

A PARTIR DE SCHILLER: NATURALEZA,
JUEGO Y LIBERTAD *

Julián Marrades Millet

Universitat de València

I

EN su libro *La ética de la autenticidad* Charles Taylor encara desde una perspectiva crítica la tradición cultural de la modernidad, y señala algunos rasgos de la sociedad contemporánea heredados de esa tradición "que la gente experimenta como pérdida o declive".¹ Entre esos rasgos se hallan el individualismo, la primacía de la razón instrumental y la alienación de los ciudadanos respecto a la participación activa en la vida política. Si consideramos cada uno de estos fenómenos con la suficiente perspectiva histórica, nos aparecen como otros tantos logros que contribuyeron a la constitución del sujeto de la modernidad en que nosotros aún nos reconocemos, y de ahí precisamente el atractivo que por otro lado presentan. Así, el individualismo es consecuencia del reconocimiento del derecho que tienen las personas a elegir por sí mismas su propia regla de vida, lo que en su momento supuso una emancipación de las jerarquías de diverso tipo (social, político, religioso, cósmico) que ejercían un dominio inalterable sobre los individuos. Lo que hoy llamamos razón instrumental es también un logro de la modernidad que se desarrolló a partir de un modelo de sujeto de conocimiento desligado de todo compromiso moral con el entorno, que desde esa posición no comprometida orientó el saber a crear condiciones de vida dotadas de un bienestar cada vez mayor y de la posibilidad de aliviar sufrimientos a escala cada vez más amplia. Incluso la pérdida de libertad que conlleva para los individuos y los grupos el control ejercido por las instituciones que detentan el poder político y económico en la sociedad industrial avanzada, no puede ocultar que dichas instituciones surgieron de profundas transformaciones sociales y políticas que acabaron con el autoritarismo y el despotismo mediante la instauración del constitucionalismo y la democracia.

No todo, sin embargo, es positivo para Taylor en el balance que arrojan estos importantes logros de la modernidad. Así, el individualismo también ha reportado una pérdida de horizontes más amplios de acción que en el pasado permitían a la gente

* La investigación conducente a la redacción de este artículo ha sido financiada por la DGICYT como parte del proyecto PB93-0683.

¹ Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 37.

sentirse parte de un orden mayor y, en esa medida, daban un sentido no instrumental a las cosas y los acontecimientos. Este desencantamiento del mundo, así como la excentricidad social y cósmica experimentada por el individuo, se ven reforzados por un tipo de racionalidad concebida primordialmente como un cálculo de la aplicación más económica de los medios a un fin dado, que sitúa el criterio de decisión en la mejor relación coste-rendimiento. Sin embargo, es innegable que la primacía de la razón instrumental y el consiguiente aura que rodea a la tecnología, han alentado una relación técnica del hombre con el hombre y con la naturaleza, dominada por la impersonalización y la devastación incontrolada. Por último, tanto el atomismo del individuo como la razón instrumental han tenido consecuencias negativas para la vida política, en la medida en que coartan el ejercicio de una libertad real o con contenido en la esfera pública, y tienden a alejar a los ciudadanos de la participación en su autogobierno, convirtiéndolos en súbditos de un despotismo blando que ejerce un omnipotente poder tutelar que la gente apenas puede controlar.

Frente a quienes consideran que los costes morales de la cultura moderna lastran sus aportaciones positivas, Taylor adopta una actitud que él califica de ambivalente. Así, propone “tomar en cuenta lo que de grande hay en la cultura de la modernidad, tanto como lo que tiene de superficial o peligroso”, en la convicción de que sólo una visión que albergue a la vez la grandeza y la miseria de esa tradición “puede proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su mayor desafío”.² La comprensión y recepción de la modernidad que Taylor preconiza equidista de las valoraciones unilaterales y simplificadoras que tienden a adoptar tanto sus apologetas como sus detractores. Pero, si es posible enfrentarse a la vez a ambos, es porque hay un supuesto compartido que es justamente lo que se rechaza. En efecto, tanto unos como otros tienden a asumir una imagen de la modernidad recibida de la Ilustración, que puede considerarse tentativamente reflejada en la descripción que acabo de apuntar. A este respecto, lo que Taylor trata de hacer en su libro es cubrir este doble objetivo:

(a) Oponer a esa imagen recibida una descripción más compleja de la modernidad, lo cual le lleva a rescatar hermenéuticamente de la propia tradición moderna otros enfoques y logros complementarios —e incluso antagónicos— a los mencionados. De acuerdo con esto, Taylor tiende a definir el horizonte ideológico de la cultura moderna, no tanto por su *debe* y su *haber*, como por los *conflictos* de ideales y valores que ha generado. Así, en reacción a la idea del individuo como sujeto epistémico y jurídico, surge también en la modernidad una idea del yo como sujeto expresivo que busca su plena autorrealización mediante la integración en una totalidad que lo trasciende. Parejamente, frente a la concepción técnica de la razón como un instrumento de control sobre la naturaleza, emerge la figura del artista que busca en la comunión estética con la naturaleza el modo de lograr su autodescubrimiento. En cuanto a la esfera política, también la modernidad nos ha legado, junto al subjetivismo que sitúa la autoafirmación del individuo en la libre disposición de su privacidad, modelos sustantivos de participación en la vida pública a través de la formación del individuo como miembro de comunidades dotadas de una identidad cultural propia.

² *Ibid.*, p. 146.

(b) Proponer una salida al malestar de la modernidad que trate de corregir y atemperar sus aspectos defectuosos mediante la recuperación de esos otros aspectos expresivos y comunitarios que, pese a su relativa marginalidad, constituyen aportaciones igualmente características de la cultura moderna.³

Lo que me propongo en este artículo es revisar el modo según el cual Friedrich Schiller, uno de los artífices críticos de la modernidad al que Taylor no concede demasiada atención en sus libros, trató de resolver el conflicto que el pensamiento ilustrado había establecido en el ser humano, en cuanto sujeto moral, entre razón y sensibilidad, deber e inclinaciones, libertad y naturaleza. También Schiller se revolvió contra la fragmentación operada en el interior del hombre y de la sociedad por la cultura moderna, a la cual opuso un ideal de completud en que las distintas facultades humanas se integrasen en una unidad armónica. Mi intención es examinar sucintamente su posición ante ese conflicto y explorar en qué medida la solución que él propone puede proporcionarnos alguna ayuda ante el reto que nos plantea la apropiación crítica de la modernidad.

II

En la tercera de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), hace Schiller un diagnóstico de la situación moral de la época, sirviéndose de un esquema explicativo formalmente análogo al empleado por Rousseau en sus *Discursos* para describir el estado presente de la sociedad. Las superficiales semejanzas no debieran, sin embargo, desviar nuestra atención de las profundas diferencias que existen entre ambos. Schiller caracteriza ahí la evolución general de la humanidad como un tránsito desde su lejana infancia, cuando los hombres vivían en un estado natural (Naturstand) en que eran independientes, a su madurez, en que el hombre “se reconoce como hombre, mira a su alrededor y se encuentra en el Estado (Staat)”.⁴ Ese tránsito no es el resultado de un pacto libremente adoptado por los individuos, sino más bien la consecuencia de la presión ejercida sobre ellos por sus necesidades. Por eso Schiller lo califica de Estado natural (Naturstaat), en tanto que se trata de un “cuerpo político que deriva originariamente su organización a partir de fuerzas naturales y no de leyes” (III, 125), o también de Estado de necesidad (Nothstaat), por cuanto responde a las constricciones que ejerce sobre el hombre su naturaleza “con arreglo a leyes naturales” (III, 123), y no se basa en la libertad “conforme a las leyes de la razón” (*ib.*).

Schiller atribuye a esa determinación natural del hombre la predisposición al egoísmo y a la violencia, así como tender “antes a la destrucción de la sociedad que a su conservación” (III, 127). Pero también reconoce como propio del “hombre físico... darse a sí mismo leyes para adaptarse a esas fuerzas naturales” (III, 125), lo cual im-

³ El papel desempeñado por estas aportaciones en la construcción de la identidad del sujeto moderno ha sido abordado por Taylor especialmente en su obra *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Harvard University Press, Cambridge, 1989).

