

2

La filosofía de la historia y el contexto de la educación estética

Manuel Ramos Valera

La obra de Schiller es el lugar de encuentro de muchas corrientes intelectuales del pensamiento europeo del siglo XVIII y comienzos del XIX que le ayudan a configurar una rica estructura conceptual desde la que acomete su reflexión filosófica y su labor creativa. En ella confluyen, por una parte, la visión armónica del cosmos de raíz leibniziana y shaftesburiana, el ideal rousseauiano de una vida natural unificada, el sentido de la pertenencia a una unidad social orgánica transmitido por Herder, y asimismo la concepción ilustrada procedente de Lessing que ve la historia como proceso de formación del género humano. Pero, por otra parte, también es manifiesta la concepción dualista que el encuentro con Kant le transmite de un hombre dividido entre las exigencias de su voluntad moral y las derivadas de la estructura de las necesidades sensibles, entre los mandatos de la razón y los impulsos de la sensibilidad, entre el ideal moral y las realidades histórico-políticas, a la que se une la visión paradójica, que le aportan los *Discursos* rousseauianos a la Academia de Dijon, de una civilización tensada por la contradicción entre el progreso material y la degradación moral, reforzada por la descripción nada idealizada que de la sociedad burguesa le aporta el filósofo y sociólogo escocés A. Ferguson¹, quien

1 A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, de 1767, traducido al alemán al año siguiente.

destaca el precio que el hombre civilizado tiene que pagar en términos de escisión, aislamiento y conflicto por la eficacia productiva del moderno sistema económico.

Toda su producción se hace eco de estas influencias, que cohabitan con el motivo original de su pensamiento, anterior en todo caso a su lectura de la *Crítica del Juicio* de I. Kant: la consideración del arte como instrumento de educación de la humanidad, que confiere a su filosofía de la historia su fisonomía más característica. Ya la encontramos de hecho en su poema *Los artistas* (1789) y de ella hace partícipe a su amigo Körner:

“el arte –le escribe en la carta en la que le envía el poema– constituye el lazo entre la sensibilidad y la espiritualidad y el contrapeso a la fuerza que atrae el hombre al planeta; ennoblece por una ilusión espiritual el mundo de los sentidos y, en contrapartida, empuja al espíritu hacia el mundo sensible”².

Schiller se ha ocupado de la historia de varias formas: como dramaturgo –*Don Carlos*, *Wallenstein*, *Guillermo Tell*–, como historiógrafo –*Historia de la insurrección de los Países Bajos* (1788), *Historia de la Guerra de los 30 años* (1791-3)– y finalmente como filósofo, en los textos *¿Qué significa y con qué fin se estudia historia universal?* (1789), *Algo sobre la primera sociedad humana* (1790), *Las legislaciones de Licurgo y Solón* (1790), las *Cartas al Príncipe Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg* (1793)³ y las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795).

A lo largo de estos últimos escritos, el pensamiento schilleriano describe una órbita fácilmente observable entre el primero de los citados, identificado claramente con los planteamientos ilustrados típicos, y los más tardíos, en los que la reflexión se ejercita sobre el telón de fondo del terror revolucionario y en los que se observa la recuperación y el fortalecimiento de ciertos motivos antiilustrados que constituyen de antiguo el suelo original de su pensamiento: la situación de caída

2 “Briefwechsel zwischen Schiller und Körner, Schiller a Körner, Weimar, 12 de enero de 1789”, Cotta, vol. II, p. 7.

3 Todos recogidos en J. C. F. SCHILLER, *Escritos de Filosofía de la Historia*, tr. de Lucía Camarena, Universidad de Murcia, Murcia, 1991. A partir de ahora citada con la abreviatura EFH.

del hombre, ahora identificable históricamente, la visión del mundo moderno como un mundo abandonado por los dioses, su contraste con el ideal de armonía que encarna Grecia y la consideración del arte como hábitat del ideal.

La evolución que experimenta Schiller durante la secuencia temporal que va de 1789 a 1795 le conduce, en efecto, a un paulatino descreimiento de su optimismo progresista, ligado a una creciente desconfianza en la política como instrumento idóneo del avance histórico humano, que culmina en las *Cartas al Príncipe F.C. von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg* (1793) y posteriormente en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795). Para ello la experiencia histórica tuvo que registrar las consecuencias más indeseables del régimen político salido de la Revolución francesa.

De hecho, la lección con la que comenzó su curso académico en la Universidad de Jena, *¿Qué significa y con qué fin se estudia historia universal?* (1789), está claramente imbuida del espíritu de la Ilustración y hace gala de un optimismo progresista no reeditado en obras posteriores.

