



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



LA BELLEZA EN EL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA EN

FRIEDRICH SCHILLER



TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRÍA EN ESTÉTICA Y ARTE

QUE PRESENTA

Ana Luisa Oropeza Barbosa

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Alberto José Luis Carillo Canán

ASESORES

Dr. Ramón Patiño Espino

Dr. Gerardo De la Fuente Lora

Puebla, Puebla, junio de 2025

Agradecimientos

En primer lugar, quiero expresar mi profundo agradecimiento a mi madre, Rosa Silvia Barbosa Villagómez. Sin ella, no habría vida, ni habría nada.

A mi padre, Antonio Oropeza Hernández, quien, aunque ya no está físicamente entre nosotros, siempre estará presente en cada paso que doy.

A mis hijos, Juan Carlos y Alan Reynoso Oropeza: gracias por acompañarme en este camino. Para mí, el estudio ha sido una fuente profunda de felicidad, pero no espero que lo sea necesariamente para ustedes. Solo deseo que sigan disfrutando de la libertad y el valor con los que ya han sabido llenar de alegría sus vidas.

Agradezco profundamente a cada uno de mis maestros por su guía, su compromiso y la riqueza de su enseñanza a lo largo de este trayecto formativo en la Maestría en Estética y Arte. Su pasión por educar y fomentar la reflexión crítica ha dejado una huella invaluable en mi desarrollo académico y personal.

Gracias a:

Adriana Guadalupe Alonso Rivera

Alberto J. L. Carrillo Canán

Gerardo De la Fuente Lora

José Ramón Fabelo Corzo

Isabel Fraile Martín

Jesús Márquez Carrillo

Ramón Patiño Espino

Amanda Rosa Pérez Morales

Víctor Gerardo Rivas López

Miguel Ángel Rosas Rivera

María Luisa Solís Zepeda

A todos ustedes, mi más sincero reconocimiento.

A cada uno de mis compañeros de maestría —Ariel, Ana Lucía, Juan Leonardo, Juan, Pedro Jesús, Julieta, Armando, Evaluna, Nairin, Sara Lucía, César y Kenia— gracias por su presencia constante, por su entrega y por su generosidad. Verlos cada día dando lo mejor de sí mismos fue una fuente de inspiración profunda que me impulsó a seguir adelante. Este logro también es reflejo del camino que recorrimos juntos, de todo lo que aprendimos, compartimos y superamos como grupo.

Gracias a todos los que, de una u otra forma, formaron parte de este camino. Este logro no es solo mío, sino también de quienes me acompañaron con amor, paciencia, inspiración y confianza.

Resumen

El trabajo parte de una preocupación concreta: el fracaso del sistema educativo formal, particularmente en contextos de vulnerabilidad, donde la formación humana se ve reducida a criterios utilitarios, técnicos o meramente productivos. De lo anterior, surge la necesidad de buscar una alternativa formativa. Esta búsqueda llevó a interrogar la propuesta estética de Friedrich Schiller. El objetivo del trabajo fue comprender la idea de belleza en el concepto de naturaleza humana en Friedrich Schiller, a partir de la lectura hermenéutica de su obra *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795). El trabajo adoptó una metodología hermenéutica, que permitió una lectura interpretativa del texto y un desarrollo en cuatro etapas: análisis del contexto histórico-filosófico en que surgen las *Cartas*; reconstrucción del concepto de belleza propuesto por Schiller; examen de su concepción de naturaleza humana; y, finalmente, articulación entre belleza y naturaleza humana como camino hacia la libertad. El estudio muestra que la estética, en Schiller, no es ajena a la ética ni a la política, sino que las precede como condición formativa. La belleza es un principio educativo que permite al hombre reencontrar su unidad perdida y, desde ahí, transformarse a sí mismo. En este sentido, para repensar la educación contemporánea, más allá del rendimiento y la utilidad, Schiller ofrece la vía estética.

Índice

Introducción general.....	1
Capítulo I. Sobre la cuestión estética en Schiller	5
Introducción	5
Revolución y Terror	8
Misericordia política.....	17
División de las potencias del alma	23
Conclusión.....	29
Capítulo II. De la belleza.....	32
Introducción	32
Según la experiencia	35
Según la razón.....	44
Necesidad y libertad.....	51
Conclusión.....	56
Capítulo III. Sobre la naturaleza humana.....	59
Introducción	59
La naturaleza en el hombre	62
El hombre en la naturaleza	69
Naturaleza como fundamento de libertad.....	76
Conclusión.....	80
Capítulo IV. De la belleza en el concepto de naturaleza humana en Schiller	82
Introducción	82
Facultades e impulsos. Sobre sus límites, confusiones y extravíos.....	85
Belleza e impulso de juego. De la superación de los extravíos.....	97
Belleza como condición de libertad. Sobre el camino hacia la destinación del hombre	104
Conclusión.....	107
Conclusión general.....	110
Bibliografía	113

Introducción general

Como profesional comprometida con la educación de personas en condiciones de vulnerabilidad, he constatado las múltiples deficiencias del sistema educativo formal, cuyas limitaciones estructurales, metodológicas y humanas no solo obstaculizan el acceso al conocimiento, sino que reducen al sujeto a una función, a una utilidad o a un número. Desde el trabajo realizado en mi fundación, orientada a ofrecer alternativas educativas a poblaciones excluidas, he observado cómo el discurso pedagógico dominante tiende a reproducir un modelo instrumental de formación que prioriza el rendimiento, la disciplina o la productividad, sin atender a la formación integral del ser humano. Esta constatación me llevó a buscar una reflexión más profunda sobre el sentido de la educación y sobre el lugar que aún puede ocupar la belleza –no como ornamento, sino como principio formativo- en el desarrollo de la persona. Fue en ese camino donde encontré en Friedrich Schiller no solo un interlocutor histórico, sino un pensador vigente, capaz de ofrecer una respuesta filosófica a los retos educativos contemporáneos. Sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, escritas en un tiempo de profunda crisis política y cultural, ofrecen una vía alterna para pensar la educación más allá de la razón utilitaria, la fragmentación del saber y la violencia de los sistemas que subordinan al individuo a fines externos. Schiller parte de un diagnóstico radical: que ningún sistema político será justo si el hombre no ha sido antes formado en su interior. Esa formación solo puede lograrse por medio de una educación estética que armonice las facultades humanas y permita la realización de la libertad.

Por ello, este trabajo tiene como objetivo general comprender la idea de belleza en el concepto de naturaleza humana desarrollado por Friedrich Schiller. Para ello, se parte del estudio de una de sus obras fundamentales: *Cartas sobre la educación estética del hombre*

(1795), texto en el que el autor, en el contexto de una profunda crisis cultural y política, reflexiona sobre las condiciones que permitan no solo transformar al Estado, sino – principalmente- transformar al hombre más allá de los modelos racionalistas, utilitarios y autoritarios de su tiempo.

El estudio se estructura en torno a tres objetivos específicos: comprender el contexto histórico y filosófico en el que surgen las reflexiones estéticas de Schiller, particularmente marcadas por los acontecimientos de la Revolución Francesa; examinar su idea de belleza, en tanto no sólo experiencia sensible sino también forma que permite el ejercicio de la libertad; y analizar cómo esta noción de belleza se entrelaza con su concepción de naturaleza humana, a la que Schiller concibe como una unidad originaria desgarrada por las tensiones entre impulso sensible e impulso formal.

El texto trabajado –las *Cartas*- permite reconstruir no sólo la respuesta filosófica de Schiller a la crisis de su tiempo, sino también su propuesta de una vía estética para la educación del hombre moderno. Si bien su pensamiento se presenta así como una alternativa a los modelos políticos y racionalistas que, en nombre del progreso o la virtud, sacrifican la integridad del ser humano, este trabajo no profundiza en la vertiente política del trabajo de Schiller. En este sentido, el trabajo ahonda en una reflexión sobre la belleza y sobre cómo Schiller la considera parte de su concepto de hombre. Para este trabajo, entonces, es la estética –y no la política- lo que ocupa un lugar preponderante.

Metodológicamente, se adoptó una lectura hermenéutica, entendida como un trabajo de interpretación que busca no sólo comprender el contenido explícito del texto, sino también reconstruir su arquitectura interna, sus silencios y tensiones. Esta lectura se llevó a cabo en cuatro etapas: primero, se atendió al contexto en el que Schiller redactó las cartas y a sus

textos previos que anticipan su preocupación por la historia, la belleza y la libertad; en segundo lugar, se analizaron las nociones de belleza que Schiller crítica, para posteriormente desglosar su concepto de belleza; en tercer lugar, y con un tratamiento similar, se descomponen las ideas que Schiller tiene de la naturaleza, del hombre y de la naturaleza humana. Finalmente, se recuperan sus ideas sobre el papel que la belleza cumple al armonizar las facultades y los impulsos que componen la naturaleza humana. En cada etapa, se recuperan las tensiones críticas que atraviesan las propias cartas, en particular el diálogo implícito de Schiller con la Revolución Francesa, el legado griego, y con el racionalismo.

En este sentido, la adopción de un enfoque hermenéutico resulta no solo adecuada, sino necesaria. El pensamiento de Schiller, articulado en un lenguaje filosófico-literario, cargado de referencias históricas, culturales y clásicas, requiere de una lectura que no se limite a la decodificación del contenido, sino que busque comprender la arquitectura profunda del texto: sus tensiones internas, sus silencios, su diálogo implícito con su tiempo y con el nuestro.

El método hermenéutico permite así recuperar la riqueza conceptual de las *Cartas* y reconstruir la lógica que articula en ellas su propuesta sobre la belleza, el hombre y la libertad. Justamente por esta vía, la tesis que aquí se desarrolla —comprender la idea de belleza en el concepto de naturaleza humana en Schiller— cobra relevancia no solo en el campo de la estética filosófica, sino también en el ámbito de la educación, al mostrar cómo la formación del hombre no puede ser pensada desde una lógica de la utilidad o del deber, sino desde una lógica de la creación, del juego y de la armonía. Este trabajo busca entonces, a través de Schiller, aportar una perspectiva crítica que permita imaginar la educación como una experiencia estética capaz de reconciliar al hombre consigo mismo y con el mundo.

Al buscar comprender cómo la belleza opera como mediación entre el hombre físico y el hombre moral, este trabajo se propone también contribuir a una lectura actual de Schiller, situada en el campo contemporáneo de la estética filosófica, donde su pensamiento sigue ofreciendo claves valiosas para pensar la educación estética, la libertad y la creación más allá de los límites impuestos por la razón instrumental o la experiencia fragmentada.

Capítulo I. Sobre la cuestión estética en Schiller

Introducción

Friedrich Schiller, el literato, ¿confió en la Revolución Francesa, al menos durante sus primeros acontecimientos, como lo hicieron algunos de sus contemporáneos? Según su correspondencia, su entusiasmo parece extinguirse en 1793; un entusiasmo que abarca hitos como la reunión de los Estados Generales, la proclamación de la Asamblea Nacional, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la marcha sobre Versalles, la toma de la Bastilla en 1789, y finalmente el inicio del Terror. En aquellos días iniciales, marcados por el fervor de libertad, ¿vislumbró Schiller la promesa de una nueva humanidad?