⁴ F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (ed. bilingüe de J. Feijóo y J. Seca), Anthropos, Barcelona, 1990, III, 121. Cito ambas obras conforme a esta edición, modificando la traducción en algunos casos, con indicación del número de carta en cifras romanas y del de página en cifras árabes.

plica que es capaz de imponer restricciones a su egoísmo y a su destructividad a fin de garantizar el mantenimiento de la sociedad bajo un régimen coactivo, dando así origen a ese Estado de necesidad. Si bien en su explicación del origen del Estado Schiller está más cerca de Hobbes que de Rousseau, coincide con éste en que “el estado de tosca naturaleza... no puede encontrarse en ningún pueblo ni edad determinados: es una simple idea, pero una idea con la que coinciden escrupulosamente ciertos rasgos de la experiencia” (XXIV, 321).⁵

Pero, junto a su determinación natural, el hombre posee una personalidad moral que le impide conformarse con el Estado de necesidad que surge de aquélla. Como ser moral que es, el hombre puede considerar ese Estado natural “como algo completamente inefectivo (ungeschehen), porque la obra de las fuerzas ciegas no posee ninguna autoridad ante la cual el hombre haya de doblarse” (III, 123-5). En esa aspiración a la libertad moral ínsita en la personalidad del hombre se halla el origen y la justificación de su intento de convertir la obra de la necesidad en obra de su libre elección, es decir, de “transformar su Estado natural (Naturstaat) en un Estado moral (sittlichen)” (III, 125). Esa tarea, que todo pueblo debe proponerse a sí mismo llegado a su mayoría de edad conforme a su propia determinación moral, coincide básicamente con el proyecto ilustrado, inspirado en Rousseau, de superar los conflictos de la sociedad civil por medio de un pacto social que constituya el Estado de derecho sobre la base de la voluntad general. Sin embargo, el modo según el cual concibe Schiller la transición del Estado de necesidad al Estado moral difiere de ese enfoque en ciertos aspectos esenciales, que paso a enumerar.

El proyecto ilustrado de emancipación política de la humanidad tiene como condición necesaria el uso de la razón alcanzado en virtud de la propia ilustración en la mayoría de edad del hombre, en tanto en cuanto la razón permite: a) reconstruir idealmente el estado natural (Naturstand) como una determinación de la propia razón, y tomarlo como *punto de partida* de la transformación del actual Estado de necesidad; b) fijar, a partir de ese estado natural ideal, como *fin último* de ese proceso de cambio, la realización del Estado moral, y c) establecer un pacto entre los ciudadanos, basado en el discernimiento claro y en la libre decisión, como *medio* apropiado para llevar a cabo dicha transformación. A los ojos de Schiller, ese proyecto, en tanto que basado en criterios puramente racionales, exigía la imposición del ideal moral de Estado mediante la violencia revolucionaria, tal como se había puesto de manifiesto en la Francia de 1789. Conforme a este modelo revolucionario, la transformación del Estado natural en un Estado moral implicaba la pura y simple supresión del primero.

La primera objeción que Schiller plantea contra el proyecto ilustrado tiene una significación directamente política, en tanto que apunta contra la estrategia que pretende eliminar el Estado natural y reemplazarlo por el Estado moral según los dictámenes de la razón revolucionaria. ¿Cuál habría de ser, conforme a este modelo, el sujeto de esa transformación política? Según Schiller, no podría serlo el hombre físico —esto es, el hombre que vive de acuerdo con su pura determinación natural—, ya que para él es suficiente el Estado de necesidad; pero tampoco podría serlo el hombre moral, pues éste representa sólo un ideal que, aunque moralmente necesario, de hecho

⁵ Schiller considera ese imaginario estado original de la humanidad como un “estado animal (thierische Zustand)” (XXIV, 321).

es meramente posible. Así pues, si la transformación requerida se intenta llevar a cabo bajo la forma de la supresión del actual Estado natural en nombre de un ideal de sociedad que es problemático, entonces la razón arrebató al hombre el componente natural de su existencia, "que es condición de su humanidad" (III, 125), a cambio de "una humanidad que aún no posee y de la que puede prescindir sin menoscabo de su existencia" (*ib.*), con lo cual pone en peligro la existencia de la humanidad real en nombre de la dignidad humana.

Así pues, la gran dificultad que plantea transformar la sociedad real, dominada por la necesidad, en una sociedad moral que se rija por la libertad, es que aquélla no puede poner en peligro su existencia para dar origen a ésta. A diferencia de lo que ocurre al tratar de reparar un reloj, donde el relojero comienza deteniendo sus ruedas, "el mecanismo de relojería viviente que es el Estado ha de ser reparado en plena marcha, y eso significa cambiar la rueda mientras está en funcionamiento" (III, 125-7). Esto exige, por un lado, que el sujeto de la transformación política sea inmanente a la realidad social que constituye el objeto de esa transformación. Pero, por otro lado, para que la sociedad física pueda transformarse en moral sin solución de continuidad entre ambas, es preciso buscar un punto de apoyo que, estando ya presente en el Estado natural, sea lo suficientemente independiente de él como para anticipar de algún modo, en cuanto realidad, el Estado moral al que se aspira. En suma, la tarea de la transformación del Estado natural en Estado moral no se puede llevar a cabo únicamente mediante la naturaleza, que es lo único real, pero tampoco mediante la moralidad en cuanto mero ideal de la razón, pues la imposición de tal ideal destruiría la existencia física o natural del hombre, imposibilitando su transformación.

El análisis schilleriano de la dificultad mencionada pone de manifiesto la exigencia de una mediación entre naturaleza y moralidad como condición de posibilidad del tránsito del Estado real, que responde únicamente a la ley de la necesidad, a una forma de Estado capaz de satisfacer el ideal de libertad fundado en el carácter moral del hombre. Esta exigencia, de entrada, excluye el recurso a la violencia como método de transformación política, y abre las puertas a la *educación* como estrategia tendente a convertir al objeto de la transformación en sujeto de su propia emancipación. Aquí parece Schiller reencontrarse con uno de los lemas centrales de la Ilustración.⁶ Y, sin embargo, hay significativas diferencias en el modo como se entiende en uno y otro caso ese concepto. En el contexto del pensamiento ilustrado, la educación tiende a concebirse como un proceso evolutivo hacia la verdad mediante el cultivo de las facultades intelectuales del hombre, es decir, como una formación del entendimiento. Tal idea de la educación debía resultar insatisfactoria a Schiller por un doble motivo: en primer lugar, por su unilateralidad, que conlleva un empobrecimiento respecto a un ideal de humanidad integral; y, en segundo lugar, porque introduce una escisión y un antagonismo en el interior del hombre entre su razón y sus inclinaciones.

⁶ Así, por ejemplo, Kant entendía la Ilustración como un lento proceso educativo mediante el cual los seres humanos llegarían a liberarse de la tutela ajena y tendrían el valor de servirse de su propio entendimiento (cf. I. Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?", en AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 17ss.). Kant oponía este proceso de lenta ilustración mediante el propio esfuerzo a los intentos revolucionarios de superar la minoría de edad, que a la postre implican una forma de tutela: "Quizá mediante una revolución sea posible derrocar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar, sino que tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento" (*ib.*, p. 19).

En la carta V, donde Schiller hace una descripción del espíritu de la época, se encuentra una crítica al primero de esos dos aspectos de la cultura ilustrada. Lo que Schiller llama ahí “el drama de nuestro tiempo” (V, 137) no es otra cosa que la polarización de la sociedad en dos extremos que equidistan del ideal humano que él propugna: por un lado, el embrutecimiento (*Verwilderung*), o abandono a la naturaleza pura y simple, que domina en las clases populares; por el otro, la relajación (*Erschlaffung*) y la negación de la naturaleza, que son características de las clases cultivadas. “Mientras las clases más bajas y numerosas de la sociedad se apresuran con furia indomable a satisfacer sus impulsos animales..., las clases civilizadas nos proporcionan una imagen todavía más repulsiva de una prostración y de una depravación de carácter que indigna tanto más cuanto que la cultura (*Kultur*) misma es su fuente” (V, 137-9). Si quien se rige por los impulsos de la naturaleza, al excederse, se convierte en un ser desenfrenado (*ein Rasender*), el discípulo de la cultura se convierte en un ser moralmente abyecto. “La ilustración del entendimiento de la que se vanaglorian, no del todo sin razón, las clases más refinadas, tiene en general un influjo tan poco beneficioso para el carácter, que no hace sino asegurar la corrupción valiéndose de preceptos” (V, 139). El egoísmo impera en el seno de la sociabilidad más refinada, el capricho impone su dictado sobre la voluntad, y la autosuficiencia es el velo con que el hombre de mundo oculta su vacuidad. En suma, “bien lejos de procurarnos la libertad, la cultura genera únicamente una nueva necesidad con cada una de las fuerzas que forma en nosotros” (V, 141).