Dirigido a un auditorio de jóvenes universitarios, su discurso presenta el concepto de *Historia universal* en el doble sentido que termina por adquirir en el siglo XVIII, a saber, el de narración, informe o conocimiento histórico y el de conexión de acontecimientos o historia sucedida. Schiller describe el oficio de historiador y ofrece sucintas pero valiosas reflexiones sobre la naturaleza del quehacer historiográfico, su objeto, el criterio de demarcación de lo que es o no relevante en la narración histórica, el problema de las fuentes, la metodología, el papel de la imaginación, la legitimidad y límites del uso de la analogía en este campo de estudio, etc., suficientes para justificar otro estudio.

Nuestro actual interés nos lleva a centrarnos sólo en las reflexiones que contiene sobre la naturaleza del proceso histórico humano en su totalidad, que permiten ubicarlo en el espacio de las filosofías de la historia de perfil ilustrado. A este respecto, el discurso presenta buen número de tópicos que caracterizan a la filosofía de la historia del siglo XVIII, que ya podemos identificar en Lessing y, desde luego, en Kant, quien a partir de comienzos de los años 90 se convierte en uno de los referentes centrales de su pensamiento.

En primer lugar, la disertación ve la historia como el espacio en el que tiene lugar la realización del destino humano, entendido como desarrollo y cumplimiento de todas sus fuerzas o como formación integral de todas sus potencialidades.

En segundo lugar, establece una estrecha vinculación entre ese destino y la solución del problema más importante al que la humanidad debe dar respuesta: el del orden universal, considerado como la más bella obra que puede realizar el espíritu humano.

En tercer lugar, afirma el carácter acumulativo de la experiencia histórica y presenta su decurso, en la línea inaugurada por la *Educación del género humano* (1780) de Lessing y continuada por el Fichte de las *Lecciones sobre el destino del sabio* (1794), como una gran cadena que conecta las etapas primitivas de la humanidad con las más recientes en un proceso unitario que tiene el atributo del progreso.

En cuarto lugar, presenta las típicas asociaciones ilustradas de primitivismo y barbarie y de modernidad e ilustración, manifiestas en el panorama que traza Schiller del camino recorrido por la humanidad desde las etapas infantiles –que califica de “tristes”, “vergonzantes”, “despreciables” incluso, en las que el hombre vivía sin conocimiento del vínculo del matrimonio y de la propiedad, sin orden, sin ley, entregado a la guerra, a la servidumbre, el despotismo y la superstición–, hasta la época actual, caracterizada por el dominio del hombre sobre la naturaleza, la satisfacción de todas sus necesidades gracias a la división de actividades y trabajos, la garantía de la propiedad, la recuperación, gracias a las leyes, de la igualdad perdida y el reconocimiento de la independencia civil para elegir el deber o la posición social dentro de la sociedad. Una época en la que se han roto las barreras que separaban a los hombres, Estados y naciones en un egoísmo hostil, gracias al lazo cosmopolita que los liga y a la enconada pero sana competencia internacional que vela por la paz. Schiller no duda por todo ello en calificar a su presente como “época de la razón” (EFH, p. 9), un gran paso en el ennoblecimiento de la humanidad.

En quinto lugar, contiene la apelación a una providencia que, en sintonía con los escritos kantianos de 1784, bajo las denominaciones de “mano sabia” (EFH, p. 6), “mano de la naturaleza”, “necesidad” o “delicado mecanismo” (EFH, p. 17), gobierna el proceso de cumplimiento

del destino humano, por encima de la voluntad y de la desordenada libertad de los individuos. La historia se convierte en teodicea o justificación de Dios, un recurso expresivo que sirve para destacar la idoneidad de la naturaleza para la realización del destino moral humano, una vez excluida de la historia toda intervención sobrenatural.

Finalmente, y en una visión histórica de clara naturaleza moral, encontramos la apelación al saber, al elemento práctico y a la responsabilidad humana como instancias propulsoras de ese progreso. Bien ilustrativa a este respecto es la distinción que Schiller hace entre “académico a sueldo” –expresión con la que se refiere al intelectual movido sólo por el sustento, el reconocimiento ajeno y los cargos honoríficos– y “mente filosófica”, comprometida con la promoción de la verdad, la eticidad y la libertad, modelo de intelectual y guía para las generaciones venideras. En este momento de su pensamiento, el mal queda reducido a la esfera de la responsabilidad personal y no se extiende al ámbito de las instituciones de la sociedad burguesa, algo que sí había hecho antes en obras dramáticas como *Los bandidos* (1782), donde resalta el conflicto entre las expectativas de libertad del hombre y las convenciones sociales.

Y, como colofón de toda esta tópica, la consideración de la instancia política, de las leyes y, en definitiva, del Estado –también en la línea kantiana– como condiciones de realización de todos los valores sobre los que se asienta la idea de humanidad. En este contexto hay que entender el esbozo del nuevo republicanismo que Schiller traza en su comparación de las legislaciones de Licurgo y Solón (1790) [EFH, pp. 59-90].