¿El Terror –ese estado de violencia que en la revolución tuvo lugar entre 1793 y 1794- llevó a Schiller a replantearse su posición inicial respecto a la Revolución Francesa? ¿Cuáles fueron los límites que la guillotina, convertida en instrumento de justicia, le reveló de la libertad revolucionaria? ¿Es posible que Schiller haya comprendido entonces que ni la arbitrariedad de las pasiones ni una razón desligada de lo sensible podían fundar una humanidad libre? ¿Fue en este contexto –como lo veré en su trabajo y en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*- donde comenzó a concebir la necesidad de un estado, de un carácter intermedio que permitiera a los hombres transitar entre sus sentidos y su razón sin renunciar a ninguno de ellos?

De algo puedo estar segura, Schiller, pedagogo y político, escribió sus *Cartas* en el contexto de la Revolución Francesa y en ellas propuso a la belleza como condición de ese carácter intermedio, que potencia el pensamiento y la acción; y que a los hombres les permitiría sobreponerse a los sentimientos que arrollan sus principios o evitar que sus

principios destruyan sus sentimientos; una condición que los reconduciría hacia el hombre puro –ideal-, para el que el Estado, en tanto gobierno, “será sólo el intérprete de sus bellos instintos, la fórmula clara de su íntima legislación”.¹

Esas preguntas iniciales y una primera lectura de sus *Cartas* trazan el itinerario de este Capítulo I. En la primera sección mostraré la manera en la que cambió la opinión de Schiller acerca de los acontecimientos sucedidos en torno al periodo 1789-1794, desde el entusiasmo inicial hasta el desencanto provocado por el derrumbe del ideal ilustrado y la muerte de Luis XVI. Pero más que registro de la anécdota histórica, busco evidenciar que al dar la espalda a su intento por opinar sobre el conflicto, terminó por criticar no solo a la Revolución Francesa, sino también a aquello que la hizo posible: una razón incapaz de contener las pasiones desatadas que dieron lugar al caos jacobino y encarnaron en figuras como Maximilien Robespierre, promotor del Terror –que Schiller no habría dudado en llamar bárbaro, envilecido.²

Mostraré cómo los eventos de la Revolución Francesa,³ desde ataques de campesinos contra los castillos de los señores feudales hasta discursos en los que se declaraba: “El Terror, sin virtud, es desastroso. La virtud, sin Terror, es impotente”,⁴ le hicieron ver al hombre inferior tornarse vesánico y al hombre civilizado envilecerse. Es por ello que en la segunda sección de este Capítulo I sigo la descripción que Schiller hace sobre el carácter del hombre de su tiempo así como la explicación parcial que ofrece para comprenderlo: su interpretación

¹ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 5.

² Para entender esta afirmación, recomiendo leer el apartado Necesidad y Libertad, en el Capítulo II de este trabajo.

³ Las referencias a los eventos de la Revolución Francesa, provienen de los trabajos de Albert Soboul y George Lefebvre.

⁴ Quizá valga la pena una lectura del libro *Robespierre, virtue and terror*, de Slavoj Žižek

de la crisis política como efecto del intento de reemplazar un Estado por otro y su crítica a los supuestos antropológicos y políticos que impulsaron dicho esfuerzo.

Ahora, ¿de qué manera evidenció Schiller la contradicción entre las fuerzas ciegas que mueven a los hombres reales y el orden impuesto por un Estado que actúa en nombre de una sociedad ideal, pero abstracta? ¿El carácter del hombre de su tiempo era también resultado de una crisis del pensamiento y de la cultura? ¿En qué medida el afán de dividir, clasificar y especializar –en su opinión, característico del tránsito al siglo XIX- fragmentó al hombre, separando sus facultades y disolviendo su unidad interior? ¿Es posible que, para Schiller, esta fragmentación cultural haya sido tan determinante como –o más que- la crisis política? Todo esto lo analizaré en la tercera sección de este Capítulo I.

Mostraré cómo el espectáculo de la Revolución Francesa –que no solo atrajo la atención de Schiller, sino que dividió entre simpatizantes y detractores a muchos de los principales pensadores a él contemporáneos- le reveló que ni la política ni la razón bastarían para resolver la crisis política y cultural que denuncia en sus *Cartas*. Tal panorama, y su crítica, lo conminaron a buscar lo que fuera capaz de impedir el desgarramiento del hombre.

Tras el rastro de dicha búsqueda, con el Capítulo I como base, espero comprender por qué creyó que para resolver en la experiencia el problema político que representaba la revolución, era preciso tomar el camino de lo estético. Y comprender también el papel que – a su juicio- debía desempeñar la belleza, aunque esta tarea la dejo para el Capítulo II en el que expondré cómo es que –partiendo de principios kantianos como el mismo lo reconoce⁵- encontró en la belleza la vía para alcanzar una nueva humanidad.

⁵ *Ibidem*, p. 3

Revolución y Terror

Schiller, el hombre nacido en 1759 –sin pretensiones biográficas, porque para eso existe la escrita por Rüdiger Safranski⁶, parece debatirse entre el deber y la inclinación. A pesar de una beca, abandonó sus estudios en Derecho y optó por la medicina; la que parece no ejercer mientras escribe y publica *El estudiante del Nassau* y su primer poema *El atardercer*, ambas a media década de 1770.

Una vida dedicada a la literatura le exigía otras fuentes de ingreso, escribe entonces *Historia de la separación de las Provincias Unidas de los Países Bajos del gobierno español* (1788), que al año siguiente le consigue una cátedra de historia en Jena, pero sin sueldo y aun siendo profesor de filosofía. Esto ocurre mientras se agitan la capital y los campos del reino de Francia: La Fayette, héroe de la Guerra de Independencia en Estados Unidos y defensor del ideario ilustrado, impulsa la idea de voto por cabeza, en lugar de voto por estado, en los acalorados debates de los Estados Generales reunidos desde mayo de 1789; pronto a las aspiraciones de liberales y burgueses⁷ se unen las demandas de los campesinos; indicios de que el Antiguo Régimen comienza a resquebrajarse. Esta agitación política así como las demandas y aspiraciones, al fin, parecían resolverse en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, ya en tiempos de la Asamblea Nacional Constituyente, ya en el marco de la Revolución Francesa

⁶ Rüdiger Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, 2011

⁷ Sobre el término “burgués”, conviene tener presente que es uno término inexacto, pero inevitable: con connotaciones marxistas, el burgués ha sido entendido como campeón de la ideología moderna, destinado a barrer con todo lo que se le oponía, como en la Revolución Francesa. En un modelo social de tres capas, fue colocado en medio; y esta visión es dominante en los textos históricos franceses desde 1950 hasta 1970. Darton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*, 1984, pp. 111-113

Sin embargo, estos eventos, junto a otros –como la toma de la Bastilla, el ascenso de los jacobinos⁸ y el estallido del Terror-, interrumpen la vida de Francia y de Schiller como lo sugiere su propia obra, su correspondencia y, muy especialmente, las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, publicada hasta 1795. En su correspondencia y en las propias *Cartas*, como veremos, además del hastío de Schiller por la revolución y del eco de una esperanza defraudada, encontramos el plan de una transformación más específica y –tal vez– más duradera: la del hombre.⁹ Sin embargo, sobre el impacto de la revolución en la vida de Schiller –y dado que en este trabajo no trato de demostrar lo anterior- baste con un mapeo de sus escritos, en los que se percibe cómo este pasaje de la historia francesa se entrelaza con sus meditaciones en torno a la cultura y la libertad del hombre.

Sus dramas, además de su obra poética y en prosa, se publican desde 1781 y hasta 1790, año en el que *El misántropo reconciliado* queda inconcluso, no así *La canción de Héctor*. Esta vertiente interrumpida, en la que la ficción dramática y la lírica eran vehículo de una reflexión moral y política, es retomada hasta 1795 con *Der Spaziergang* –el mismo año en que se publican las *Cartas*- y continúa con la trilogía de Wallenstein hasta culminar en *Guillermo Tell* y *El homenaje de las artes*. En tanto que sus trabajos históricos, que inauguran su vida como docente en Jena, prosiguen con *¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal?* (1789), una meditación sobre el sentido del pasado desde la

⁸ Con base en los intereses de este trabajo, conviene tener presente una cita: El jacobinismo, que caracterizó la teoría y la práctica del gobierno revolucionario, tanto como por una ideología derivada del rusionismo, se definió por un temperamento y una técnica políticos. Religión o mística, se ha dicho: más sencillo, los jacobinos consideraban que la libertad y la igualdad constituyen las características de una sociedad concebida racionalmente. ¿Fanatismo?... De la rigidez de su actitud y de su dogmatismo dan cuenta la grandeza del peligro y la necesaria disciplina contra un enemigo irreconciliable. Los jacobinos tuvieron el sentimiento, nunca claramente explicitado, de que la democracia debía ser dirigida, que no es posible confiar en la espontaneidad revolucionaria de las masas. El pueblo quiere el bien, dijo Robespierre, pero no siempre lo ve. Los jacobinos consideraron necesario iluminarlo, en realidad, conducirlo.” Albert Soboul, *La Revolución Francesa*, pp. 94 y 95

⁹ Aunque el propio Schiller reconozca que la tarea daba para más de un siglo, p. 40

razón ilustrada, y su *Historia sobre la Guerra de los Treinta Años* (1790), en la que examina la violencia y el conflicto desde una óptica que ya anuncia su preocupación por los límites de la política. Ambas líneas, la literaria y la histórica –que, además, dialogan entre sí y con el contexto revolucionario; que no deja de estar presente, aunque a veces sólo como trasfondo-, influyen, al parecer, en su reflexión sobre el hombre, la libertad y la cultura.

Si bien se nota un cierto vacío en su obra literaria e histórica, el periodo que va de 1789 hasta la publicación de las *Cartas* muestra un giro decisivo en sus intereses; no se trata de una pausa creativa, sino de una reorientación hacia la reflexión filosófica. Es un periodo prolífico en textos que exploran la relación entre arte, sensibilidad y razón: *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (1792) y *Über die tragische Kunst* (1792); *Augustenburger Briefe* (1793); *Über Anmut und Würde* (1793) y *Kallias-Briefe* (1793) son testimonio de su maduración teórica.

Alimentado principalmente por la conmoción de los acontecimientos de la Revolución Francesa y sus consecuencias –como así lo evidencian su correspondencia y una parte de las mismas *Cartas*-, Schiller concibe que la belleza y la educación estética conforman un único camino capaz de superar la división de las potencias del alma y, con ello, dejar atrás la miseria política de su tiempo. En 1795 retoma su trabajo literario, hasta que *Demetrius* (1804), su último proyecto teatral, queda inconcluso. Schiller murió en mayo de 1805, dejando una obra que, reunida, proyecta poesía, historia y filosofía hacia el horizonte de una humanidad por venir.