En este retrato moral de la época resuenan sin duda los ecos del primer *Discurso* de Rousseau. Pero, así como el fundamento de la crítica de éste a los progresos de las ciencias y las artes se halla en su alejamiento del estado de naturaleza original, por lo cual esos progresos son evaluados en términos de una decadencia de la cultura con respecto a la naturaleza, Schiller critica la cultura de su tiempo por referencia a otro ideal de cultura que tuvo una plasmación real en la antigua Grecia, con lo que su crítica adquiere una connotación inmediatamente histórica. Lo que Schiller ve en los griegos es una forma de naturaleza “que se alió con todos los encantos del arte y con toda la dignidad de la sabiduría sin convertirse por ello, como nosotros, en su víctima... Vemos a los griegos plenos tanto de forma como de contenido, a la vez filósofos y artistas, reuniendo en una magnífica humanidad la juventud de la fantasía con la madurez de la razón” (VI, 143). Aquí no se expresa nostalgia alguna por la pura naturaleza, sino que se contiene más bien una invitación a una forma superior de cultura que, frente a la ilustración del entendimiento, se concibe como una educación estética orientada a establecer en el hombre la armonía entre su sensibilidad y su razón. Por lo demás, Schiller tampoco evalúa el cambio producido desde la cultura griega a la cultura moderna en términos de mera decadencia, en la medida en que concibe ese tránsito en el marco de una dialéctica histórica, según la cual la fragmentación de los saberes operada por la cultura moderna, pese a sus repercusiones negativas para la formación individual, ha contribuido a enriquecer el patrimonio colectivo del conocimiento y, en esa medida, se ha convertido en condición de posibilidad de una cultura (*Ausbildung*) superior a la de los antiguos griegos (cf. VI, 155).

La crítica al otro aspecto de la Ilustración antes señalado constituye una nueva objeción que Schiller plantea al proyecto ilustrado de emancipación, pero esta vez sobre un fundamento antropológico. La discusión se plantea ahora en el terreno de la filoso-

fia práctica, y tiene como punto de referencia el racionalismo moral de Kant. Casi está de más recordar aquí la confesión de adscripción filosófica que hace Schiller al inicio de sus *Cartas*: “No he de ocultaros que los principios en que se fundamentan las afirmaciones que siguen son en su mayor parte principios kantianos” (I, 113), tomados especialmente “de la parte práctica del sistema de Kant” (*ib.*). No obstante, el propio Schiller reconoce que en una filosofía trascendental, en la que lo esencial es liberar la forma del contenido y mantener lo necesario—esto es, lo formal—puro de toda contingencia material, es fácil “representarse la sensibilidad, precisamente porque es un obstáculo para esa operación, como opuesta necesariamente a la razón. Esa concepción no se halla de ninguna manera en el *espíritu* del sistema kantiano, pero sí podría hallarse en su *letra*” (XIII, 213). Lo curioso es que, adoptando él mismo una perspectiva trascendental (cf. X, 191; XV, 233), Schiller se desvía en este punto abiertamente de los principios kantianos que dice suscribir o, al menos—si así lo prefiere una lectura más benevolente—, trata de corregir la letra de esos principios para ajustarla mejor a su espíritu.

En cualquier caso, lo cierto es que, en su pretensión de sentar las bases de una moralidad válida para todo ser racional, Kant la hace depender de la posibilidad de deducir las leyes morales a partir de la pura razón en la forma de principios objetivos de la acción que nos obligan a obrar sólo por respeto al deber, “aun cuando nuestra tendencia, inclinación y disposición natural sean contrarias. Y es más: tanta mayor será la sublimidad, la dignidad interior del mandato en un deber, cuanto menores sean las causas subjetivas y mayores las en contra, sin por ello debilitar en lo más mínimo la constrictión por la ley ni disminuir en algo su validez”.⁷ Aquí no sólo se anuncia la desgraciada tarea que compete a la filosofía en cuanto firme guardiana de las leyes de la razón frente a los embates de las inclinaciones naturales que se le oponen, sino que también se manifiesta una actitud reticente ante cualquier posible coincidencia entre deber e inclinación, poniendo así bajo sospecha la “satisfacción total de las necesidades humanas”⁸ que constituye la felicidad.

Ya hemos visto que la tarea asignada por Schiller a la época es transformar el actual Estado de necesidad en un Estado moral. Ahora bien, si de lo que se trata es de realizar objetivamente en el dominio político del Estado el ideal kantiano de la libertad moral, no es posible situar en el carácter moral del hombre el fundamento de tal transformación, no sólo porque dicho carácter aún ha de formarse—y, bajo este punto de vista, es sólo posible—, sino también porque pertenece al ámbito noumérico de la libertad, por lo que no puede proporcionar una base real para la acción política. De ahí que Schiller apele, como único punto de apoyo capaz de garantizar la continuidad entre el hombre real y el hombre moral que se trata de realizar a partir de aquél, a un “tercer carácter” (III, 127) que no es ni puramente natural ni puramente moral, pero que participa de ambos en tanto que, por una parte, en él la ley moral tiene una “fuerza efectiva (*wirkende Kraft*)” (IV, 129), pero, por otra parte, esa eficacia de la ley moral se sustenta en el suelo de las inclinaciones naturales y “forma parte del reino de las causas, donde todo se interrelaciona con rigurosa necesidad y constancia” (*ib.*).

⁷ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. de M. G. Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 79.

⁸ *Ibid.*, p. 45.

Schiller apela aquí a la exigencia de una coincidencia entre necesidad física y necesidad moral, como condición de posibilidad de la realización de la ley moral a partir de la existencia natural del hombre. Ahora bien, como en un ser finito no puede haber una coincidencia inmediata entre esos dos órdenes causales —esto es, entre la causalidad fenoménica de las inclinaciones naturales y la causalidad nouménica del deber moral—, sino que su voluntad debe ser libre de elegir entre sus inclinaciones y el deber, para que sea posible realizar naturalmente la moralidad es preciso que el comportamiento moral del hombre pueda considerarse como efecto a la vez de ambas causalidades, lo que supone postular la posibilidad de una plena coincidencia, en el ámbito de los fenómenos, entre las inclinaciones y la razón en la materia de la voluntad moral, a pesar de su extrema diferencia formal.

Sin duda, esta concepción de la acción moral como consecuencia simultánea del deber y de la inclinación, en cuanto plenamente coincidentes en el orden fenoménico, resultará más perspicua si la ilustramos con un ejemplo propuesto por el propio Schiller en su *Kallias* para distinguir entre el comportamiento que emana del puro carácter moral del hombre, y aquel que resulta de ese “tercer carácter” postulado por él como fundamento de la transformación del Estado natural. El ejemplo compara dos diferentes modos de reaccionar ante un hombre malherido y abandonado al borde de un camino, por parte de sendos viajeros que sucesivamente se encuentran con él.

El tercer viajero [A] se detiene en silencio al lado del herido y escucha la narración de sus desgracias. Cuando termina, el viajero permanece en actitud meditativa y en pugna consigo mismo. “Me costará mucho —dice finalmente— separarme de mi abrigo, que es lo único que protege mi cuerpo enfermo, y dejarte mi caballo, ya que mis fuerzas me han abandonado. Pero el deber moral me exige que te preste servicio. Monta, pues en mi caballo y cúbrete con mi abrigo, que te llevaré a un lugar donde puedan ayudarte.” “Te agradezco, hombre de bien, tu noble intención —replica el herido—, pero no has de sufrir por mi causa, ya que tú mismo estás necesitado.” [...] Mientras se levanta e intenta dar unos pasos, se le acerca un quinto viajero [B], que lleva una pesada carga en la espalda. “Me han decepcionado ya tantas veces —piensa el herido—, y éste no parece que vaya a querer ayudarme. Voy a dejar que pase de largo.” Tan pronto como el viajero repara en él, deja su fardo en el suelo. “Veo —empieza diciendo por propia iniciativa— que estás herido y que tus fuerzas te abandonan. El pueblo más próximo queda aún lejos, y te desangrarás antes de llegar a él. Monta a mis espaldas, que me pondré en marcha con todo mi ánimo y te llevaré hasta allí.” “Pero, ¿qué será de tu fardo, que has de dejar aquí en medio del camino?” “No lo sé, pero tampoco me preocupa —dice el otro—. Lo que sé es que tú necesitas ayuda y que yo debo (schuldig bin) dártela.”⁹

El comportamiento del viajero A ilustra la concepción kantiana de la moralidad, que se caracteriza, no sólo por situar en la razón el fundamento de la acción moral, sino por separar e incluso contraponer el móvil racional de la conducta moral —esto es, el respeto a la ley emanada de la autonomía de la voluntad— a las tendencias e inclinaciones que derivan de la disposición natural del hombre. De acuerdo con esto, la pureza moral de la acción de A, que consiste en su absoluta independencia de todo