La política, como en Kant, todavía es vista con los mejores ojos y calificada como la más difícil e importante de todas las artes, pues convierte en tarea el logro de un “feliz equilibrio de todas las fuerzas sociales” (EFH, p. 72). Como el autor de *Teoría y práctica en derecho político* y de la *Paz perpetua*, Schiller también se niega a conceder a la política y al político una autonomía absoluta, de acuerdo con la cláusula republicana que expresa que el pueblo “es la fuente de la máxima autoridad” y el príncipe sólo “la criatura de la nación” (EFH, p. 73), afirmación que es electivamente afín con el principio moral de la autonomía de la voluntad y que tiene su traducción política en el principio de autodeterminación del ciudadano, “principio básico

sobre el cual deben descansar todos los Estados" (EFH, p. 86), dice textualmente Schiller. De ahí la atribución de una función meramente instrumental a la institución civil, a la que considera como un simple medio al servicio del verdadero fin incondicionado de la humanidad: "la formación de todas las fuerzas del hombre, el progreso" (EFH, p. 69). Su valor reside exclusivamente en que sea capaz de promover la realización de este fin y en ello reside el criterio para juzgar las constituciones políticas históricas, que serán dañinas, o cuanto menos superfluas, si impiden dicho progreso.

Hacia 1790 Schiller aún tiene fe en la traducción política del imperativo moral, en la capacidad de las instituciones políticas y del orden burgués para encarnar la racionalidad moral. Su desconfianza hacia la política no es mayor que la que tendrá Kant por la política *realista* del *moralista político*. Todavía cree en la posibilidad de realizar una política moral asentada sobre los principios de la libertad, independencia e igualdad civil de los ciudadanos.

Sin embargo, en 1793, tal y como atestiguan las *Cartas al Príncipe F.C. von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg* (EFH, pp. 91-148), un cambio importante se produce en lo que hasta entonces era un discurso optimista caracterizado por la fe en el progreso humano de la mano de la acción política. Ciertamente, el ideal político no es abandonado: la legislación política bajo el gobierno de la razón, el respeto a la humanidad y la consideración del hombre como fin en sí mismo, el imperio del derecho y la institución de la verdadera libertad política y civil como principio básico de la construcción del Estado (EFH, p. 100)⁴, siguen siendo el horizonte al que se dirige la humanidad, el único que se compadece con su dignidad. Todavía Schiller sigue valorando positivamente las fuerzas que, de acuerdo con su anterior dibujo de la época, nos han permitido pasar de "salvajes e insociables pobladores de cuevas a pensadores de ingenio y cultos hombres de mundo", a saber: la influencia constante del mejor pensamiento, los gérmenes de la verdad esparcida a través de los siglos, la rica acumulación de experiencias, la extensión del conocimiento del otro gracias a los lazos comerciales y al cosmopolitismo, hasta el punto de que nuestro autor dice poder atisbar la época en la que la filosofía "po-

4 Carta de 13 de Julio de 1793.

dría retomar la reconstrucción moral del mundo” y por fin “podría triunfar la luz sobre la oscuridad” (EFH, p. 101). Y todo ello sobre el escenario europeo del siglo XVIII.

La ocasión era la oportuna y, sin embargo, no se encontró al sujeto político adecuado. La oportunidad la brindó la Francia absolutista y el fracaso lo provocó la indignidad de una generación corrupta⁵, con la que, según Schiller, tuvo lugar una inversión diabólica del modelo iusnaturalista: el tránsito de un estado social positivo a un estado de naturaleza en el que la razón es la única y absoluta legisladora (EFH, p. 99) o, dicho de otra manera, la conversión del estado civil en un estado de naturaleza de facto bajo el imperio de la ley revolucionaria.

El concepto de *estado de naturaleza* sirve ahora a Schiller para describir el estado social salido de la revolución, un curioso estado de naturaleza regido por una razón finalmente convertida en su contraria. Y así la hipótesis, la saludable ficción del estado de naturaleza –situación de punto cero del derecho previa a la instauración social– ideada por la moderna ciencia política para avanzar en la fundación de un estado construido por la razón –estado civil o estado de derecho–, es convertida paradójicamente en criminal y regresivo término final de los procesos de modernización y racionalización, regresión que, según nuestro autor, ha llevado a Francia y a una considerable parte de Europa “a la barbarie y a la servidumbre”⁶.

Este acontecimiento liquida la esperanza schilleriana en la construcción moral del mundo por medios estrictamente políticos. Es decir, liquida la esperanza de que la *ratio* o la instancia política pueda realizar el ideal moral, en la medida en que ha terminado trasladando al nuevo orden todos los resortes del dogmatismo y la desigualdad

5 Ver también J. C. F. SCHILLER, “Sobre la educación estética del hombre”, en *Escritos sobre estética*, Tecnos, Madrid, 1991, V, p. 109.