Este bosquejo biográfico, basado en su obra literaria y filosófica, centrado en el periodo que va del inicio de la Revolución Francesa a la publicación de las *Cartas*, es una decisión no arbitraria. Hay algo en ese periodo que hizo posibles las *Cartas*, en las que,

parafraseándolo, se le concedió el honor de exponer sus investigaciones sobre lo bello y el arte.¹⁰

Incluso mucho antes de dicho periodo, ese algo es identificado ya por Baumercker y Schillers, ambos citados en el trabajo de Morillas¹¹. Este último señala que para el héroe de *Los bandidos* (1781) “La ley no ha formado todavía a ningún gran hombre, pero la libertad forja colosos y seres extraordinarios”.¹² El primero advertirá “que la obra de Schiller se intentará adaptar, en Francia, a las consecuencias de la Revolución y dar la sensación de que un gran autor extranjero ha justificado y apreciado de antemano los esfuerzos de los jacobinos”.¹³ Sin embargo, continua, “la libertad indiferenciada y el derecho a la autodeterminación individual que Schiller defendía en Don Carlos se condena precisamente en las Cartas sobre la educación estética del hombre”.¹⁴

Sea como fuere, incluso pensadores como Fichte, Hegel, Hölderlin y el propio Kant compartían la esperanza de que, una vez derrocada la tiranía, el hombre finalmente podría desarrollar plenamente sus capacidades. En este contexto, conviene detenernos a observar con detalle cómo evoluciona la postura de Schiller respecto a la Revolución Francesa. En un inicio, él también expresó una clara confianza: “Dé el cielo que todo sea cierto”, escribía en una carta fechada el 30 de octubre de 1789 dirigida a Carline von Beulwitz. De modo que, las obras de Schiller leídas en Francia lo acercaron ideológicamente a la revolución de 1789.¹⁵ Tanta será esta cercanía que Karl Friedrich Reinhard, diplomático francés, envió una carta a

¹⁰ *Ibidem*, p. 9

¹¹ Jordi Morillas, *Friedrich Schiller y la Revolución Francesa*, 2004

¹² Friedrich Schillers Werke, “Die Räuber”, en Friedrich Schiller y la Revolución Francesa de J. Morillas, p. 122.

¹³ Gottfried Baumercker, “Schiller und die französische Revolution”, *Ibidem*, p. 123

¹⁴ Gottfried Baumercker, “Schiller und die französische Revolution”, *Idem*.

¹⁵ Wiese, 1958, p. 155

Schiller en 1791, celebrando su pensamiento y su exposición de la causa revolucionaria. Al año siguiente, en plena época del Terror, recibiría la ciudadanía francesa.

En tanto que Schiller, el literato, era celebrado en Francia, su temprano entusiasmo expresado en privado derivó más tarde en un interés por manifestarse públicamente y provocar alguna impresión sobre “las cabezas sin juicio alguno”:

¿Sabrías de alguien que tradujese bien al francés, si viniera el caso de que yo le necesitase? Apenas puedo resistirme a la tentativa de entrometerme en el conflicto por el Rey y escribir una memoria sobre ello. Me parece ser esta empresa lo suficientemente importante como para ocupar la pluma de un ser racional; y un escritor alemán que se exprese con libertad y claridad sobre esta cuestión polémica, podría presumiblemente provocar alguna impresión sobre estas cabezas sin juicio alguno. Si un individuo de una nación entera expresa un juicio público se presta, al menos a primera vista, a ser considerado como portavoz de su clase, cuando no de su nación; y creo que los franceses justamente en esta cuestión no son completamente insensibles a un juicio extranjero.

Además, esta materia está muy bien predispuesta a permitir una defensa tal de una buena causa, la cual no se expone a ningún mal uso. El escritor que entre en polémica abierta por la causa del rey, debe decir en este asunto algunas verdades más que en otros, y tiene algo más de crédito. Quizás me aconsejas callar, pero creo que en tales ocasiones no se debe permanecer indolente e

inactivo. Si toda cabeza libre pensadora hubiera callado, no se habría dado ni un paso para nuestro mejoramiento. Hay épocas en las que se tiene que hablar públicamente, porque hay predisposición para ello. Y una época tal me parece ser la actual.¹⁶

De esta forma se expresaba Schiller en una carta en diciembre de 1792. Sin embargo, con la mesura de quien ha comenzado a desconfiar del curso de la revolución, dirá al respecto:

¿Qué dices de la cuestión francesa? He empezado ciertamente un escrito para el rey, pero no me viene nada más sobre ello, y yace todavía ahí. Desde hace 14 días que no puedo leer los diarios franceses, tanto es el asco que me producen estos miserables esclavos verdugos.¹⁷

Al parecer la confianza inicial pronto dio paso a la causa del rey. Sin embargo, tan solo unas semanas después, Luis XVI será ejecutado, exactamente, el 21 de enero de 1793. Así, si en un principio pareciera que Schiller les otorgó su confianza a los revolucionarios franceses, ahora más bien parecen producirle decepción y alarma. En una de las *Cartas a Augustenburg*, fechada en julio de 1793, dirá que el pueblo francés y la revolución lograron “haber arrojado de nuevo junto con él también a una considerable parte de los europeos y un siglo entero, a la barbarie y la esclavitud”.¹⁸ Es clara su ruptura y el inicio de su crítica al

¹⁶ Friedrich Schillers Werke, NA, Bd. 26, “Briefwechsel”, en *ob. cit.*

¹⁷ *Ibidem*, p. 125

¹⁸ Carta a F. Ch. von Augustenburg, en *ob. cit.*, p. 125

proceso revolucionario que, para él, es ejemplo nítido de la división no solo de la sociedad, sino del hombre.

Y aunque, en 1794, Schiller fundó *Die Horen*, una revista cuyo fin era “volver a unificar el mundo dividido políticamente bajo la bandera de la verdad y la belleza”, en carta a Goethe, decía:

Mi debut en Die Horen no es ninguna Captatio benevolentiae para el público [...] No he puesto nunca una línea sobre la miseria política y lo que de ello digo en las Cartas, está sólo para no tener que decir de ello nada más...¹⁹

Parecía darse cuenta de que una revista de ese tipo no podría gustar del mismo modo en que entonces gustaban otras cosas.²⁰ Al contexto político del que era testigo, sino podía afrontarlo desde la inmediatez de la tribuna pública ni desde la literatura, habría que afrontarlo buscando respuestas en la filosofía. En enero de 1795, escribía a Friedrich Heinrich Jacobi:

Nosotros queremos, por lo que se refiere al cuerpo, permanecer y ser ciudadanos de nuestra época, ya que no puede ser de otra manera; pero ahora bien, por lo que se refiere al espíritu, es privilegio y obligación tanto del filósofo como del poeta no pertenecer a ningún pueblo y a ninguna época,

¹⁹ *Idem*

²⁰ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 14

sino, en el sentido propio de la palabra, ser contemporáneo de todas las épocas.²¹

El literato, alguna vez celebrado y reconocido por la Revolución Francesa, hastiado ya, publica finalmente sus reflexiones filosóficas en 1795, sus *Cartas*. En la primera se disculpa por sus pocas habilidades escolásticas²² –una sutil crítica a la autoridad – y en la Carta II escribe, como para no tener que decir nada más sobre la revolución, no sin cierta ironía:

¿Pero acaso no debería yo hacer de la libertad que me concedéis un uso mejor que el de encaminar vuestra atención hacia el campo de las bellas artes? ¿No es por lo menos extemporáneo andar ahora buscando un código del mundo estético, cuando los asuntos del mundo moral ofrecen un interés mucho más próximo y el espíritu filosófico de investigación es requerido tan insistentemente por los acontecimientos, a ocuparse en la obra de arte más perfecta que cabe: el establecimiento de una verdadera libertad política?²³

Y continúa, quizá recordando aquella prisa suya por comentar y opinar la revolución:

²¹ Jordi Morillas, *Friedrich Schiller y la Revolución Francesa*, 2004, p. 125.

²² Friedrich Schiller, *ob. cit.*, p. 10

²³ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, pp. 11 y 12

Mantenerse ajeno de ese tema universal, ¿no demuestra una indiferencia censurable hacia el bien de la sociedad? Trátase de un grave pleito que, por su contenido y sus consecuencias, interesa muy de cerca a todo aquel que se llame hombre...²⁴

Y, sin embargo, ya no solo refiere el asunto político:

... más ha de interesar todavía, por el método de tratarlo, a quien espontáneamente ejercita su facultad de pensar. Un problema, resuelto de ordinario por el ciego derecho del más fuerte, preséntese ahora, ante el tribunal de la pura razón...²⁵

He aquí la manera en que Schiller, el literato, anteponiéndose a las “cabezas sin juicio” de los revolucionarios, zanja el tema con la Revolución Francesa: tras haber sido testigo de la violencia política desatada renuncia a su inicial confianza y al impulso de compartir sus primeras impresiones con el público, para adoptar no solo una postura crítica respecto a la revolución, sino, además, una actitud incluso irónica consigo mismo y con su momento histórico. Esta toma de distancia revela el vínculo que Schiller establece entre la violencia externa del orden político y la división de las potencias del alma. Veamos ahora

²⁴ *Ibidem*, p. 13

²⁵ *Idem*

cómo describe a los hombres en el contexto de la violencia política y, veamos después, cómo es que para él, esos “miserables esclavos verdugos” son un reflejo de dicha división.

Miseria política

Sin embargo, Schiller, el filósofo, no puede olvidar la crisis política de su tiempo, ni las heridas dejadas ni las promesas traicionadas por la Revolución. Lo que de ello dice en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* parece estar, a su parecer, solo para no tener que decir de ello nada más: una forma de tratar con filosofía lo que la experiencia histórica hacía insoportable de nombrar directamente.

Aunque él ya no menciona directamente a la Revolución Francesa²⁶, parece tener claro que, este evento, lejos de mejorar a los hombres y de lograr un nuevo y mejor orden político, no hizo más que dividir y entregar al caos al pueblo francés. Mientras la masa exaltada entregaba el cuerpo a la violencia del instante, creyendo ejercer su libertad en los actos más primarios, figuras como Robespierre intentaban imponer un orden moral abstracto, desprovisto de contacto con la experiencia sensible. La razón, convertida en virtud autoritaria, y la sensibilidad, abandonada al desenfreno, encarnaban los dos extremos de una humanidad dividida. Para Schiller, esta fue la señal más clara de una división en el hombre que no solo no se había resuelto con la revolución, sino que había sido llevada al extremo. Veamos.

Al respecto, parafraseándolo, cabría preguntarse: ¿cuál era entonces el carácter de los hombres de su época, sumidos en los acontecimientos que él mismo presenció con desasosiego? Tal como lo indica en la Carta V, aunque Schiller podía advertir aún instintos

²⁶ Porque sobre ella ya no quería escribir nada más, como vimos en la sección anterior Revolución y Terror

generosos y una disposición natural hacia la justicia, para él, por un lado, “las clases inferiores y más numerosas de la sociedad”²⁷ habían despertado “de su larga indolencia”²⁸, habían vuelto en sí del engaño en que estaban sumidas y “con la áspera voz de una imponente mayoría, [exigían] la restitución de sus derechos imprescindibles. Pero no solo la [exigían]; acá y allá se [alzaron] para apropiarse por la fuerza lo que se [les negaba]”.²⁹ Estos hombres físicos –presos de sus necesidades y de la fuerza de sus impulsos- se mostraron incapaces de dominarse: hombres de carácter vesánico, desenfrenados, buscaron deshacerse del orden político sin haberlo reemplazado por una forma más elevada de organización social, precipitándose en la satisfacción ciega de sus apetitos.