⁹ F. Schiller, *Kallias*, pp. 35-37.

móvil empírico, alcanza su perfección en el hecho de haberse realizado “en contra del interés de los sentidos”.¹⁰

El viajero *B*, en cambio, no dedujo su comportamiento de la conciencia reflexiva de un deber, sino que obró como lo hizo con desenvoltura y sin tener que pensárselo mucho, aunque se perjudicara a sí mismo. Su disposición a ayudar a quien lo necesitaba coincide materialmente con la del sujeto *A*, pero en *B* ese gesto de ayuda se produce como si no fuera efecto del respeto, sino consecuencia de una inclinación. Schiller dice de él que “cumplió con su deber tan fácilmente, como si sólo hubiera obrado impulsado por su instinto”.¹¹ La *naturalidad* de un comportamiento así radica en haber logrado introducir el respeto al deber en la cadena causal de los motivos de la acción, por lo que ésta aparece como efecto de una causa en que coinciden indiscerniblemente la inclinación y el deber. Esa coincidencia no reduce la tensión entre ambos motivos ni anula su diversidad, y el hecho de que se produzca en el ámbito fenoménico no supone reducir el motivo racional a un factor causal puramente empírico. Más bien implica que el tipo de causalidad que cada motivo ejercería por separado, se modifica en virtud del influjo que sobre él ejerce el otro. Así, la modificación del móvil racional del respeto por el móvil natural de la inclinación, hace que aquél pierda el carácter puramente formal que tendría separado de éste, y adquiera un contenido concreto en virtud de su coincidencia con la inclinación; e, inversamente, la modificación que ésta experimenta por el influjo que sobre ella ejerce el móvil racional del respeto, eleva la inclinación por encima de la ciega necesidad, ennobleciendo la naturaleza y confiriéndole un alcance moral.

Desde una perspectiva racionalista como la kantiana, la acción de *B* carece de la perfección moral que posee la de *A*, ya que no se basa en el *puro* respeto al deber, sino en la coincidencia de la voluntad moral con la inclinación. Para Schiller, en cambio, tal coincidencia constituye la *belleza* moral de una acción, siendo ésta “el grado máximo de perfección del carácter humano” (*ib.*). Esa diferente evaluación moral de las acciones de *A* y de *B* remite a una discrepancia respecto a los criterios empleados: mientras que para Kant una acción sólo puede tener un valor moral si se funda en principios que no deriven “de la especial naturaleza de la razón humana..., sino del concepto universal de un ser racional en general”,¹² Schiller toma en consideración esa naturaleza especial de la razón humana, en tanto que se halla indisolublemente unida a la sensibilidad. Con ello se produce un desplazamiento desde el horizonte *metafísico* en que se sitúa la filosofía práctica de Kant, a un marco de reflexión estrictamente *antropológico*.¹³ La preeminencia que Schiller concede a la acción bella sobre la acción puramente moral hay que entenderla en consonancia con la “perspectiva an-

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 39. La facilidad de la acción de *B* no debe entenderse como algo inmediato, o derivado de una disposición innata o instintiva del sujeto —en cuyo caso carecería de todo valor moral—, sino que es resultado de un proceso de educación estética de la sensibilidad y de la razón. Se trata, por consiguiente, de una facilidad mediada por el esfuerzo que comporta conciliar dos principios que son opuestos por naturaleza. Si, a pesar de ello, Schiller habla aquí de “facilidad”, es para destacar que el resultado de esa educación estética no consiste en una reforma del modo de pensar (Kant), sino en una libertad de ánimo que hay que entender como una actitud —una segunda naturaleza—.

¹² I. Kant, *Fundamentación...*, pp. 57-58.

¹³ *Ibid.*, p. 58.

tropológica integral” (IV, 131) a la que él aspira, la cual contempla al hombre no sólo en cuanto ser racional que exige el cumplimiento incondicional de la ley moral que se impone a sí mismo, sino también como un ser natural que requiere la satisfacción de sus inclinaciones: “Por tanto, en el caso de que el carácter moral sólo pueda afirmarse mediante el sacrificio del carácter natural, se evidenciará entonces un grado de formación muy deficiente, y una constitución política que sólo sea capaz de llevar a cabo la unidad suprimiendo la variedad, será aún muy imperfecta” (*ib.*).

III

La perspectiva antropológica desde la que se perfila el ideal schilleriano de la belleza moral que acabamos de apuntar, se define a partir de dos tesis fundamentales. La primera de ellas es la existencia de un dualismo originario —en tanto que expresión de la finitud de la naturaleza humana (cf. XI, 193)— entre el carácter moral y el carácter natural del hombre, entre “la razón y la naturaleza” (IV, 131). Como la razón es principio formal de unidad, y la naturaleza es fuente de contenidos diversos, este dualismo puede caracterizarse también mediante la oposición entre unidad y variedad, forma y materia. Pero lo crucial es que esa polaridad no denota un mero *factum* de la naturaleza humana, sino la exigencia de un ideal de humanidad: razón y naturaleza designan “dos legislaciones” (IV, 131) que convergen en la existencia humana y demandan con igual legitimidad el cumplimiento de sus respectivos derechos.

Es posible tratar de apaciguar la tensión que genera ese conflicto de legislaciones en el interior del hombre, mediante la opresión de una de ellas sobre la otra. Pero eso no resuelve el problema, sino que constituye una falsa salida que conduce, o bien a una existencia salvaje, si es la naturaleza la que domina a la razón, o a un modo de vida bárbaro, si es la razón que la oprime el carácter natural del hombre: en un caso son los sentimientos los que violentan sus principios; en el otro, los principios ahogan sus sentimientos (cf. IV, 135). Y en ambos casos el hombre se aleja de su propia determinación esencial, que le exige conducirse amistosamente con la naturaleza y honrar su libertad conteniendo su arbitrariedad. Esos dos extravíos opuestos se han dado cita en la modernidad, respectivamente, en las clases inferiores de la sociedad y en sus élites ilustradas.

Frente a una situación como la presente, marcada por la falsa solución de la tensión entre razón y naturaleza mediante la opresión de una de ellas sobre la otra, opone Schiller —y esta es la segunda tesis antropológica— un ideal de humanidad que se define por la exigencia de integrar armónicamente en unidad esas dos determinaciones esenciales de la existencia humana. Dicho ideal de totalidad o completud, en tanto que expresa una *tarea* a realizar por el sujeto humano en su existencia individual y social, tiene su base en “las dos leyes fundamentales de su naturaleza sensible-racional: la primera exige *realidad* absoluta: el hombre debe transformar en mundo todo lo que es mera forma, dar apariencia a todas sus disposiciones; la segunda exige *formalidad* absoluta: debe... dar concordancia a todas sus variaciones” (XI, 199). Para llevar a cabo esa doble tarea, el hombre es movido por dos impulsos opuestos: el impulso sensible, resultante de la naturaleza sensible del hombre, que exige que el tiempo tenga un contenido real y variado, y el impulso formal, resultante de su naturaleza racional, que “se encarga

de proporcionar al hombre la libertad, de armonizar la multiplicidad de sus manifestaciones y de afirmar su persona en todos los cambios de estado" (XII, 205).

La realización del ideal de humanidad se presenta, pues, como una tarea problemática, en tanto que pretende armonizar esos dos impulsos contrapuestos sin eliminar su oposición mediante la violencia ejercida por uno de ellos sobre el otro. "¿Cómo vamos entonces a restablecer la unidad de la naturaleza humana, que parece totalmente suprimida por esta oposición originaria y radical?" (XIII, 209). Schiller se niega a dar a este problema la solución kantiana consistente en mantener la unidad del hombre subordinando incondicionalmente el impulso sensible al racional, pues de esa subordinación "no puede resultar más que uniformidad, pero no armonía, y el hombre quedará dividido para siempre" (XIII, 211). Su solución, más próxima a Fichte, consiste en subsumir ambos principios bajo el esquema de la acción recíproca, de manera que queden a la vez subordinados y coordinados entre sí.¹⁴ En contraposición a la cultura dominante en la modernidad que, al favorecer el desarrollo unilateral de las facultades intelectuales, ha fragmentado y escindido la subjetividad humana —lo que ha tenido como consecuencia la aparición de hombres extraordinarios, pero no de hombres felices y perfectos (VI, 159)—, el tipo de educación que propugna Schiller tiene como principal cometido "vigilar estos dos impulsos y asegurar los límites de cada uno de ellos..., haciendo justicia a ambos por igual, y afirmando no sólo el impulso racional frente al sensible, sino también al sensible frente al racional" (XIII, 211).