6 “Una nación ingeniosa, valerosa, que ha sido contemplada mucho tiempo como modelo, ha empezado a abandonar violentamente su estado social positivo para retroceder hacia un estado de naturaleza en el que la razón es la única y absoluta soberana [...] El intento del pueblo francés de situarse en sus sagrados derechos humanos y conseguir una libertad política sólo ha puesto al día la incapacidad y la indignidad de éste, y no solamente ha involucionado a este pueblo desdichado, sino también con él a una considerable parte de Europa, y un siglo completo ha retrocedido a la barbarie y a la servidumbre.” (EFH, pp. 99 y 101).

presentes en el antiguo régimen, potenciándolos incluso mediante el uso exclusivo de la razón instrumental propia de una ilustración meramente teórica o del entendimiento, a la que Schiller no duda en calificar, en la línea de Rousseau, de “diabólica” (EFH, p. 102), esto es, de saber al servicio del mal.

El diagnóstico de la época presente –que Schiller terminará dibujando con negros trazos en la V de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*– pone de manifiesto la inexistencia de un sujeto político ante la situación propicia, pues el ciudadano real protagonista de la revolución es finalmente heredero de todos los mecanismos de desigualdad, opresión y degradación del Antiguo Régimen, su producto histórico. Por esta razón, si la búsqueda de dicho sujeto no ha de dejarse al azar o a la necesidad, habrá que producir al hombre que propicie la ocasión para la libertad, “se tendrá que empezar por crear ciudadanos para la constitución” (EFH, p. 104), lo cual sólo será posible, al entender de Schiller, mediante una reforma en la manera de pensar y en el carácter de los ciudadanos. Cualquier intento de hacer una constitución a partir de principios será siempre prematura, mientras el carácter de la humanidad no se levante nuevamente desde la “profunda caída” que caracteriza a la época actual, cuyo espíritu vacila entre la barbarie de las clases más bajas al aletargamiento y pereza de las clases elevadas.

La reforma social y moral de los hombres es ahora la preocupación que domina el pensamiento de Schiller e inspira el plan de sus *Cartas*, en especial las cartas II a IX: liberar la humanidad del yugo tiránico de la necesidad al que su decadencia lo ha esclavizado (carta II); destronar al gran ídolo del presente, la utilidad; hacer del hombre, hoy castrado, si no brutal y salvaje (carta V); un ser cuyo grado de civilización no excluya la energía y la virilidad (carta VI); y restablecer en él la armonía de sus tendencias contrarias que restituya a su naturaleza su original perfección. Esta intención de Schiller también lo es de Fichte, quien un año antes había pronunciado sus *Lecciones sobre el destino del sabio*, tan bien conocidas por nuestro autor. De acuerdo con Fichte sobre la decadencia de su época y sobre la necesidad de una regeneración moral, Schiller no admite, sin embargo, los medios que propone el creador de la Doctrina de la Ciencia. De ahí su combate contra el purismo racionalista en el que, a su entender, desemboca el

criticismo formalista de Kant en manos de su continuador. Modelar a los hombres, como se propone Fichte, a imagen del espíritu infinito, dar como tarea al Yo empírico, naturaleza al fin y al cabo, la realización del Yo puro, la unidad y la identidad absoluta, reconociendo que esta tarea no puede culminarse humanamente, parece a Schiller la más peligrosa de las quimeras: es querer a todo precio separar la forma de la materia, es arrumbar los derechos de la sensibilidad en provecho exclusivo de la pura razón.

Schiller quiere restablecer el equilibrio entre los dos elementos opuestos de la naturaleza humana que la filosofía trascendental sacrifica demasiado fácilmente el uno al otro, y demostrar que el ideal humano no comporta, como afirma Fichte, la entera subordinación de la sensibilidad a la razón, sino su concordancia, su equilibrio perfecto.

A este fin Schiller opone a la educación del hombre que propone Fichte y que hace del sabio, del filósofo, representante de la razón sobre la tierra, el educador nato del género humano, otra forma de cultura, la cultura estética. Schiller duda del valor educativo de la ciencia por sí sola, no cree que la razón abstracta sea suficiente por sí sola para realizar su propio ideal sin la ayuda del sentimiento, sin el auxilio de la vida. Para triunfar sobre las potencias con las que entra en conflicto, para hacerse eficaz en el mundo, la verdad debe hacerse a su vez fuerza, precisa del impulso, que es el gran motor de la naturaleza (carta VIII). Pues bien, dirá Schiller, lo que hace penetrar lo ideal en la materia, lo que le da vida, es el arte. Al aunar sentimiento y reflexión, el arte suministra el ejemplo vivo de la coincidencia posible de lo sensible y de lo inteligible; atestigua que el hombre, para ser espíritu, no tiene necesidad de escapar a la materia. De ahí la superioridad de su virtud educativa sobre la de la ciencia. Es el arte, y no la filosofía, el que puede salvar la humanidad.