Por otro lado, Schiller señaló a “las clases civilizadas”³⁰, a aquellos hombres de carácter indigno que, proclamándose discípulos del arte y de la cultura, daban el espectáculo de una molicie; a decir suyo: “Las luces del entendimiento, de que no sin cierta razón se envanecen las clases más refinadas de la sociedad, tienen en conjunto tan escaso influjo ennoblecedor sobre los ánimos, que más parecen afianzar la podredumbre en máximas”.³¹ Estos hombres morales –que mostraron depravación de carácter, convirtiendo la sensibilidad en debilidad y la libertad en licencia- a juicio de Schiller, más que ideales, son problemáticos³² porque acataron la tiranía de la naturaleza en el orden moral³³y, olvidándose de las leyes,³⁴ precipitaron a la sociedad “en el reino de los instintos elementales”.³⁵ Observa

²⁷ *Ibidem*, p. 24

²⁸ *Idem*

²⁹ *Idem*

³⁰ *Ibidem*, p. 25

³¹ *Ibidem*, p. 24

³² Les llamaremos, en adelante, no hombres morales, sino hombres problemáticos, en tanto que el orden político que defendían no se apoyaba en leyes, sino en fuerzas; ni respondía a la moral sino a la necesidad.

³³ *Ibidem*, p. 26

³⁴ *Ibidem*, p. 24

³⁵ *Ibidem*, p. 25

así, con lucidez crítica, que ni la razón ni la sensibilidad, por sí solas, bastaban para redimir a la humanidad: la armonía entre ambas debía aún ser conquistada.

¿A qué se debieron, a su juicio, estos caracteres vesánico y depravado? Si bien, al parecer de Schiller, “todo individuo humano (...) lleva en sí la determinación y la pauta de un hombre puro, ideal”³⁶ y la naturaleza “actúa por él, cuando él no puede aún actuar por sí mismo, como inteligencia libre”³⁷, cierto es también que, por un lado, la naturaleza y sus múltiples manifestaciones constriñen a los hombres reales-físicos –de carácter vesánico- a través de la necesidad que en ellos despiertan, haciendo que estos actúen incluso mediante la fuerza para tratar de imponer su propia ley. Y cierto es también que, por otro lado, los hombres problemáticos-depravados –en opinión de Schiller- al tratar de imponer su ley aniquilaron no solo al hombre real, también aniquilaron toda la posibilidad del hombre moral-ideal³⁸. Al primero, con “el acicate de las necesidades lo [empujaron], antes de que su libertad pudiera escoger tal situación, y el [nuevo] Estado [empezó] rigiéndose por simples leyes naturales, antes de [governarse] por leyes racionales”.³⁹ Quizá conviene analizar lo anterior, en palabras del propio Schiller, para entender la manera en la que explica el carácter de los hombres y el Estado de su tiempo y, así también, entender la salida que él propone.

³⁶ *Ibidem*, p. 20

³⁷ *Ibidem*, p. 15

³⁸ No hay todavía, en el escenario de la Revolución Francesa, un hombre ideal; en tanto no se cumpla el tránsito del hombre por el Estado estético, tan solo existen –de acuerdo con Schiller- un hombre físico-real constreñido por la necesidad que le impone la naturaleza y un hombre físico-problemático que, para instaurar un nuevo Estado se ve en la necesidad de aniquilar al hombre físico-real. El conflicto entre ambos se trata en esta y en la siguiente sección División de las potencias del alma.

³⁹ *Idem*

Al inicio de la Carta VI escribe: “Ese cuadro, me diréis, conviene, si, a la humanidad de ahora; pero también conviene a todos los pueblos civilizados, porque todos, sin excepción, aléjense de la naturaleza, antes de que la razón sana los vuelva a ella.”⁴⁰

Así, no solo escribe sobre los hombres de su tiempo, ni requiere referirse al hombre primigenio para decir algo incluso sobre nosotros: su diagnóstico trasciende su coyuntura más inmediata y se convierte en una reflexión sobre el destino del hombre en general. Schiller no se limita a señalar los defectos del hombre en una época convulsa; identifica una tendencia estructural en las sociedades modernas, en las que...

...lo característico del hombre es que no permanece en el estado en el que lo puso la Naturaleza; sino que posee la capacidad de desandar, por medio de la razón, los pasos que la Naturaleza anticipó, de transformar en obra de su libre albedrío la obra de la férrea constricción y de tornar la necesidad física en necesidad moral.⁴¹

Sin embargo, continuando la paráfrasis de su Carta III, algunos, al despertar del sueño de los sentidos –abandonando el Estado de naturaleza, en el que ésta los constriñe y los domina a través de los sentidos, las necesidades y los instintos más elementales- se encuentran en medio del Estado, como organización política⁴². Aquí encuentra Schiller una

⁴⁰ *Ibidem*, p. 27

⁴¹ *Ibidem*, p. 15

⁴² En tanto organización política, bien podría tratarse de un estado teocrático, militar, monárquico, burgués o democrático; en el contexto específico de la Revolución Francesa, bien podría hablarse del paso de un Estado y una monarquía absolutista al ensayo de una monarquía constitucional.

primera explicación al carácter de sus contemporáneos: las necesidades empujaron a los hombres al Estado antes de que su libertad pudiera escogerlo; de modo que el Estado se rige, en sus orígenes, por leyes naturales antes que por leyes racionales —como ya hemos visto; así las clases populares son empujadas por un carácter vesánico, en tanto que las clases civilizadas son arrastradas por un carácter depravado, pero en ninguna de tales clases hay apego a la ley o a la moral. Así, cuando parece surgir un nuevo Estado en el seno del anterior —como sucedía en Francia entre 1789 y 1791—, los hombres no solo exigían sus derechos, sino que los tomaban por la fuerza, y no se preocupan por preservar las instituciones políticas que, aunque imperfectas, servían de dique a sus ciegos caprichos.⁴³

Este fenómeno es palpable durante los eventos del llamado Gran Pánico, en el verano de 1789, los campesinos, impulsados por el hambre, los rumores y el resentimiento acumulado, asaltaron castillos, quemaron archivos feudales y se alzaron contra el viejo orden sin un horizonte claro de reorganización.⁴⁴ Este estallido de furia colectiva bien pudo haber ilustrado⁴⁵, a ojos de Schiller, la irrupción de la necesidad sobre la razón, del instinto sobre el juicio: la posibilidad de un nuevo orden político podría deberse así no a un consenso racional, sino al pánico y el caos, a la vesania y a la depravación.

El Estado natural —ese que se rige por leyes naturales antes que racionales y que además produce hombres egoístas y violentos, que tienden más a la destrucción que a la conservación de la sociedad- si bien desplazado, solamente puede dar lugar a un Estado a medias, un Estado que no satisface la necesidad moral humana y más bien pone en riesgo al

⁴³ *Ibidem*, pp. 15-18.

⁴⁴ Para mayor detalle de estos levantamientos de primavera, recomiendo leer el Capítulo IV de *El gran pánico de 1789*, de George Lefebvre, empezando por la página 51. Las demás menciones al Gran Pánico, provienen de este libro.

⁴⁵ No tengo evidencia de que Schiller haya estado enterado de estas revueltas.

hombre físico y la existencia de la sociedad, en nombre de una sociedad y un hombre ideal solo posibles, aunque deseables.

Esta parece ser la segunda explicación al cuadro sombrío que pinta Schiller. En ella resuenan los acontecimientos de la Revolución Francesa: la proclamación de los Derechos del Hombre, en 1789, y la abolición del feudalismo durante las jornadas del 4 de agosto del mismo año, pretendían instaurar una nueva racionalidad política, fundada en ideales de libertad e igualdad. Sin embargo, esta promesa se vio rápidamente comprometida por la resistencia al cambio, la inseguridad y el miedo, que culminaron en la violencia del Terror (1793–1794). Así, el intento de realizar un orden racional degeneró en una regresión a formas de poder despótico, legitimadas esta vez en nombre de ideales universales. Para Schiller, esa contradicción entre un ideal moral abstracto y la realidad empírica de los hombres concretos, tanto físicos como problemáticos- revelaba la incapacidad del nuevo Estado –como el viejo- para reconciliar a los hombres y al hombre mismo y encaminarlos hacia la razón y a la ley. De ahí su apuesta: no basta reformar la política, sino –primeramente- al hombre.

De esta manera, al describir y explicar lo que percibe en los frutos de la revolución, afirma egoísmo y violencia en el hombre⁴⁶ y, por ello –aparentemente- renuncia al supuesto de su bondad innata, lo que a la vez le permite criticar el ideal de “un estado de mutuos contratos”,⁴⁷ basado en la realidad de un Estado que pone en riesgo al hombre físico y en la posibilidad de un Estado indeseable basado, aún, en leyes naturales. Por lo anterior, propone:

⁴⁶ *Ibidem*, p. 18

⁴⁷ *Ibidem*, p. 16

...crear un tercer carácter (...) que formara un tránsito del régimen de las simples fuerzas al régimen de las leyes, y, sin entorpecer el desarrollo del carácter moral⁴⁸, fuese como una garantía sensible de la invisible moralidad.⁴⁹

En otras palabras: hace falta una transformación del hombre, un cultivo de sus facultades que permita armonizar su naturaleza. Schiller ve en esta vía una alternativa a los fracasos políticos de su tiempo.

Sin embargo, al no hallarse este tercer carácter en el hombre o en su carácter moral – pues el primero es salvaje y guiado por la necesidad, y el segundo, aún ideal, pertenece al ámbito de lo posible más que de lo real, como he dejado anotado- “puesto que, por hipótesis, este carácter ha de ser objeto de formación y educación”⁵⁰, Schiller considera que el hombre solo podrá alcanzar su plena humanidad a través de un proceso mediador. Así, “para resolver en la experiencia el problema político, precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza.”⁵¹

División de las potencias del alma

¿Por qué considera que ese carácter ha de ser educado en el hombre? Porque para Schiller, el pedagogo, el hombre de su tiempo “se educa como mera partícula”⁵²; es decir, como un ser que cumple una función especializada y fragmentaria dentro del aparato político, resultado del celo del Estado por disfrutar en exclusiva de las capacidades de sus servidores.

⁴⁸ Lo que confirma nuestra postura de nombrar problemático al hombre real que aspira a la moral, pero que no ha desarrollado un carácter moral, sino solo vesánico o depravado.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 14

⁵¹ *Idem*

⁵² *Ibidem*, p. 31

Cada hombre se vuelve experto en un solo aspecto de la vida, mientras se le despoja del conjunto armónico de sus facultades; en lugar de cultivar al hombre integral⁵³, el Estado moderno forma técnicos, burócratas o guerreros que le han de ser útiles, olvidándose así de formar su humanidad.