De acuerdo con la general orientación kantiana de su pensamiento, Schiller entiende que la relación recíproca de ambos impulsos "es, en principio, sólo una tarea para la razón, una tarea que el hombre únicamente será capaz de llevar a cabo completamente si llega a la plenitud de su existencia" (XIV, 223). Dicho de otra manera, la armonía de los dos impulsos encierra un *ideal* de humanidad al que el hombre puede ir acercándose cada vez más en el curso del tiempo, pero que nunca llegará a alcanzar. En la *Crítica de la razón práctica* Kant postuló la inmortalidad del alma precisamente como una condición necesaria de la total conformidad de los móviles de nuestra voluntad con la ley moral, ya que "esa perfección no puede ser alcanzada por ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia".¹⁵ Así, al tiempo que concibió la posibilidad de dicha conformidad sólo en el más allá, la cifró en una adecuación de la facultad apetitiva a la facultad racional. Schiller, por su parte, también concibe la coincidencia entre el impulso racional y el sensible como una *idea*, es decir, como indicio de una tarea subjetiva que el hombre nunca llegará a concluir en el curso de su existencia. Pero, además de determinar tal coincidencia como resultado de una interacción entre ambos impulsos en pie de igualdad, afirma la posibilidad de que el hombre haga ocasionalmente la *experiencia* de su unidad, "en cuyos casos, y sólo en ellos, tendría ya una intuición completa de su humanidad" (XIV, 225).

Aquí se alude al tipo característico de experiencia que se da cuando el hombre es consciente de *determinar* un objeto que, a la vez, siente como algo que le es *dado*. En una experiencia así, el sujeto no conoce su libertad como identidad absoluta de la voluntad consigo misma, o como mera forma, sino como identidad conciliada con la va-

¹⁴ El propio Schiller se remite a los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* de Fichte como punto de partida de su propia posición en este punto (cf. XIII, 211).

¹⁵ I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (trad. de J. Rovira), Losada, Buenos Aires, 1968, pp. 130-131.

riedad, como forma plena de contenido; y no siente el objeto como algo meramente dado, sino como algo que el sujeto recibe como si él mismo lo hubiera puesto. Esa experiencia de mutua cooperación y limitación entre el impulso sensible y el impulso racional se da en virtud de un tercer impulso: el impulso de juego (*Spieltrieb*) (XIV, 225). Con el concepto de juego, que Schiller rescata de la vida cotidiana para convertirlo en una categoría filosófica central en su pensamiento antropológico, se designa, de modo general, “todo lo que no es ni subjetiva ni objetivamente contingente y que, sin embargo, no coacciona ni interior ni exteriormente” (XV, 235), y, de manera más específica, un estado de ánimo (*Gemuth*) en que el sujeto percibe la realidad y se comporta con ella de un modo *ligero*, esto es, sustrayéndose a la *seriedad* que caracteriza tanto al conocimiento, que aspira a la verdad, como a la acción, que pretende conservar la vida o preservar la dignidad.¹⁶ Así como el impulso sensible es esencialmente pasivo y el impulso racional es puramente activo, el impulso de juego hace al hombre capaz de recibir un objeto tal como la razón lo habría creado, y de crearlo tal como los sentidos tienden a recibirlo (cf. XIV, 227).

En el concepto de acción recíproca se contiene una relación en virtud de la cual cada uno de sus términos condiciona necesariamente al otro, a la vez que es condicionado por él (cf. XVI, 247). De acuerdo con esto, en el impulso de juego el impulso sensible se halla tan condicionado por el impulso formal o racional, como lo está éste por aquél. Ahora bien, como lo característico del impulso sensible es coaccionar físicamente al hombre mediante sus leyes naturales y privarlo de toda autonomía, y lo propio del impulso formal es constreñirlo moralmente mediante leyes racionales y excluir de él toda dependencia, la interacción de ambos principios en el impulso de juego tendrá como consecuencia la neutralización de la constricción ejercida por cada uno mediante la constricción ejercida por el otro, produciendo así la libertad tanto física como moral del hombre. El siguiente ejemplo puede contribuir a aclarar este concepto de libertad, que no se refiere a aquella determinación nouménica de su voluntad que atañe al hombre en cuanto ser racional “y que no puede serle dada ni arrebatada” (XIX, 279), sino a una libertad *en situación* que el hombre conquista cuando “actúa racionalmente dentro de los límites de la materia, y materialmente bajo las leyes de la razón” (*ib.*):

Cuando abrazamos apasionadamente a alguien que merece nuestro desprecio, sentimos dolorosamente la coacción de la naturaleza. Cuando nos enemistamos con alguien al que no podemos dejar de respetar, sentimos dolorosamente la coacción de la razón. Pero, tan pronto como interesa nuestra inclinación y merece, a la vez, nuestro respeto, desaparece tanto la coacción de la sensación como la coacción de la razón, y empezamos a amarle, es decir, a jugar a la vez con nuestra inclinación y con nuestro respeto (XIV, 227).

¹⁶ Conviene precisar que Schiller no se refiere a los juegos que se practican en la vida real, pues él no entiende el concepto de juego como un concepto empírico, sino que lo emplea en un sentido idealizado para designar, en general, un comportamiento frente a un objeto que se caracteriza por la libertad respecto a toda coacción, sea de la sensibilidad o de la razón. Esa *ligereza* o levantamiento de la necesidad no se da allí donde se persigue la bondad moral, pues en tal caso la voluntad se halla constreñida por la obligación del deber; pero tampoco se da allí donde se busca lo agradable —como es frecuentemente el caso en los juegos reales—, pues entonces el sujeto experimenta una constricción de la inclinación que convierte tal actividad en algo *serio* (cf. XV, 237-9).

Esta última observación nos da ocasión para volver sobre el ejemplo de los dos viajeros del *Kallias*. Al comentar la conducta de *B*, decía allí Schiller que “cumplió con su deber tan fácilmente, como si sólo hubiera obrado impulsado por su instinto”,¹⁷ adquiriendo así su conducta una belleza moral que sobrepasa en perfección a la pura moralidad. Lo que ahora podemos añadir es que esa perfección radica en el carácter lúdico de tal comportamiento: *B juega con su inclinación* en la medida en que, al producir el efecto de ésta —esto es, la acción de ayudar al herido— también como efecto de su voluntad moral, neutraliza la coacción física que la inclinación ejercería sobre él si no se diera en coincidencia con ésta; y, a la vez, *juega con el deber* en la medida en que, al realizar su acción también como efecto de su inclinación, neutraliza la constricción moral que el deber ejercería sobre él de no actuar en coincidencia con su inclinación. De este modo, la acción de *B* es, en cuanto resultado del impulso de juego, una acción libre. Pero aquí ya no se entiende la libertad como pura autonomía de la voluntad moral, sino como resultado concreto de la causación recíproca de la necesidad material de las leyes naturales y la necesidad espiritual de las leyes morales (cf. XIV, 243): “La libertad nace cuando el hombre está completo, cuando sus *dos* impulsos fundamentales se han desarrollado ya. Así pues, no puede haber libertad mientras esté incompleto y uno de los dos impulsos quede excluido, pero ha de poder ser restablecida mediante todo aquello que es capaz de devolver al hombre su completud (Vollständigkeit)” (XX, 281).

Una dimensión esencial de esa completud en que cifra Schiller su ideal de humanidad, se halla en la coincidencia que el impulso de juego lleva a cabo entre el carácter formal y el carácter material del hombre, es decir, entre su plenitud como sujeto moral, o perfección, y su plenitud como sujeto de deseos e inclinaciones, o felicidad. También en este caso resuena el eco de la exigencia kantiana de postular, como acorde con la idea de la razón, la plena coincidencia de la felicidad con la moralidad.¹⁸ Y, de nuevo, allí donde Kant concebía esa coincidencia como una tarea inacabable que se plantea en el interior del hombre y necesariamente se proyecta más allá de su existencia mundana, Schiller piensa que, cuando el hombre juega —es decir, cuando es plenamente hombre, “pues el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega” (XV, 241)—, lleva a cabo ya en este mundo la reconciliación de perfección moral y felicidad, “en la medida en que [el impulso de juego], al privar a las leyes de la razón de su coacción moral, las reconcilia con los intereses de los sentidos” (XIV, 229). En esta reivindicación filosófica de la felicidad, cuya exigencia de satisfacción sitúa en pie de igualdad con la de la moralidad, Schiller permanece solitario en el seno de una corriente idealista de pensamiento que, antes y después de él, afirmó el derecho absoluto de la razón frente al anhelo de felicidad, convertido primero en objeto de sospecha por Kant, y rebajado luego por Hegel al plano de lo irracional.¹⁹

¹⁷ F. Schiller, *Kallias*, p. 35.