La reforma necesaria será posibilitada por el aporte masivo de una nueva fuente de ennoblecimiento del carácter y de la forma de pensar de los ciudadanos no derivada del Estado y, por tanto, al margen de las deficiencias del mismo. En esto reside la virtualidad de la educación estética. Schiller está convencido de que la principal carencia de la época no es la del conocimiento de la verdad y del derecho, sino la de su capacidad para determinar la voluntad. Se precisa más calor que luz, más cultura estética que filosófica. Las artes de lo bello

y lo sublime, con su virtualidad para perfeccionar la capacidad del sentimiento, elevar el espíritu del disfrute de la materia hasta la complacencia en las meras formas y potenciar la autonomía de la acción, son para Schiller el instrumento más efectivo para la formación del carácter, al facilitar el ennoblecimiento de los sentimientos y la purificación moral de la voluntad, rasgos de los que, a su entender, carecía el sujeto histórico revolucionario.

El fin final continúa siendo el mismo: la formación integral del individuo, el cumplimiento de su destino moral y la solución del problema del orden del mundo. Pero la instancia instrumental o mediadora entre el ser y el deber ser, entre la facticidad y el ideal, ya no reside en la esfera política. El lugar es ocupado ahora por la educación o cultura estética, que es la encargada de procurar el sujeto histórico adecuado que permita el avance de la humanidad, una vez descubierto que ya no hay dioses y, ante todo, que no hay un sujeto moral pleno.

El fracaso de la política revolucionaria reafirmaba, pues, a Schiller en su viejas ideas de la necesaria reforma del carácter para cualquier progreso humano y del papel central que el arte puede desempeñar en la creación del nuevo ciudadano. El argumento schilleriano que defiende el poder taumatúrgico del arte es claro y se hace explícito ya en el plan de su inconcluso *Kallias, Diálogo sobre la belleza* (1793), ahora sí conocida la tercera *Crítica* kantiana.

Schiller define la belleza como libertad en la aparición, en la exposición o en el fenómeno. Juzgamos bello a un objeto que se muestra en el mundo sensible determinado meramente por sí mismo y lo enjuicamos como un *análogo* de la determinación pura de la voluntad, esto es, de la voluntad libre. Como un *análogo*, decimos, porque en la belleza la autodeterminación de lo sensible es determinación natural pura, mientras que en la moralidad la autodeterminación libre, aquella que concierne propiamente a un ser racional, es determinación racional pura⁷.

Un objeto bello se muestra en el mundo sensible determinado meramente por sí mismo, se expone a los sentidos de manera tal que no

7 J. C. F. SCHILLER, "Calias o sobre la belleza", en *Escritos sobre estética*, cit., pp. 16, 17, 21. A partir de ahora citada con la abreviatura CA.

percibimos en él el influjo de la materia o de un fin, pues esto último anunciaría coacción. Materia y forma en él se penetran una a otra, se determinan recíprocamente, hasta tal punto de que la expresión de su mutua imbricación en el objeto parece espontánea. Por eso es determinación por naturaleza pura (CA, p. 21).

El hombre, por su parte, también puede ser una obra de arte, un ser bello, si la relación entre su dimensión sensible y su dimensión racional, su impulso a la materia y su impulso a la forma, se armonizaran en la totalidad única de un carácter. El hombre tiene además la ventaja de que las dos dimensiones a armonizar se encuentra en él, pues ambas son las condiciones trascendentales de la humanidad. La naturaleza humana, a diferencia de la naturaleza pura y simple, es a la vez fenoménica y espiritual; pertenece al mundo de los sentidos pero es también la sede de la libertad. En el hombre, por tanto, la libertad deja de ser una pura apariencia y puede, sin contradicción, expresarse en el seno de la naturaleza. Esta expresión de la libertad en la naturaleza sensible del hombre constituye en él la belleza, diferente de la belleza arquitectónica, de la belleza de estructura, una belleza que es el reflejo, a través del cuerpo, de nuestra esencia espiritual, de nuestra personalidad. La plasticidad del cuerpo bajo la acción de la libertad sustrae una parte de sus manifestaciones en el mundo sensible a los efectos de la necesidad natural; ella se traduce en actos voluntarios, pero también en movimientos involuntarios e inconscientes, a través de los sentimientos que escapan a nuestra deliberación. Este estado es el que llamará en un escrito posterior estado de gracia⁸. La gracia atestigua así la acción directa e inmediata del espíritu sobre el cuerpo; atestigua que existe en la naturaleza misma una esfera donde lo sobrenatural ejerce su imperio, sin que por lo demás reciba de ella el

8 Para Schiller, es *sublime* el alma que se libera de la sensibilidad contraria a la razón. Es *bella* el alma en la que la sensibilidad se halla tan educada por la voluntad que se ajusta espontáneamente a la razón y casi precede a la voluntad en querer el bien. El *alma sublime* tiene su expresión sensible en la *dignidad*, el *alma bella* en la *gracia*. El ideal del hombre es, por ello, conseguir un alma "bella", que no necesita ser sublime para ser buena, sino que es buena por el simple hecho de ser bella. De aquí se deduce que, para Schiller, el ideal ético sólo puede presentarse como ideal estético y que éste por serlo es directamente ético. Cf. J. C. F. SCHILLER, *Sobre gracia y dignidad*, 1793.

menor ataque el determinismo de las leyes naturales que él se limita a poner bajo sus fines:

“Una acción moral sería una acción bella sólo cuando presentara el aspecto de un efecto de la naturaleza resultante por sí mismo. En una palabra: una acción libre es una acción bella si la autonomía del ánimo y la autonomía de la aparición coinciden.