Sin embargo, advierte Schiller, el proceso de desmembramiento del hombre —aunque perfeccionado y llevado al extremo por el Estado ilustrado— no comenzó con la política, sino con el arte y la erudición. Fue en la esfera de la cultura⁵⁴ donde inició la división de las potencias humanas: la sensibilidad, el pensamiento, la voluntad, el juego. La especialización del saber, la tecnificación del conocimiento y la separación entre belleza y verdad fragmentaron al hombre e hicieron que la política lo organizara como pieza de un engranaje, dejando “el puesto a un complicado e ingenioso aparato de relojería, en el cual, por composición de infinitos trozos inánimes, se infunde en el todo de una vida mecánica y artificial”.⁵⁵ Por eso, el camino de regreso no puede ser únicamente político ni cultural: requiere de una nueva forma de educación, una educación que restituya al hombre su unidad perdida y le permita ser, nuevamente, un fin en sí mismo.

Veamos con detalle. En primer lugar se tiene que para que se prolongue el Estado — como lo abstracto del conjunto— ha de sacrificarse la vida concreta de los hombres particulares. El Estado, de este modo, ha de procurar que las necesidades espirituales de los hombres físicos no rivalicen con las exigencias de sus encargos. En consecuencia:

⁵³ Y abrir así un camino hacia el hombre moral-ideal.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 30

⁵⁵ *Idem*

...celebra en unos ciudadanos la memoria, en otros el entendimiento clasificativo, en otros la agilidad mecánica; (incluso algunas) veces, indiferente al carácter, exige sólo conocimientos, y otras veces aprueba y acepta la inteligencia más oscura y roma, por consideración a una conducta legal y a un espíritu de orden...⁵⁶

Además, considerando el carácter egoísta de los hombres, no debe sorprender que muchos de ellos se procuren aquellas facultades que dan honra y provecho ante y a través del orden del Estado.⁵⁷ En palabras de Schiller:

El espíritu profesional, encerrado en un cercado uniforme de objetos y estrechado aún más por las fórmulas rígidas, vióse privado de la libre visión del conjunto, y la pobreza de su esfera de acción empobreció su actividad misma [...]...esta marcha perjudicial del espíritu no se contuvo en la esfera del conocer y de la producción, sino que se extendió también al sentir y al obrar.⁵⁸

Se comprende que esta racionalidad *utilitarista* provoca que el hombre no cultive su sensibilidad, la que termina por resultar extraña al propio hombre y a cualquier parte

⁵⁶ *Ibidem*, p. 32

⁵⁷ *Ibidem*, p. 32

⁵⁸ *Ibidem*, p. 34

gobernante, que “pierde toda visión directa de (aquel), confundiéndolo con un mal artificio del intelecto.”⁵⁹

Ahora bien, en segundo lugar, ¿por qué el arte y la erudición son responsables, antes que el Estado, del desgarramiento del hombre? ¿Qué explica que la raza humana sea superior a cualquier otra, desde un punto de vista intelectual, en tanto que los individuos modernos podrían perder el premio de la humanidad frente a un ateniense de la Grecia clásica? La paradoja que observa Schiller es profunda: en el mismo camino por el que la humanidad avanza hacia formas superiores, el hombre empírico se va debilitando en su totalidad, al tiempo que se especializa, las potencias de su alma se dividen:

Unas veces es el fuego de la imaginación el que consume los tiernos brotes del intelecto; otras veces es el pensar abstracto el que apaga la hoguera en donde hubiera podido calentarse el corazón y encenderse la fantasía.⁶⁰

Sobre esta división, Schiller es tajante: “La cultura misma es la que ha descargado ese golpe sobre la humanidad actual.”⁶¹ Aquello que debía ennoblecer y perfeccionar al hombre ha terminado por dividirlo. El progreso cultural, que ha llevado a la especie humana a dominar la naturaleza, por medio de la ciencia y de la técnica, ha generado al mismo tiempo hombres incompletos, ajenos a su armonía interior. En contraste, el ciudadano de la antigua Atenas –aunque limitado por su tiempo– poseía una unidad de vida, una espontaneidad en la que el sentir y el pensar no estaban divididos, y en la que la participación política, el ejercicio artístico y la reflexión filosófica coexistían en una misma persona.⁶² Por eso, el arte y la

⁵⁹ *Ibidem*, p. 33

⁶⁰ *Ibidem*, p. 30

⁶¹ *Idem*

⁶² *Ibidem*, p. 31

erudición, al separarse de la vida y entregarse a la abstracción o la especialización, se vuelven cómplices del proceso de división que Schiller denuncia.

Espero haber desatado un hilo de esta urdimbre: junto a la separación de las clases y de los oficios que exige el espíritu profesional, como expresión de la complicación del aparato político –que Schiller considera también parte de la cultura- se halla una división más estricta de las ciencias que exige una experiencia y un pensamiento cada vez más amplios y precisos. Paradójicamente, un conocimiento más amplio, que a la vez produce ciencias cada vez más específicas, provoca también la división de las potencias humanas, rompe “la unidad interna de la naturaleza humana, [con] una fatal hostilidad opone unas a otras sus armoniosas fuerzas”⁶³. En este contexto, “¿Cómo admirarse de que las otras facultades del alma permanezcan sin cultivo, sin ejercicio, y, en cambio, todos los individuos se afanen por desenvolver las únicas que dan honra y provecho?”⁶⁴

Entiendo cuando Schiller dice: “Entre nosotros, dan ganas de afirmar que las potencias del alma se manifiestan, en realidad, separadas y divididas...”⁶⁵. En los hombres: “El intelecto intuitivo y especulativo, hoy enemigos, reclúyanse en sus respectivos territorios”.⁶⁶ Como resultado del impulso al espíritu profesional y como consecuencia de una cierta cultura, es claro que en la actualidad de la que se habla en las *Cartas*, y quizá hoy, está rota la unidad interna de la naturaleza humana.⁶⁷

Si la crisis política lo conmina a buscar un carácter que reúna lo desgarrado, la crisis cultural le confiere dirección: Grecia. A la búsqueda de la belleza se une el recuerdo de un

⁶³ *Ibidem*, p. 30

⁶⁴ *Ibidem*, p. 32

⁶⁵ *Ibidem*, p. 39

⁶⁶ *Ídem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 30

hombre, aunque quizá menos avanzado técnicamente, que vivía en una armonía que para el tiempo de Schiller le parece inalcanzable—y quizá incluso hoy—; una época en la que la sensibilidad y la razón aún no se dividían, en la que el ciudadano podía ser artista, guerrero, filósofo y legislador sin dejar de ser plenamente hombre.

Frente a esa imagen ideal, Schiller contempla el presente de su tiempo: una Francia desgarrada por las pasiones, por el hambre, por el miedo y por la violencia de una revolución que en sus inicios prometía libertad. Mientras Grecia, para él, simbolizaba una unidad perdida, la Francia del Gran Pánico, de la Revolución, del Terror y de la guillotina, mostraba el rostro opuesto: el desgarramiento en su máxima expresión, la razón pervertida, la sensibilidad entregada a la furia y a la venganza.

Sin embargo, Schiller no idealiza Grecia como un modelo que pueda ser simplemente implantado, sino como un horizonte que permite imaginar una reconciliación futura de las potencias del hombre. Grecia inspira no solo por lo que fue, sino por lo que representa: la posibilidad de que el arte y la formación estética devuelvan al hombre aquello que la cultura y la historia le han quitado. A la búsqueda de la belleza se une el recuerdo de ese

...hermoso despertar de las potencias del alma, (momento en el que) no tenían aún los sentidos y el espíritu sus dominios estrictamente cercados y divididos, (cuando) ningún disentiendo los separaba ni los empujaba a definir, en recíproca hostilidad, las lindes de sus esferas respectivas.⁶⁸

⁶⁸ *Ibidem*, p. 28.

Si la Revolución Francesa imprime fuertes impresiones en la sensibilidad de Schiller, obligándolo en un primer momento a reaccionar a través de la escritura –con la que sin duda hubiera dirigido fuertes críticas a los hombres de su tiempo–, es la reflexión la que le obliga a explicarse dicho fenómeno político. Y es su propia sensibilidad la que le permite darse cuenta que es la racionalidad de su tiempo, la que hizo de él primero médico, luego literato y luego filósofo, la responsable de la crisis cultural y política que le fueron contemporáneas, siendo entonces la revolución solo un síntoma de tales crisis.

En este contexto, su crítica no solo se dirige a la revolución y al Estado de su tiempo, se dirige a la crisis cultural materializada en la crisis del hombre, una crisis cuyo origen está en la división de sus facultades, en la división de las potencias del alma.

Conclusión

Como lo señalé en la Introducción general, este Capítulo I habría de permitir el logro del primero de los objetivos específicos de este trabajo: comprender el contexto histórico y filosófico en el que surgen las reflexiones estéticas de Schiller. Para ello, examiné el momento histórico en que redacta las *Cartas*, así como los textos previos que anuncian su inquietud por temas como la historia, la libertad y la belleza. Este recorrido me permitió mostrar que sus ideas estéticas no nacen de un interés meramente teórico por el arte, sino como una respuesta a las tensiones de su tiempo –en especial, a los fracasos políticos de la Revolución Francesa y a la crisis cultural que la hizo posible. Desde ese momento, comienza a perfilarse su propuesta sobre la educación estética del hombre.

Con base en el Capítulo I –y considerando las preguntas presentadas en su Introducción- puedo concluir que la Revolución Francesa marcó a Schiller, no solo como testigo de los hechos, sino como pensador preocupado no solo por su tiempo. Al inicio, como vimos, abrazó el entusiasmo que despertaron los primeros acontecimientos de 1789. Sin embargo, la deriva hacia el Terror, la ejecución de Luis XVI y la brutalidad del régimen jacobino lo confrontaron con un giro trágico: la razón había sido incapaz de dominar las pasiones desatadas. La política, en lugar de guiar al hombre hacia su libertad, lo arrastraba hacia la barbarie y la esclavitud. Esta decepción no solo truncó su entusiasmo inicial, sino que dio paso a una reflexión más profunda: la verdadera revolución debía producirse en el interior del hombre.

Me queda claro también que la miseria política no era, para Schiller, un accidente histórico aislado. A su juicio, derivaba de la división de las potencias del hombre, entre la sensibilidad desbordada y la razón rígida. Para él, esta división fue consecuencia no solo de la miseria política, sino también de una crisis en la cultura. El Estado ilustrado, con su lógica de especialización y utilidad, habría contribuido a reducir al hombre a una función, a una pieza útil, olvidando su totalidad. Pero en esta fragmentación, observa Schiller, la política no fue tan determinante como la cultura: el arte y la erudición, al desligarse del conjunto de la vida, prepararon el camino para un hombre dividido. Frente a este escenario, Schiller vuelve su mirada hacia Grecia, no como un ideal nostálgico, sino como horizonte de unidad perdida: una época en la que el ciudadano podía ser artista, filósofo y político sin dividirse, como dividido veía al ciudadano francés.