¹⁸ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, libro II, cap. 5.

¹⁹ Para Kant, la satisfacción de las necesidades y deseos individuales es un objetivo *particular* que, lejos de unir a los individuos, los separa y enfrenta entre sí. La eliminación de este antagonismo y la construcción de un mundo común es un objetivo que sólo puede lograrse mediante la reducción de la individualidad concreta al yo racional. En la medida en que el individuo sólo puede participar en la determinación de ese fin en cuanto ser ra-

IV

La noción de juego se halla en el centro de la teoría estética de Schiller. Ello es así, desde el momento en que el concepto de lo estético designa el ámbito de la subjetividad en que se produce la interacción entre razón y sensibilidad. El objeto del impulso de juego es la belleza, concebida como *forma viva* (XV, 231), esto es, como unidad de todas las cualidades formales de las cosas en relación con el pensamiento, y de todo ser material en cuanto directamente presente a los sentidos. Schiller niega que esa unificación de los impulsos sensible y formal que se produce en la belleza sea una especie de mezcla entre ambos (cf. XVIII, 261), o un grado intermedio entre lo material y lo formal (*ib.*, 259), y tiende a concebirla como una síntesis en que ambos quedan superados (*aufgehobene*).²⁰

Aunque Kant ya había atribuido al gusto estético la función de representar el tránsito del goce sensorial al sentimiento moral,²¹ su consideración de la belleza natural como superior a la artística mantuvo esa función simbólica del gusto en el estricto marco de la facultad de juzgar. Como Gadamer ha señalado, fue Schiller quien, al situar la belleza sobre bases estrictamente antropológicas, convirtió el arte en un dominio propio y autónomo de encuentro del hombre consigo mismo, y le asignó una dimensión moral como transición a la libertad.²² Pero conviene no olvidar, a este respecto, que así como la belleza no se circunscribe únicamente al ámbito de las bellas artes, sino que se abre al dominio entero de la acción en tanto que animada por el im-

cional, y no como sujeto de necesidades e inclinaciones, la idea de la razón implica el sacrificio de la felicidad, que aparece como algo arbitrario y subjetivo, e imposible de armonizar con la universalidad del principio superior de la acción: "Dónde haya de poner cada cual su felicidad, depende en cada uno de su particular sentimiento de placer y dolor..., y en consecuencia una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es objetivamente un principio práctico muy contingente que puede y debe ser diferente en sujetos distintos, y por tanto nunca puede producir una ley..." (*Crítica de la razón práctica*, p. 30). El sacrificio de la felicidad individual, que Kant plantea como algo meramente contingente en relación con el motivo racional de la voluntad, será considerado por Hegel como un simple medio de realización del fin absoluto del espíritu en la historia universal: "Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares" (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 88).

²⁰ "Tenemos así que la belleza enlaza dos estados que se contraponen entre sí, y que nunca podrán llegar a constituir una unidad... En segundo lugar, tenemos que la belleza une esos dos estados contrapuestos, suprimiendo así la contraposición. Pero como ambos estados permanecen eternamente contrapuestos, no hay otra manera de unirlos que superándolos. Nuestro segundo paso consistirá, pues, en perfeccionar esa unión, en llevarla a cabo de un modo tan puro y completo, que ambos estados desaparezcan completamente en un tercero, sin que en el todo resultante quede huella de la separación original" (XVIII, 261-3). Podemos ver aquí una anticipación de la *Aufhebung* hegeliana, en tanto que unidad concreta que resulta de la mediación dialéctica de los opuestos. La diferencia estriba en que en Schiller la unidad de los opuestos no cancela su contraposición, mientras que en Hegel éstos pierden toda subsistencia y sólo se conservan en cuanto *momentos* de la unidad resultante, esto es, negados. Esa diferencia es, por lo demás, coherente con los respectivos supuestos metafísicos de que uno y otro parten: así como para Schiller lo originario es la separación de los opuestos, para Hegel lo es su identidad absoluta, por lo que toda oposición se resuelve especulativamente como una vuelta de los opuestos a su fundamento.

²¹ Cf. I. Kant, *Crítica del juicio*, parte I, libro 2, sec. 2.ª, § 59.

²² Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sigueme, Salamanca, 1977, pp. 94 y 121-22.

pulso de juego, así también el arte no se reduce al dominio particular de la creación estética, sino que se amplía hasta abarcar el horizonte entero de la vida. En este sentido, cuando Schiller propone una educación estética del hombre, se refiere precisamente a una educación en ese “difícil arte de vivir” (XV, 241), en virtud de la cual llegue a convertirse en sujeto de “la más perfecta de las obras de arte: la construcción de la verdadera libertad política” (I, 117).

Tiene razón Gadamer cuando dice que, a lo largo de las *Cartas*, se opera un desplazamiento desde la idea de una educación por medio del arte hacia la idea de una educación para el arte. En efecto, la apelación a lo estético, que comenzó siendo una condición para la transformación del Estado de necesidad en un Estado moral, acaba convirtiéndose en un fin en sí mismo, al ser reemplazada la idea de un Estado moral por la de un “Estado estético” (*ästhetische Staat*) (XXVII, 374). Pero es discutible que la tenga cuando interpreta este giro como una tergiversación de la intención original de alcanzar la verdadera libertad moral y política, para poner en su lugar “la formación de una sociedad cultural interesada por el arte”.²³ Según esta interpretación, la conciliación de ideal y vida que se alcanzaría en el arte sólo sería una conciliación *particular* en el mundo de la apariencia estética, no en la realidad, por lo que la superación del dualismo kantiano entre ser y deber ser daría pie a un dualismo más profundo e insoluble: el existente entre la realidad y la apariencia bella. “Es frente a la prosa de la realidad enajenada, donde la poesía de la conciliación estética tiene que buscar su propia autoconciencia”.²⁴ En lo que sigue, y para concluir, trataré de proponer una lectura alternativa a la que reflejan estas observaciones críticas de Gadamer.

La distinción entre realidad y apariencia estética apunta en Schiller a dos diferentes modos de relacionarse el hombre con el mundo, dominado uno de ellos por la ley de la necesidad y regido el otro por el principio de la libertad. Decir de algo que es *real*, no es otra cosa que significar su carácter de *dado* al hombre en cuanto objeto de sus sentidos o de su entendimiento. Los sentidos sólo quedan satisfechos por la presencia inmediata de un objeto, esto es, por algo real; y el entendimiento sólo se calma refiriendo sus conceptos a hechos de experiencia, es decir, a algo real. Por ello dice Schiller que “la exigencia de realidad y la inclinación hacia lo real son el simple resultado de una carencia” (XXVI, 345), ya que surgen de una estructura de necesidades que le vienen impuestas al hombre por su situación en el mundo y que ineludiblemente ha de afrontar.

Pero el hombre no es sólo un animal de realidades, sino también un ser imaginativo y activo: un forjador de apariencias o, si se quiere, un creador de universos simbólicos. Al preguntarse por el fenómeno que anuncia en el salvaje su acceso a la humanidad, Schiller responde que, “por más ejemplos que busquemos en la historia, encontraremos siempre el mismo fenómeno en todas aquellas tribus que han conseguido abandonar la esclavitud del estado animal: el *goce* en la apariencia, la inclinación al *adorno* y al *juego*” (*ib.*). No se está aludiendo aquí a una apariencia engañosa —es decir, a una falsa suplantación de la realidad—, sino a una apariencia estética, que resulta de adoptar frente a un fenómeno una actitud de ánimo que lo libere de la coacción de nuestra sensibilidad, confiriéndole una significación autónoma y un valor

²³ *Ibid.*, pp. 122-23.

²⁴ *Ibid.*, p. 123.

intrínseco en cuanto objeto de goce desinteresado. Así, por ejemplo, cuando contemplamos el reverdecer de un olmo seco como trasunto metafórico del resurgir de la esperanza en una vida desilusionada, lo liberamos de toda referencia a la esfera de las necesidades sin dejar por ello de tratarlo como algo sensible y, de este modo, *jugamos* con él y lo constituimos en objeto bello, esto es, en apariencia libre. Esta emancipación de lo sensible de la forma de la necesidad se cumple plenamente en la obra de arte, en cuanto apariencia estética creada.