Por esta razón el máximo de perfección del carácter de un hombre es la belleza moral, que hace su entrada sólo cuando para él el deber se ha convertido en naturaleza.

Una acción moral nunca puede ser bella si estamos mirando la operación a través de la cual se hace angustiosa para la sensibilidad. En lo moral, nuestra naturaleza sensible tiene que aparecer, pues, libre, aunque no lo sea efectivamente y esto ha de producirse ante nuestros ojos como si la naturaleza no hiciera sino llevar a cabo el encargo de nuestros instintos [...].” (CA, p. 30-1)

Con este planteamiento Schiller pretende haber superado a Kant, y de camino a Fichte, en un doble aspecto. Por una parte, al ofrecer la prueba de la objetividad de lo bello y despojar al gusto de ese carácter empírico que la *Crítica del Juicio* kantiana considera inevitable. Por otra, al salvar la antinomia entre naturaleza y libertad que, a su entender, impide la síntesis real de las dimensiones sensible e inteligible del ser humano, por hacer de la legislación moral algo externo y coactivo para el hombre, e impide así la armonía entre sus facultades, la concordancia entre el principio espiritual y el principio de la sensibilidad, entre la razón y la inclinación. Esta concordancia es la que hace posible el entusiasmo, el único que hace triunfar el ideal, lo que resultaría imposible si hubiera que concebir la naturaleza sensible como siempre oprimida por la moralidad. Esto es justamente lo que, al entender de Schiller, procura la belleza. De ahí el papel demiúrgico del arte. Es cierto que la cultura estética nunca podrá suplantar a la moral, pero sí potenciarla. Si la inmoralidad surge de la colisión del bien con lo agradable o del deseo con la razón, y tiene su origen en la pujanza del impulso sensible y en la consiguiente debilidad de la fuerza de la voluntad moral, la moralidad puede ser promovida mediante el debilitamiento de las pulsiones naturales sensibles, el fortalecimiento de la razón y su consiguiente dominio sobre aquéllas. Esto es justamente lo que nos ofrece la cultura estética.

“El gusto exige medida y dignidad”, dice Schiller, detesta “lo burdo, duro y violento” y tiene inclinación por todo lo que se une de forma armoniosa y fácil (EFH, pp. 138-9). El “buen tono”, ley estética propia de todo ser civilizado, exige escuchar a la razón incluso “en la tormenta de las sensaciones y limitar la exteriorización de los afectos, proporcionando un grado de dominio sobre ellos gracias a un acto de independencia de la voluntad” (EFH, p. 139), que es electivamente afín con la autodeterminación moral de la voluntad, sólo que procurado “por sentimientos y no a través de leyes” (EFH, p. 141), como requiere la moral. La victoria sobre la violencia ciega de los afectos y sobre la ruda naturaleza que procura el gusto –“primer guerrero que se presenta en un espíritu estéticamente refinado” (EFH, p. 139)–, no es ciertamente un acto moral, y la independencia que por su mediación gana la voluntad no es una libertad moral. Pero, al entender de Schiller, mucho se gana con esa interferencia del gusto en las operaciones de la voluntad: las inclinaciones que de forma tan constante se oponen a la práctica del bien son expulsadas del ánimo, implantando en su lugar disposiciones “más nobles y suaves que se relacionan con el orden, la armonía y lo sublime” que, aunque ellas mismas no son virtudes, son afines a éstas.

Por eso Schiller puede ofrecer una tipología espiritual de la que se sirve para realizar una suerte de fenomenología de la conciencia que, situada en una escala progresiva, recoge las etapas ideales que debe atravesar la humanidad para realizar su destino.

Entre los espíritus toscos –a los que falta la formación moral y la estética, y a los que el deseo suministra la única ley de sus acciones– y los espíritus morales que carecen de formación estética y que actúan por respeto exclusivo a la ley moral que suministra la razón, Schiller sitúa a los espíritus estéticos, que disponen de una *instancia* más, que muchas veces sustituye a la virtud donde ésta falta y la hace más fácil donde ya existe. Esa instancia es el gusto (EFH, p. 138). El gusto es el rasgo que caracteriza a la humanidad que ocupa la etapa intermedia en esa escala ideal progresiva de realización de su destino, entre la que ocupa el hombre que no es más que una fuerza pasiva y aquella en la que se eleva a la libertad de los espíritus libres (EFH, pp. 124-5), entre el hombre meramente sensible y el plenamente moralizado.