De esta manera entiendo mejor que, para Schiller, el problema no era solo político, sino de formación: hombres divididos no podían –y quizá no podrían- generar un orden justo.

Su diagnóstico es claro: el hombre, atrapado en sus pasiones o refugiado en su racionalidad, debía ser reeducado para reconciliar ambas dimensiones. Y esa educación, a su juicio, debía ser estética, porque “para resolver en la experiencia el problema político, [se] precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza.”⁶⁹

Así, en lugar de insistir en la política como causa o solución, Schiller propone una vía alterna: la belleza. El Capítulo II se mostrará lo que ella significa para él y el modo en que sus reflexiones sobre la belleza dan pie a su propuesta estética-antropológica.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 14

Capítulo II. De la belleza

Introducción

Hasta aquí, lo analizado me permite comprender que Schiller no solo trató de reflexionar las preguntas que la Revolución Francesa planteó a todos aquellos que ejercitan su facultad de pensar. Ha sido suficiente para entender que trató de responder a la revolución y a sus efectos al proponer una vía alterna al problema político abordado por aquellos revolucionarios. Porque si bien la Revolución Francesa fue, para muchos de sus contemporáneos, una promesa de emancipación y un grito de libertad que buscaba derrocar el viejo orden, para Schiller terminó revelándose como una trágica expresión de la división de las potencias del hombre: un acontecimiento en el que la razón, lejos de guiar al pueblo hacia la justicia, fue arrastrada por la pasión, la violencia y el caos. La ejecución de Luis XVI, el ascenso de Robespierre, el reinado del Terror y la progresiva militarización del proceso revolucionario, no solo frustraron el ideal ilustrado de un orden racional, sino que le demostraron que el alma del hombre no estaba preparada para la libertad que exigía.

Pero el desencanto de Schiller no se limita a esta dimensión política. Como he señalado, para él, la revolución no fue solo una crisis política: fue, más profundamente, la manifestación de una crisis cultural, el síntoma de una humanidad fragmentada por una educación y una ciencia que separan y especializan, por un arte que entretiene sin formar, por una erudición que multiplica conocimientos sin integrarlos en la unidad del hombre. De modo que, la revolución fue producto no solo de la miseria social o el absolutismo político, lo fue de un hombre que a fines del siglo XVIII había perdido la totalidad interna de su naturaleza, esa armonía entre sensibilidad y razón que Schiller entrevió en la Grecia clásica.

Por eso, más allá de la crítica a los hechos históricos, Schiller ofrece en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* una respuesta radical: no se trata de reformar el Estado, sino de formar al hombre. Su vía alterna no comienza en otra reforma política, sino en la educación estética. Sin embargo, en este capítulo –y quizá para todos los que restan– dejaré fuera sus especulaciones sobre lo político y pospondré el análisis de sus propuestas antropológicas y en torno al tercer carácter.⁷⁰

Sin embargo, al desurdir la trama de sus cartas y desenredar el hilo sobre el tercer carácter me encontré –como ya vimos– con su idea sobre la división de las potencias del alma. Es este punto el que da pauta para este Capítulo II. Les recuerdo: para él, la separación de la sensibilidad y la racionalidad, no son solo origen de los caracteres vesánico e indigno que observó en los hombres, sino que evidencian además la crisis cultural de su tiempo. Es por lo anterior, que él ve en la belleza una vía para reunir las facultades de sentir y de pensar y de crear así ese nuevo carácter. No obstante, reitero, pospondré el análisis sobre su concepto de naturaleza humana y, aclaro, aún al retomarlo, dejaré incluso para después su propuesta pedagógica –centrada en la educación de ese carácter a través de la belleza.

Entonces, ¿qué analizaré en este capítulo? Me concentraré, en cambio en la belleza. Sin abandonar las *Cartas*, considerando las exclusiones –las preocupaciones y los afanes político de Schiller– así como el aplazamiento de sus investigaciones sobre la naturaleza humana, trataré de responder: ¿Qué es la belleza?

⁷⁰ Ese que –al educarse– permitiría al hombre transitar de un régimen de simples fuerzas a un régimen de leyes, transitar de su condición física a su condición moral.

Para responder me propongo seguir el mismo camino que Schiller anduvo para definirla y, además, tener siempre presente lo que se ha visto en el Capítulo I: en el hombre sus facultades se encuentran divididas.

De esta manera, en la primera sección, presento la definición de belleza que Schiller ofrece y presentaré –para fines comparativos- el modo en que la experiencia sirvió de única base a otras definiciones por él criticadas. En la segunda sección, aplico el mismo método pero con las definiciones de belleza basadas solamente en la razón, que él también critica. Así, en ambas secciones, por contraste, trato de desglosar, interpretar y comprender la definición de belleza del propio Schiller. Para conseguirlo fue necesario recurrir a su noción de impulsos –pero sin adelantarme al Capítulo III-; así como considerar –aunque someramente- el tercer carácter; ese que, como vimos, a su juicio, es importante formar y educar; como mostraré finalmente en el Capítulo IV.⁷¹

Mostraré cómo, a raíz de su crítica a las definiciones basadas en la experiencia y con base en sus propias reflexiones, Schiller incluso distingue tres momentos o grados de la evolución de la especie, del hombre o del hombre en su relación con cada uno de los objetos que se le presentan. Estos momentos son el estado físico, el estado estético y el estado moral. Servirá su distinción –especialmente los dos primeros estados- para acercar nuestra experiencia a su reflexión y a sus conceptos.⁷²

⁷¹ Considero que la comprensión de su concepto de belleza requiere, además, de comprender su concepto de naturaleza humana; en la conjunción de ambos conceptos radica el aporte de este trabajo.

⁷² No está de más insistir en que la cuestión política y moral de la que habla Schiller en sus cartas, ha quedado fuera de los límites de este trabajo.

Y servirá esa distinción para que, en la tercera sección, aborde lo que la belleza pone ante nuestros ojos: la necesidad o la libertad, como prelude del Capítulo III de este trabajo, centrado en la naturaleza humana.

Según la experiencia

Empecemos con la perspectiva de Schiller, para él la belleza es:

... un *objeto*, porque la reflexión es la condición dentro de la cual tenemos una sensación de ella; pero al mismo tiempo es un *estado de sujeto*, porque el sentimiento es la condición dentro de la cual tenemos una representación de ella. Es, pues, forma, porque la contemplamos; pero al mismo tiempo es vida, porque la sentimos. En una palabra: es la vez un estado nuestro y un acto nuestro.⁷³

Como señalamos en la introducción de este Capítulo II, nos disponemos a recorrer el camino que condujo a esta definición, ya que es ella misma la que traza el itinerario. Y es el propio Schiller quien nos guía en este trayecto al reconocer que “la mayor parte de los principios que servirán de base a (sus) afirmaciones son principios kantianos”.⁷⁴

Así pues, para emprender el camino, interroguémonos: ¿qué quiere decir Schiller cuando afirma que la belleza *es un objeto*? Para responder, debemos reparar primero en la noción de objeto: aquello sobre lo cual recae el acto de conocer. Esta afirmación, a su vez,

⁷³ *Ibidem*, p. 138

⁷⁴ *Ibidem*, p. 10

presupone la existencia de un sujeto dotado de la facultad de conocer. Pero, sin precipitarnos, ¿hay siempre un sujeto que conoce?

Examinemos ahora el estado de naturaleza bruta, concepto con el que responde Schiller –del que advierte que es solo una idea, aunque una “idea con la cual la experiencia, en algunos casos particulares, coincide plenamente”.⁷⁵ En este estado el mundo es para el hombre puro azar “...ni siquiera objeto; todo existe para él, en tanto que él le atribuye existencia; lo que no le dé ni le quite nada, es para él como si no fuera”.⁷⁶ Esto quiere decir que el hombre no ha logrado diferenciarse a sí mismo de la materia, de las materias “Solamente y desprendidas de todo el resto, como él mismo se encuentra en la serie de los seres...”⁷⁷

En este estado de animalidad, como principio del estado físico del que hablamos en el Capítulo I –parafraseando a Schiller, en el que el hombre nunca ha estado por completo pero del que tampoco ha salido completamente⁷⁸- el hombre acoge pasivamente el mundo-materia. De acuerdo con Schiller: “Mientras el hombre está aún en estado salvaje, sus goces son solamente los que le proporcionan los sentidos inferiores”⁷⁹, estos sentidos animales –el tacto y el olfato- lo aproximan a la materia inmediatamente y lo hacen padecerla hasta el punto de confundirse con ella misma, hasta el punto de confundirse con el objeto⁸⁰. Limitado así a sentir lo que le rodea, forma un todo con el mundo; y por lo mismo que él es simplemente mundo y no hay mundo para él,⁸¹ pareciera entonces que en realidad –en este estado, así lo entiendo- tampoco hay sujeto.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 127

⁷⁶ *Ibidem*, p. 126

⁷⁷ *Ídem*

⁷⁸ *Ibidem*, p. 127

⁷⁹ *Ibidem*, p. 144

⁸⁰ *Idem*

⁸¹ *Ibidem*, p. 134

Y aunque pareciera que de lo anterior, por lógica, se descartaría la posibilidad del mismo *objeto*, vale la pena recordar que para Schiller, lo característico del hombre es no permanecer en el estado en que la Naturaleza lo puso,⁸² ya que no solo posee la facultad de sentir, sino también la facultad de pensar. Sin embargo, en ese estado físico, prevalece la necesidad física producto de la primacía de los sentidos inferiores —el tacto y el olfato— sobre la razón.

De esta primacía, se tiene que el hombre -ante la muchedumbre de cosas que se le presentan a los sentidos inferiores y que le provocan necesidades físicas que lo constriñen en este estado de naturaleza- se precipita sobre las cosas para apropiárselas o se reprime ante aquellas que no le avienen.⁸³ En este estado de naturaleza bruta, queda claro entonces que “su relación con el mundo sensible (es) una relación de contacto inmediato.”⁸⁴ Entonces, queda entendido que, sus goces son solamente los que le proporcionan los sentidos inferiores, como el tacto⁸⁵, el olfato⁸⁶ o el gusto.

Así que, mientras el hombre no logra distinguirse de lo que le rodea, mientras no existan un *sujeto* y un *objeto*, no podríamos hablar de belleza en el sentido de Schiller, sino de cosas que, a través de los sentidos, despiertan, aun en la pasividad del hombre, goce o aversión, en arreglo a sus necesidades físicas más imperiosas.⁸⁷ En sus palabras:

⁸² *Ibidem*, p. 15

⁸³ *Ibidem*, p. 126

⁸⁴ *Idem*

⁸⁵ *Ibidem*, p. 144

⁸⁶ Denis Dutton, en *El instinto del arte*, menciona que el sentido del olfato, aunque importante para la supervivencia y la selección sexual, juega un papel menor en la apreciación estética comparado con la vista y el oído. Argumenta que el arte y la belleza están más ligados a sentidos que permiten representaciones complejas y duraderas, como la pintura o la música, no a sensaciones efímeras como los olores.