De este modo, las categorías de realidad y de apariencia estética remiten esas dos creaciones culturales que son la ciencia y el arte a ámbitos ontológicos diferentes. Pero, lejos de responder tal distinción al dualismo entre lo efectivo y lo ficticio, más bien apunta a la permanente dialéctica que se plantea en nuestra relación con el mundo fenoménico entre la seria sujeción a lo dado, conforme al principio de realidad, y la actividad que *aligera* lo sensible de esa constricción mediante su reorientación al goce estético: "La realidad de las cosas es obra de esas mismas cosas, pero la apariencia de las cosas es obra del hombre, y un ánimo que se deleita en la apariencia ya no halla más placer en lo que recibe, sino en lo que hace" (XXVI, 347). Ahora bien, desde el momento en que Schiller entiende esa actividad de la imaginación orientada a la creación de un *Estado* estético, sus efectos no pueden limitarse a un ámbito particular y separado de las constricciones de la realidad, sino que adquieren una dimensión emancipadora con respecto a esas mismas constricciones.²⁵ En consecuencia, la autonomía de la apariencia estética no debe entenderse como una vía de escape respecto de la realidad, sino más bien como un distanciamiento que permite adoptar frente a ésta una función crítica. Habermas ha señalado que en este punto Schiller se halla en las antípodas del programa de estetización de la existencia que habrían de propugnar más tarde surrealistas y dadaístas, pues no se trata de llevar a cabo una disolución del arte en la vida, sino de politizar el arte, convirtiéndolo en una fuerza transformadora del entendimiento intersubjetivo.²⁶

La necesidad de esa transformación surge en Schiller de la conciencia de la enajenación de la cultura moderna, en la cual "el placer se desvinculó del trabajo, el medio de su finalidad, el esfuerzo de la recompensa. Ligado eternamente a un único y minúsculo fragmento del todo, el hombre mismo evoluciona sólo como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, nunca desarrolla la armonía que lleva dentro de sí, y en lugar de imprimir a su naturaleza el carácter propio de su humanidad, el hombre se convierte en reflejo de su oficio, de su ciencia" (IV, 149). En esta denuncia de la enajenación real late, sin duda, eso que Taylor ha llamado la *reacción expresivista* que surge en Alemania a finales del XVIII en oposición a la corriente principal de la Ilustración, dominada por el utilitarismo en su ética, por el atomismo en su filosofía social, por la visión analítica del hombre en su antropología, y por una concepción instrumental de la política como administración social científica para reorganizar la sociedad y hacer felices a los hombres mediante la adaptación mutua perfecta.²⁷ Esa civilización ahoga la armonía que el hombre lleva dentro

²⁵ Herbert Marcuse ha rescatado el contenido político de la estética de Schiller del tratamiento bienpensante que la interpretación tradicional le había dado (cf. Id., *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 1981, cap. X).

²⁶ Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 66.

²⁷ Cf. Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, F.C.E., México, 1983, pp. 13-14.

de sí, impidiéndole desarrollar el carácter propio de su humanidad. Ahora bien, siendo así que esa armonía no es sino aquella que la belleza está llamada a lograr entre el impulso material y el impulso formal, y siendo así que, al hacer posible esa armonía, la belleza “debe revelarse como condición necesaria de la humanidad” (X, 191), no puede sorprender que Schiller le atribuya un papel decisivo en la configuración de una sociedad nueva, pues el resorte último que mueve la investigación estética de Schiller es la búsqueda de solución a un problema político: la liberación del hombre de una condición existencial inhumana. El objetivo de esa emancipación es el establecimiento de un ideal de sociedad en la cual las relaciones intersubjetivas estén regidas por el impulso de juego.²⁸ Tratemos ahora de proyectar la función mediadora que este impulso ejerce entre el impulso sensible y el racional, a fin de determinar el modelo de relaciones sociales que primarían en una sociedad libre.

Las relaciones sociales están dominadas por el impulso *sensible* cuando se hallan bajo el dominio de las leyes naturales, es decir, cuando la asociación de los individuos responde esencialmente a la satisfacción de sus inclinaciones y necesidades particulares, hallándose condicionada tal asociación por el antagonismo de esos intereses y sujeta a mecanismos de constricción social. En la sociedad regida por el principio de la necesidad, el hombre es sólo un medio para el hombre: un medio para obtener la satisfacción del propio interés, aunque ello sea a costa de impedir la satisfacción ajena. Schiller describe esta sociedad como un “estado dinámico de derechos en que el hombre se enfrenta a los otros hombres como una fuerza con otra fuerza” (XXVII, 375). En ese campo dinámico de fuerzas, cuyo antagonismo se resuelve por mecanismos puramente naturales, los individuos se ven privados de su carácter de sujetos, es decir, de verdadera autonomía y libertad.

Por el contrario, en una sociedad basada en el impulso *racional* las relaciones sociales se regirían por la ley moral del respeto a la dignidad humana que todo individuo encarna en cuanto ser racional. El hombre tendría la significación universal de un fin absoluto para el hombre, y los individuos obtendrían así el pleno reconocimiento mutuo de su igualdad en cuanto seres racionales. Esa igualdad resultante de la sujeción a la ley moral comportaría, sin embargo, una coacción de la razón sobre la sensibilidad. Ahora bien, como el hombre sólo puede alcanzar la plenitud de su humanidad mediante la satisfacción de la doble exigencia que le impone su naturaleza sensible-racional, una sociedad meramente racional no puede constituir tampoco a los ojos de Schiller un ideal de sociedad. Pues, si en el Estado de necesidad la universalidad es

²⁸ Una lectura de las *Cartas* de Schiller que sitúe su teoría estética en el marco de la preocupación política por transformar una sociedad enajenada en una sociedad libre, permite derivar del texto una respuesta crítica al jacobinismo político, a la vez que proporciona un ideal regulativo para la realización de ese proyecto de emancipación. En lo que respecta a lo primero, la reivindicación schilleriana del juego como símbolo del tipo de relaciones que debe regir en una sociedad libre, implica el rechazo de todo proyecto que pretenda lograr la emancipación mediante la subordinación de lo particular al derecho absoluto de lo universal, convirtiendo así la praxis revolucionaria en trasunto político de la violencia de la razón sobre lo sensible. Para Schiller, sólo es real aquella libertad que aparece y se sustancia en contenidos particulares, no oprimiendo la naturaleza, sino ennoblecéndola. En este sentido, su teoría del Estado estético como ideal de sociedad emancipada contiene una exigencia de reconciliación con la sensibilidad que suministra, al menos, un criterio negativo para rechazar cualquier programa político de emancipación que, en nombre de un ideal de la razón —la voluntad general, la soberanía popular, el socialismo, la abolición del Estado, etc.—, niegue el reconocimiento de la individualidad y el libre aprecio de la diferencia, en suma, el juego con la existencia.

sacrificada en beneficio del interés particular, “en el Estado ético de los deberes el hombre se opone a los demás esgrimiendo la majestad de la ley y encadenando su voluntad” (XVII, 375). Aquí es la individualidad la que es oprimida en nombre de la universalidad, en la medida en que una sociedad así descansa en “el sometimiento de la voluntad individual a la voluntad general” (*ib.*).

Frente a la unilateralidad del Estado de necesidad y del Estado moral, la idea de un Estado estético designa una forma de sociedad en que los seres humanos se relacionan entre sí “a la vez como individuos y... como representantes de la especie” (XXVII, 377), es decir, donde el reconocimiento de la universalidad de sus miembros no anula su singularidad como individuos. Esa mediación entre lo genérico del hombre y su individualidad concreta es la que se logra precisamente cuando las relaciones humanas están regidas por el impulso de juego, es decir, cuando nuestra relación con el otro está mediada, a la vez, por nuestra inclinación y por nuestro respeto. Como la unión de ambos en el impulso de juego es la conjunción de esas dos formas de coacción en un mismo objeto, esa conjunción nos libera de ambas constricciones. Es así como, “al jugar con nuestra inclinación y con nuestro respeto” (XIV, 277), cuando nos relacionamos con el otro no lo tratamos en vistas a cualquier propósito para el cual pueda servirnos de medio, pero tampoco como un fin en sí mismo, sino como un ser cuya individualidad merece nuestro aprecio desinteresado. Liberado a la vez de su relatividad instrumental y de su dignidad moral, el otro me aparece bajo el aspecto de la belleza, es decir, como un ser sensible —por tanto, dado en la experiencia— con el que no obstante me relaciono libremente —es decir, como si yo lo hubiese creado—. Se trata, pues, de un tipo de relación social configurada según el paradigma de la contemplación estética, cuya gratificación no se obtiene de la satisfacción de una necesidad ni del cumplimiento de un deber, sino del *reconocimiento* gratuito de una individualidad concreta.