El gusto es el rasgo del hombre contemplativo, y a este respecto, en una descripción claramente deudora tanto del Kant de *Comienzo presunto de la historia humana* como del de la *Crítica del Juicio* en lo relativo al carácter desinteresado del disfrute estético, Schiller habla de la contemplación como de la primera relación libre del ser humano hacia la naturaleza que le rodea. Si la necesidad persigue a su objeto, la contemplación lo aleja, si el deseo lo destruye, la contemplación ni lo toca. El simple hombre natural, el hombre de la necesidad, busca la posesión del goce directo, el hombre de gusto se deleita en su simple visión, la sola contemplación le basta: del objeto mismo no quiere nada, permanece indiferente frente a su existencia (EFH, p. 124). Al igual que en Kant, pues, la contemplación estética dirige al objeto una mirada no dominadora, no posesiva, deja al objeto en libertad, en la libertad de su manifestación. Pero eso definitivamente es hacer del objeto de contemplación algo distinto de un simple medio. Una mirada que, trasladada al espacio de la intersubjetividad, ha de enseñarnos a mirar al otro como fin en sí mismo, que es en lo que finalmente se traduce el mandato moral del imperativo categórico kantiano. De ahí la afinidad entre estética y ética, y de ahí también la capacidad de aquélla para potenciar la emergencia de la moral.

Pero con ello no parece que hayamos avanzado más allá de Kant, cuyo pensamiento quiere Schiller completar o superar. También el maestro de Königsberg había señalado las dificultades de la realización del destino moral humano, incluso las de una justa constitución política; también había insistido en el notable papel que en nuestro mundo civilizado desempeñan el gusto, el tacto social y la cortesía, a los que llega a calificar de “moralidad exterior”: dulcificar las costumbres nunca hace daño y, en todo caso, es el sincero homenaje a la virtud, aunque no sea ella misma.

Parece, pues, que tenemos las mismas armas que ya teníamos en Kant, pero ahora con la creencia en su virtualidad casi exclusiva para operar la reforma del modo de pensar o del carácter, en la que finalmente se confía el cumplimiento del destino moral humano, esto es, del progreso, a una condición meramente subjetiva:

“Cualquier reforma que deba tener firmeza debe salir de la forma de pensar [...]. Solamente el carácter de los ciudadanos crea y

mantiene al Estado y posibilita la libertad política y civil. Ya que si la sabiduría misma descendiera en persona desde el Olimpo y pusiera en vigor la constitución más perfecta, debería ceder a las personas su ejecución [...]. Afirmando que considero prematuro cada intento de hacer una constitución de Estado a partir de principios [...] mientras el carácter de la humanidad no sea elevado otra vez desde su profunda caída [...]. Entonces, se tendrá que empezar a crear ciudadanos para la constitución, antes de que se pueda dar a los ciudadanos una constitución." (EFH, pp. 103-4).

Pero Kant iba a dejar bien patente la dificultad de esa concepción del progreso que hace de la mejora *óntica* de los seres humanos la única condición de este último. *El conflicto de las facultades* (1798) apunta, más que a una posibilidad meramente subjetiva basada en la reforma del carácter, a una solución institucional: fortalecimiento de la sociedad civil, ilustración jurídico-política de las instituciones estatales, extensión cosmopolita del ideal republicano a partir del desarrollo de las relaciones económicas y comerciales internacionales. Y todo ello con la clara conciencia –por llamarla así, finitista– de que la órbita que puede describir el progreso humano no puede ser más que asintótica. Al carecer del carácter mítico que en muchos momentos manifiesta el ideal clásico schilleriano: detenido, plétórico, platónico, el kantiano es siempre una instancia que se deja encarnar en la realidad sólo de forma incompleta y por ello su realización, nunca plena, requiere aportes renovados de energías, personales también, pero fundamentalmente institucionales.

El parágrafo 9 de la segunda parte del escrito antes citado recoge muy claramente lo que Kant entiende por progreso moral de la humanidad, que no hay que entender como aumento de la cantidad de moralidad en la intención de los hombres, pues éstos siempre han sido esencialmente los mismos por lo que se refiere a su dotación moral, sino como aumento de las acciones e instituciones que ellos por distintas causas y razones generan y que finalmente son afines a la *ratio* moral. En ese texto se condensa, por otra parte, el programa político del sabio de Königsberg:

“No una cantidad siempre creciente de la moralidad de la intención, sino un aumento de los efectos de la legalidad de sus actos conformes al deber, cualquiera sea la razón que los determine;

es decir, que en las buenas acciones de los hombres, que cada vez serán más numerosas y mejores, por consiguiente en los fenómenos de la condición moral del género humano, es donde se debe ver el rendimiento (el resultado) del esfuerzo del género humano hacia lo mejor [...].