⁸⁷ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, pp. 126 y 144

No se desenvolverá el germen de la belleza allí donde el hombre se oculte, *troglodita*, en las cuevas del monte, eternamente aislado, sin encontrar nunca la humanidad *fuera de sí*; tampoco allí donde la vida *nómada* le obligue a moverse con grandes rebaños humanos y a ser eternamente número, sin encontrar nunca la humanidad *en sí*.⁸⁸

Llegados a este punto, es momento de formular una nueva pregunta: ¿Qué significa, en Schiller, afirmar que la belleza *es un estado de sujeto*? Antes de responder, miremos con más detalla la noción de *sujeto*: aquel que conoce, quien, a través de los sentidos, aprehende el *objeto* y, por medio de la razón, lo aprende. Ahora –aunque debo posponer ciertos aspectos- intentemos abordar una cuestión preliminar: ¿qué entiende Schiller por *estado*?

Veamos, él distingue en el hombre algo que permanece –que llama *persona* o *yo*- y algo que sin cesar cambia, que llama *estado*.⁸⁹ Este estado alude a las múltiples determinaciones que configuran nuestra existencia: la insatisfacción o la saciedad, la pasividad o la actividad, la necesidad o la libertad –extremos entre los cuales oscilamos sin dejar, por ello, de ser. Sin embargo, queremos, sentimos y pensamos no porque somos, sino porque fuera de nosotros existe algo.⁹⁰ Sin ese algo, la persona existiría pero como mera “disposición y virtualidad”, no en “acto y realidad”; sin ese algo, la persona no lograría distinguirse del *objeto*, no habría cambios de *estado*; en opinión de Schiller, “sólo por la

⁸⁸ *Ibidem*, p. 141

⁸⁹ *Ibidem*, p. 58

⁹⁰ *Ibidem*, p. 59

sucesión de sus representaciones llega el yo permanente a fenómeno de sí mismo”.⁹¹ Es imprescindible que para que haya belleza, exista primero una distinción entre *sujeto* y *objeto*.

Enseguida, con base en lo anterior, tratemos de avanzar un poco más: Schiller dice que la belleza es un *estado de sujeto* porque el sentimiento es la condición por la cual tenemos una representación de ella, pero, ¿qué es un *estado de sujeto*? Recordemos que, primero, por la vía de la percepción que hacen posible los sentidos inferiores del tacto, el olfato y el gusto, el hombre recibe inmediatamente la materia de la realidad como algo de lo que no logra diferenciarse, cómo ya vimos, y, segundo –una vez más, sin adelantarme- luego la materia es para él como algo que se encuentra fuera de sí, algo que su naturaleza racional transforma en representaciones, en experiencia, en unidad del conocimiento.⁹² Ahora bien, ¿Cómo pasa el hombre del estado pasivo de la sensación al activo del pensamiento? ¿Cómo pasa de ser determinado por la caricia de la muchedumbre de las cosas a ser determinado por una facultad que apenas asoma?⁹³

Schiller responde que entre los salvajes hay un fenómeno que anuncia la entrada en la humanidad, siendo “...el mismo en todas las razas que han logrado salir de la esclavitud del estado animal: el goce de la *apariencia*, la tendencia al *adorno* y al *juego*.”⁹⁴ Hago una pausa; el concepto de juego, central en la propuesta pedagógica de Schiller no la abordaré en éste Capítulo II –solo cuando sea momento de hablar sobre la belleza en el concepto de naturaleza humana, en el Capítulo IV.

⁹¹ *Ibidem*, p. 60

⁹² *Idem*

⁹³ *Ibidem*, p. 109

⁹⁴ *Ibidem*, p. 142

Retomemos el camino. Como señala Schiller, lo real nos es dado por la naturaleza como una potencia ajena, captada a través de los sentidos –inferiores en un primer momento, como ya vimos; en cambio, toda apariencia surge del hombre, quien, como sujeto capaz de representación, modela la experiencia.⁹⁵ Aquí se abre una intersección fundamental: mientras los sentidos inferiores⁹⁶, subordinados a la animalidad, solo pueden hacer padecer o proporcionar goces efímeros, la belleza no tiene lugar, ni como vivencia ni como concepto. No obstante, en el momento en que los sentidos superiores, el oído y la vista, permiten la creación de una forma, el sujeto accede a la representación y, con ella, a la posibilidad de transformar la mera percepción en experiencia.⁹⁷ Veamos con más detalle, en palabras del propio Schiller:

La naturaleza misma es la que levanta al hombre desde la realidad a la apariencia, habiéndole armado con dos sentidos, que sólo por medio de la apariencia lo conducen al conocimiento de lo real. En la vista y el oído retírase precipitadamente la materia apremiante y huye de los sentidos; aléjase de nosotros el objeto que, en los sentidos animales, tocamos inmediatamente. Lo que *vemos* con los ojos es diferente de lo que *sentimos*, pues el entendimiento salta por encima de la luz hasta llegar al objeto.⁹⁸

Estamos, de acuerdo con Schiller, ante la distinción del hombre, como *sujeto*, de la materia, como *objeto*; gracias a los sentidos superiores de la vista y del oído –así como de los sentidos inferiores, aunque en menor grado- el hombre puede cambiar de *estado* sin, por

⁹⁵ *Ibidem*, p. 145

⁹⁶ *Ibidem*, p. 144

⁹⁷ *Idem*

⁹⁸ *Idem*

ello, dejar de ser *persona*. Así, tratando de no perder el paso de Schiller, la belleza se nos revela como un *estado de sujeto*, pues, efectivamente, es en el sentimiento donde encuentra su condición de posibilidad. Vale otra precisión:

Cuando el hombre ha llegado a distinguir la apariencia de la realidad, la forma del cuerpo, también entonces está ya capacitado para separar una de otra; pues ya lo ha hecho, en verdad, puesto que ha distinguido ambos elementos. La facultad para el arte plástico está, pues, dada en general juntamente con la facultad para la forma...⁹⁹

En este andar, tomo un descanso. Reflexiono sobre aquellos hombres que, al desprender la forma de la materia y proyectarla en la representación y en un nuevo objeto, no solo reafirmaban su ser como sujetos dotados de un instinto imitativo plástico, sino que, en ese mismo gesto, nos legaban el arte rupestre. Sin embargo –aun a pesar de los sentidos superiores- los sentidos inferiores y las necesidades físicas constriñeron la facultad racional de los hombres por algunas decenas de miles de años más. En opinión de Schiller, aun con ese primer impulso hacia el estado estético, la imaginación permaneció –quizá permanece aún- atada a lo real, a la materia, con cadenas muy fuertes.¹⁰⁰

Luego entonces, ¿en qué momento la belleza se hace *objeto* por encima de la mera materia? ¿Cómo es que la reflexión se convierte en la condición dentro de la cual algunos tienen una sensación de ella? Schiller responde: cuando algunos de esos hombres o un

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 144-145

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 142

hombre cualquiera es capaz de reunir lo que la naturaleza separa, tan pronto como esa unión quepa en su pensamiento; tan pronto separe lo que la naturaleza reúne, cuando esa separación se opere en su entendimiento.¹⁰¹

Evoco ahora los diálogos de Platón, donde Hippias, sin distinguir entre lo que es bello y qué es lo bello, concede a Sócrates que la belleza reside en una yegua, una doncella, el oro, lo adecuado, lo útil o lo provechoso.¹⁰² Cada ejemplo aportado por Hippias, aunque proveniente de la experiencia directa, se revela insuficiente ante la insistencia socrática por alcanzar una definición universal de lo bello. Así, vemos cómo la indagación sobre la belleza puede enredarse en la materialidad, incapaz aún de desprenderse de la percepción. Y es precisamente este apego a lo sensible lo que, lejos de permitir una reflexión sobre la belleza, extravía a la razón. Platón, a través de Sócrates, denuncia esa confusión entre lo bello en sí y lo que resulta bello a los sentidos –sean estos los inferiores o los superiores, dejando ver que solo mediante la dialéctica es posible acceder a la idea de belleza. En contraste, esta tensión entre sensibilidad y razón, que Platón ubica como obstáculo en el camino hacia el conocimiento de lo bello, será retomada por Schiller como una condición que, más que ser superada, debe ser reconciliada por la vía estética.

Por ello, aunque Schiller contempla en la Grecia clásica una cultura que supo armonizar en el hombre sensibilidad y razón, erigiendo –en su opinión- a los griegos en un modelo de humanidad, no tarda en darse cuenta también de que “cuando el interés y el sentido estético se generalizaron, perdiéronse la fuerza y la libertad de Grecia.”¹⁰³ Esta observación no es menor: si bien los griegos antiguos representan, para Schiller, el modelo de un hombre

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 145

¹⁰² Platón (1985). *Hippias mayor* (J. Calonge, Trad.). En *Diálogos I* (pp. 397–442), Gredos, Madrid, España.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 55

no dividido, en la que la belleza no era mero adorno sino principio, también encarnan el riesgo que implica el sentido estético generalizado, cuando este se disocia de la moral y del juicio. El esplendor estético, convertido en hábito o en ornamento cultural sin exigencia interior, puede volverse signo de decadencia. De ahí que Schiller –me atrevo a afirmar- no idealice ciegamente a Grecia, sino que recupere su modelo como orientación y advertencia: la belleza educa y forma, pero no puede reducirse a una sensibilidad cultivada sin espíritu. Así, Grecia se convierte en símbolo de lo que se puede alcanzar, pero también de lo que se puede perder cuando la forma se vacía de contenido o viceversa.

Por ello, reconoce que la experiencia solo brinda nociones parciales de la belleza, ya que el *estado del sujeto* aún es atraído por aquella –seguramente continuamos escuchando repetir el aserto, basado en la experiencia, de que la belleza puede consistir en un entendimiento claro, un sentimiento agudo o un carácter liberal.¹⁰⁴ Por esto, Schiller busca una fuente alterna para lograr un concepto de belleza, pues solo así podría determinarse si lo que llamamos belleza merece ese nombre. Aunque algunos, sintiéndose capaces de abstraerse del contenido sensible y elevarse por encima de las impresiones individuales, creyeron encontrar esa fuente en la razón; así muchos de ellos acudieron a ella para tratar de definirla, Schiller, en cambio, recurre a ella no como fuente de su idea de belleza ni como medio de depuración –como otros lo hicieron- sino como el medio para conciliar en la belleza, desde la experiencia y desde la razón, la forma y la vida.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 51

Según la razón

Confío en haber logrado esclarecer por qué Schiller concibe la belleza como un *estado del sujeto*: nos determina en tanto nos brinda una representación anclada en los sentidos, que aprehenden la materia y la vida circundante. En este sentido, la belleza actúa como una vivencia inmediata, como una disposición que, momentáneamente, logra armonizar nuestras facultades sensibles y racionales. Sin embargo, considerada solo como *estado*, la noción de belleza permanece incompleta, pues, a su juicio, es también *objeto*.

En efecto, la belleza se nos manifiesta como forma y, en esta condición, no solo debe posibilitar su experiencia sensible o su representación, sino también el reflexionarla. Esta forma, perceptible pero no meramente sensible, apela a nuestra capacidad de juicio, invitando a una contemplación activa que trasciende la impresión momentánea y nos impulsa hacia una comprensión más profunda de nosotros mismos y del mundo. Así, la belleza en Schiller no solo se experimenta, también se piensa.