En su examen crítico de la modernidad, Taylor señala como una de las consecuencias del individualismo moderno la preocupación por el reconocimiento como condición de la identidad social del individuo.²⁹ En las sociedades premodernas tal reconocimiento no se ponía en cuestión, por cuanto se derivaba de la posición social que el individuo ocupaba dentro de un orden jerárquico preestablecido. Pero, al derrumbarse ese marco de referencia, la identidad se problematizó como algo que el individuo había de construir en su interacción dialógica con los demás, pasando así a depender de un reconocimiento social que no estaba garantizado de antemano. El papel que en una sociedad jerárquica desempeñaba el concepto de honor como base del reconocimiento, pasó a desempeñarlo en la sociedad republicana la noción de dignidad, entendida en un sentido universalista e igualitario, es decir, como algo que todos comparten. De este modo, el ideal de autenticidad característico del individualismo moderno cristalizó, en la esfera pública de las relaciones sociales, en una política de reconocimiento *en un plano de igualdad*.

Ese principio igualitario cumple en nuestra cultura democrática la función de preservar las condiciones de la autorrealización individual, en la medida en que sitúa el límite de la propia realización personal en la salvaguarda de iguales oportunidades

²⁹ Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, cap. V.

para la realización de los demás,³⁰ con la consiguiente exigencia de reconocimiento igual para todas las diferencias. Taylor cuestiona con razón que dicho reconocimiento pueda basarse, como tienden a aceptar quienes están imbuidos de esta cultura de la igualdad, en una concepción procedimental de la justicia, pues sólo ésta puede fundamentar la igualdad de valor de las identidades diferentes en el *hecho* de la diferencia. Ahora bien, “el simple hecho de que las personas *elijan* diferentes formas de ser no les convierte en iguales; ni tampoco el hecho de que vayan a *encontrarse a sí mismos* en sexos, razas y culturas diferentes. La mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de esa igualdad de valor”.³¹ Frente a este igualitarismo formal que surge en la modernidad supeditado al principio individualista de la autorrealización, Taylor propone un reconocimiento de la igualdad de valor de las diferencias basado en un acuerdo fundamental sobre ciertas normas de valor que los individuos comparten en común más allá de lo que les distingue. Así, por ejemplo, si es posible reconocer como iguales a los individuos de diferentes sexos, razas o culturas, “no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia... son seres capaces de razón, de memoria, de amor o de reconocimiento dialógico”.³² Sólo si, además de compartir la creencia en el principio de igualdad, compartimos normas de valor sustantivas en que las identidades se demuestran iguales, podremos dar un significado a aquella creencia y lograr una comprensión de la igualdad. Pero establecer un horizonte de significación compartido exige trascender el enfoque individualista y plantear el ideal de autenticidad en el marco de una vida política participativa.

La posición de Taylor en este punto presenta, entre otros, el indudable atractivo de reducir el formalismo, al tratar de dar un contenido real al principio de la igualdad de valor. Pero es dudoso que por el procedimiento de buscar rasgos compartidos entre los individuos diferentes, pueda lograrse un reconocimiento real de sus diferencias. Un acuerdo sobre características comunes dotadas de un cierto valor puede dar un contenido sustantivo al reconocimiento de la *igualdad* de los individuos “por encima de la diferencia”, como el propio Taylor dice, pero no es capaz de fundar el reconocimiento de la *diferencia*, entendida, no como mero hecho de ser diferente —es decir, como diferencia abstracta e insignificante—, sino como diferencia con un contenido real. Lo que se requiere para ello es que esos rasgos compartidos sean reconocidos en sus diferentes plasmaciones individuales. Pero ello supone ir más allá del reconocimiento de la igualdad en la diferencia, para reconocer la diferencia en la igualdad; o bien, supone llevar el tema del reconocimiento al ámbito de la individualidad concreta.

Es ahí donde puede sernos de utilidad la apelación al concepto schilleriano del impulso de juego como principio regulativo del reconocimiento de la individualidad ajena en su peculiaridad. Hemos visto que, según Schiller, basar en el impulso sensible dicho reconocimiento implicaría dejarlo al arbitrio de las inclinaciones, lo que equivaldría a convertirlo en algo puramente contingente. Pero fundarlo en el impulso racional sólo puede garantizar una aceptación formal de la diferencia, basada en el respeto a lo que hay de universal en los individuos. Frente a ambos, el impulso de

³⁰ Este derecho universal a ser uno mismo es, según Taylor, “lo que subyace al relativismo blando como principio moral: nadie tiene derecho a criticar los valores de los demás” (*ibid.*, pp. 78-79).

³¹ *Ibid.*, p. 85.

³² *Ibid.*, p. 86.

juego funda la aceptación de las diferencias individuales sobre la base de la libertad –en tanto que no subordina tal aceptación a la contingencia de las inclinaciones naturales– y, al propio tiempo, en el contenido concreto de la individualidad. Si la actitud *ética* se muestra capaz de unir a los individuos en lo que comparten como seres genéricos, la actitud *estética* pretende hacernos capaces de “acoger fiel y verdaderamente una naturaleza ajena, de apropiarnos de situaciones extrañas, de hacer nuestros los sentimientos de los demás” (XIII, 219). Así pues, el tipo de reconocimiento de la diferencia que busca la actitud estética es aquel que produce una ampliación de lo que tienen de genérico los individuos, mediante el aprecio del modo singular en que ese ser genérico se plasma en ellos en tanto que individuos diferentes. De ese modo, la comunidad deja de desempeñar el papel de un *a priori* del reconocimiento –en tanto que mera comunidad abstracta–, y pasa a concebirse como algo a construir empíricamente –y por tanto, a reinventar constantemente– a partir del reconocimiento de sus diferencias individuales.

ENSAYOS SOBRE LIBERTAD Y NECESIDAD

Editores

JOSEP E. CORBÍ
CARLOS J. MOYA



La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada

Editores: JOSEP E. CORBÍ
CARLOS J. MOYA

Diseño gráfico: Pre-Textos (Servicios de Gestión Editorial)

1.ª edición: marzo de 1997

© Juan de Dios Bares Partal, Juan José Garrido Zaragoza, Joan B. Llinares, Maite Larrauri, Julián Marrades Millet, Carlos J. Moya, Daniel C. Dennet, David Pears, Josep E. Corbí, Josep L. Prades, Nicholas J. H. Dent, Juan José Acero, Camilo J. Cela Conde y Tobies Grimaltos

© De las traducciones: Josep E. Corbí, Manuel Bares Partal y Jordi Valor Abad

© De la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)
C./ Luis Santángel, 10
46005 Valencia

Editado en colaboración con el Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N. 84-8191-130-5
DEPÓSITO LEGAL: V. 1.099 - 1997

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1997

Presentación	
<i>Josep E. Corbí y Carlos J. Moya</i>	5
PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS	
El azar y la necesidad en la <i>Física</i> de Aristóteles	
<i>Juan de Dios Bares</i>	13
Libertad y necesidad en Agustín de Hipona	
<i>Juan José Garrido Zaragoza</i>	27
La “libertad” en el Humanismo renacentista y la Reforma	
<i>Joan B. Llinares</i>	45
Spinozismo	
<i>Maite Larrauri</i>	73
A partir de Schiller: naturaleza, juego y libertad	
<i>Julián Marrades Millet</i>	91
SEGUNDA PARTE: EL DEBATE CONTEMPORÁNEO	
Libertad y responsabilidad moral	
<i>Carlos J. Moya</i>	113
No podría haber actuado de otro modo, ¿y qué?	
<i>Daniel C. Dennett</i>	133
El anti-naturalismo en las teorías de la racionalidad y la responsabilidad	
<i>David Pears</i>	145
Incompatibilismo y necesidad contrafáctica	
<i>Josep E. Corbí y Josep L. Prades</i>	155
La responsabilidad de ser lo que se es	
<i>Nicholas J. H. Dent</i>	171

Mentes, máquinas e intencionalidad original: el argumento de Dennett <i>Juan José Acero</i>	187
La única cuestión seria es el suicidio: sobre el innatismo biológico en la primera sociobiología <i>Camilo J. Cela Conde</i>	207
Creencia, voluntad y justificación <i>Tobies Grimaltos</i>	221

*Se terminó de imprimir
en Artes Gráficas Soler, S. A.,
de la ciudad de Valencia,
el día 14 de marzo de 1997*