“Poco a poco los poderosos emplearán menos violencia, habrá más obediencia con respecto a las leyes. Habrá más beneficencia, menos discordia en los procesos, más seguridad en la palabra dada, etc., en la comunidad, ya sea por el amor al honor, ya sea por el interés personal bien entendido, y esto se extenderá finalmente también a los pueblos en sus relaciones exteriores, hasta la sociedad cosmopolita, sin que por eso tenga que aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano: para lo cual, en efecto, sería necesario una especie de nueva creación⁹ (una influencia sobrenatural). Pues tampoco debemos prometernos demasiado de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no incurrir, con razón, en la burla del político, que con gusto tomaría esta esperanza como fantasía de un cerebro exaltado.”¹⁰

Kant es un pesimista antropológico, pero también es un optimista histórico que finalmente confía en la idoneidad del conjunto de las disposiciones humanas, también en la disposición técnica y pragmática, para la acción moral. Sabe que la política no hará mejores a los hombres, coincidiendo en esto con Schiller, pero tampoco se requiere hombres mejores o una mejora óptica capaz de producir una naturaleza humana más adecuada a la moral. Si el progreso moral y humano dependiese de ello, habríamos de perder la esperanza. Nos basta con unas instituciones cimentadas sobre el derecho, que hagan respetar por coacción lo que debería hacerse por moralidad. Sólo de un aumento en la legalidad de las acciones de los hombres y de las

9 Esto es, sin embargo, lo que espera Schiller, quien llega a considerar por esta razón a la belleza como nuestra segunda creadora: “Así, pues, no es una metáfora poética, sino una verdad filosófica el decir que la belleza es nuestra segunda creadora. Porque si bien es cierto que la belleza se limita a hacer posible en nosotros la humanidad, dejando a nuestra voluntad libre el poder de realizarla, en esto se parece a nuestra originaria creadora, la naturaleza, que también se limitó a darnos la facultad de ser hombres, abandonando el uso de ella a la determinación de nuestra voluntad propia.” (J. C. F. SCHILLER, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, cit., carta XXI, p. 177).

10 I. KANT, *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 1963, pp. 117-8.

instituciones, más que de la reforma del carácter individual, hemos de esperar el progreso del género humano hacia lo mejor.

Finalmente, pues, el principio que dirige su pensamiento práctico, político e histórico es el principio de esperanza basado en la creencia en el carácter inextirpable de la dimensión nouménica en cada hombre, esto es, en la inextinguible disposición moral, por muy oculta que yazca en el corazón de los hombres. La prueba de su existencia lo ofrece la misma experiencia histórica: sin olvidar el fenómeno de la Revolución francesa como signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico, de la existencia de la disposición moral y, por tanto, de la posibilidad misma del progreso del género humano hacia lo mejor, Kant abunda en el hecho de que, a pesar de las maldades, la violencia y la degradación, los poderosos han sido incapaces de desterrar la palabra *derecho*. Es lo que dice unos años antes del texto sobre el progreso incluido en *El conflicto de las Facultades* (1798), en el segundo artículo definitivo para la *Paz perpetua* (1795):

“teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos [...] es de admirar ciertamente que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra [...]. Este homenaje que todos los Estados tributan al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no se puede negar) y a esperar esto mismo de los otros [...]”¹¹

El pensamiento de Schiller, por su parte, consciente o inconscientemente, aboca a un cierto pesimismo histórico. Ante un ideal tan asentado en su pensamiento, que ve en Grecia el último ejemplo histórico de una vida pletórica no escindida. Ante la forma mítica con que viste este ideal, la realidad histórica concreta sólo puede mostrar una apariencia degradada. La unión de la utopía restauradora del ideal en conjunción con la insistencia en la resolución de los males del mundo en la plenitud del tiempo, heredada de la teología pietista, le hace ver en la Revolución francesa la ocasión propicia, la decisiva. De ahí que su fracaso sea percibido por nuestro autor

11 I. KANT, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 22-3.

como resultado de una degradación humana consumada. Hijo de la realidad que había que transformar, el sujeto histórico revolucionario sólo podía reproducir los mecanismos de violencia que conocía y que lo habían constituido. Por eso el orden burgués finalmente sólo podía reproducir las taras del orden feudal.

Si el auténtico Estado republicano –el que más se compadece con el ideal político– ha de tener existencia algún día, se precisa un nuevo sujeto, un nuevo ciudadano adecuado a la constitución, un nuevo hombre, un nuevo nacimiento. Al arte encomienda Schiller la nueva creación del mundo, la construcción del nuevo orden, de la nueva armonía. Y el artista, que conserva la memoria o la intuición del ideal, es su *demiurgo*.

Aun haciendo de la política moral la condición trascendental del progreso humano, Kant mostraba la dificultad esencial de todo ejercicio político, el de tener que ser realizado justamente por hombres, de los que decía que estaban constituidos de una madera tan rugosa que finalmente no podía resultar de ella nada completamente *derecho*. La política necesita de hombres y el Estado también necesita de un jefe supremo que, no obstante, sigue siendo un hombre. De ahí que el problema de la construcción política de un Estado auténticamente republicano o democrático sea también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana. Esa tarea, en Schiller, se encomienda al artista, un hombre también al fin y al cabo.