Prosigo. Recordemos ahora otra parte de lo que Schiller afirma sobre la belleza: “Es, pues, forma, porque la contemplamos; pero al mismo tiempo es vida, porque la sentimos. En una palabra: es la vez un estado nuestro y un acto nuestro”.¹⁰⁵

Así, mientras no logremos separar aquello que une la naturaleza, como tampoco dissociar la representación de la materia, la belleza permanecerá inaccesible al pensamiento y la comprensión. En consecuencia, al igual que Hippias, nos veremos obligados a intentar conceptualizarla desde la experiencia, pero sin someterla a la razón, sin actuar sobre ella

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 138

mediante una auténtica reflexión; o bien, como Sócrates y los convidados al banquete, nos empeñaremos en imponer una idea de belleza absoluta.

Ambos extremos –la dispersión empírica y la rigidez ideal– resultan insatisfactorios. El primero, porque se pierde en la multiplicidad de lo sensible, como en la cadena de ejemplos de Hippias, donde lo bello se adhiere a lo útil, a lo brillante, a lo joven, sin poder definirse. El segundo, porque corre el riesgo de vaciar de vida a la belleza al forzarla dentro de una noción abstracta que ya no conmueve. Surge entonces la pregunta: ¿cómo comprender la belleza y comprenderla sin confundirla con su materia, y ello sin renunciar a la facultad de sentirla? Este dilema es central para Schiller, quien busca una vía que permita al pensamiento aprender la belleza sin traicionar su origen sensible, una vía que articule sensibilidad y razón sin reducir una a la otra.

Porque esta reducción podría dar lugar no solo a una apariencia falsa, provocaría al mismo tiempo que nuestras ideas sobre la belleza sean imprecisas; Schiller piensa que esa reducción –cuando lo sensible reduce a la razón– también es responsable de un excesivo refinamiento que va minando la independencia del hombre: “Dondequiera que las artes florecen [...] se rebaja la humanidad.”¹⁰⁶ Quizá pensó en Grecia cuando escribió: “hallamos que el gusto artístico y la libertad andan separados, se huyen...”; en su opinión, quizá no se puede hallar un solo ejemplo de una cultura estética unida a la libertad política.¹⁰⁷ Entonces, ¿Cómo encontrar, aprehender y aprender la belleza sin menoscabar la libertad del hombre?

Antes de responder, cabe aclarar que si Schiller creyó encontrar en la belleza clásica una respuesta a sus inquietudes, es igualmente plausible que advirtiera sus límites. Pues,

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 54

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 54 y 56

aunque la cultura griega y los griegos pudieron erigirse como un modelo de humanidad, acaso no lo sería ya ni para su tiempo ni para ningún otro. Sospecho entonces que Schiller no caía en el engaño de creer que podría repetirse el carácter de aquel momento histórico. Sabía que la Grecia clásica no era un modelo trasladable a su tiempo, pues había sido producto de condiciones específicas. Así lo manifiesta:

La humanidad helénica fue, sin disputa, un *máximum* que, en el grado de perfección a que llegó, no podía ni durar, ni ascender más. [...] A ese punto llegaron los griegos, y cuando quisieron ir adelante en su perfeccionamiento, tuvieron, como nosotros, que sacrificar la totalidad de su esencia y buscar la verdad por sendas distintas y separadas.¹⁰⁸

Más aún, esta sospecha parece confirmarse cuando él mismo se declara ciudadano del mundo¹⁰⁹ y de todas las épocas¹¹⁰. Al asumir esta perspectiva universal, Schiller deja entrever que su apuesta estética no se ancla en la nostalgia de un pasado perdido, sino en la posibilidad de configurar un futuro distinto. En este sentido, su propuesta se universaliza: no está dirigida solo a una nación ni a una época, sino a la humanidad entera, enfrentada entonces –como hoy- a las divisiones entre razón y sensibilidad, pensamiento y acción.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 35

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 13

¹¹⁰ Como queda de manifiesto en una de las cartas que se incluyen en el apartado En la Revolución y el Terror, p. 11

De modo que “lejos de imitar a la muchedumbre de los críticos, que construyen el concepto de la belleza con experiencias aisladas”¹¹¹, para quienes la belleza es un tránsito entre el sentir y el pensar, entre la pasión y la acción¹¹² y lejos también de aquellos que al definirla se alejan de la experiencia y se pierden en la razón o empiezan a ver en ella un conocimiento o un principio de elección, confundiéndola con la lógica y la moral¹¹³, Schiller- en cambio- piensa la belleza como un estado de determinabilidad real y activa; es decir, como una *acción* del *sujeto* que le permite superar su condición pasiva –constreñida por los sentidos- y volverse así creador, no solo receptor, conciliar entonces razón y sentidos en el *acto creativo*; un *estado de sujeto* que permite en el hombre la libre manifestación de su *yo*, la libre manifestación de su potencia intelectual¹¹⁴, permitiéndole así conciliar sentidos y razón y superar el estado físico mediante un estado estético. En sus palabras, la razón y su manifestación como pensamiento...

...tiene que ser ocasionada ciertamente por los sentidos, pero sin que esa manifestación dependa en manera alguna de la sensibilidad, como que más bien se anuncia por su contraposición a ella. La independencia con que actúa excluye toda extraña influencia. Y no porque la belleza *ayude* al pensar – cosa que encierra manifiesta contradicción-, sino porque da libertad a las potencias intelectuales y les permite así manifestarse conforme a sus leyes propias, es por lo que puede llegar a ser un medio que lleve al hombre de la

¹¹¹ *Ibidem*, p. 91

¹¹² *Ibidem*, p. 98

¹¹³ *Ibidem*, pp. 66, 80 y 107

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 99

materia a la forma, de las sensaciones a las leyes, de una existencia limitada a una existencia absoluta.¹¹⁵

Esta concepción no solo encuentra eco en los contrastes planteados en los diálogos platónicos –donde Hippias, atrapado en lo sensible, enumera ejemplos sin alcanzar un concepto, y Sócrates, en el otro extremo, se pierde en una idea absoluta que prescinde de la experiencia-, sino que se vuelve particularmente relevante cuando se aborda el propio trabajo de leer a Schiller. Leerlo exige un esfuerzo que rebasa la simple aprehensión sensible de sus ejemplos y metáforas, también demanda resistirse a convertir sus proposiciones en conceptos rígidos o puramente racionales. En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, el lector debe mantener un equilibrio constante entre la vivencia de lo que Schiller sugiere –la experiencia estética como armonía de las potencias humanas- y la elaboración intelectual que dicha experiencia permite. Así, incluso la lectura se transforma en un acto de creación y recreación, en un ejercicio estético.

De lo anterior, y recordando que Schiller concibe la belleza como un *estado*, se confirma que la belleza es también un acto nuestro; un momento en el que cada una de nuestras potencias actúa sin menoscabarse entre sí; un testimonio de libertad exterior y de libertad interior, en el que finalmente...

...una fuerza [...] se pone en movimiento por sí misma, independientemente de una materia exterior, y posee la energía suficiente para contener y mantener

¹¹⁵ *Idem*

alejada la materia asaltante. La realidad de las cosas es obra de las cosas; la apariencia de las cosas es obra del hombre, y un espíritu que se alimenta de la apariencia no se regocija ya en lo que recibe, sino en su propio acto.¹¹⁶

Al respecto, en opinión de Schiller, la apariencia sincera –substantiva, aquella que no pretende ni necesita la realidad sino que es real por sí- cuando se hace presente en el hombre, le da el gusto que se relaciona con ella; solo en él, de esta manera, se verá el ideal regir sobre la vida real, solo en su caso se dará más honra a una rama de olivo que a un traje de púrpura.¹¹⁷

De modo que:

...no es necesario que el objeto en el cual hallamos la apariencia bella carezca de realidad; basta que el juicio que formamos de esa apariencia no tenga en consideración para nada aquella realidad; pues si en algo se mezcla esta referencia a la realidad del objeto, ya el juicio no es estético.¹¹⁸

Así, por ejemplo, cuando contemplamos una escultura como el Discóbolo, no solo experimentamos una impresión estética que armoniza nuestras facultades sensibles y racionales, sino que también ejercemos un juicio que distingue el mármol trabajado del bloque informe, reconociendo en esa forma el producto de una acción que convierte la materia en obra. Del mismo modo, el músico al componer una pieza o el arquitecto al diseñar

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 143

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 146-148

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 147

una estructura armoniosa, no solo expresan una emoción: delimitan con precisión las reglas formales y despliegan un acto creativo que transforma lo sensible en forma, el impulso sensible en expresión y el impulso formal en límite fecundo.¹¹⁹ En esa doble dimensión, la belleza realiza al *sujeto* y le confiere un *estado*; entonces el hombre –en un *estado de sujeto*- configura al *objeto* mediante la *acción*, mediante el *acto creativo*.

En resumen, tenemos entonces que la belleza es un estado nuestro y también un acto nuestro en la medida en que las potencias del hombre están, en primer lugar, debidamente delimitadas y, por ello están, seguidamente, cerrando el paso a cualquier confusión entre el sentir y el pensar; esto –al tiempo que distinguimos nuestro yo como *sujeto* del resto de la materia como *objeto*- no solo determina nuestro *estado*, nos confiere la posibilidad de determinar la materia que nos rodea a través de la *acción*; la belleza ya no solo es un *estado de sujeto*, es ahora también un *objeto*; un objeto sobre el que recae el acto de aprehender, el acto de aprender y, según Schiller, el acto de crear.

Si ahora es claro que la belleza es un estado y un acto nuestro, aún tenemos pendiente comprender: ¿cómo participa la belleza en la armonización y delimitación de las potencias del hombre? ¿Cómo nos lleva de la percepción al acto creador? ¿Cómo es que da vida a la forma y forma a la vida? Primero hemos de comprender la naturaleza del hombre y para después comprender el papel que juega la belleza en ese concepto. Tareas del Capítulo III y del Capítulo IV, respectivamente.

¹¹⁹ Para una distinción entre impulso sensible e impulso formal, sugiero leer el apartado El hombre en la naturaleza así como el apartado Facultades e impulsos. Sobre sus límites, confusiones y extravíos, en el Capítulo IV de este trabajo.

Necesidad y libertad

Para Schiller, la belleza es, pues, *forma* en cuanto se nos ofrece a la contemplación, pero también es *vida*, en la medida en que la experimentamos en el sentir; es decir, es un *estado* y un *acto* nuestro. En tanto forma, la belleza exige distancia: se presenta como *objeto* que invita a la reflexión, a la captación por parte del entendimiento. Pero en tanto *vida*, compromete al *sujeto*, lo afecta, lo conmueve, lo sumerge en una experiencia inmediata. Así, la belleza no es simplemente algo que se contempla pasivamente, sino también algo que se vive activamente. Esa doble condición permite que el sujeto no solo se reconozca como separado de la materia –permitiéndole la posibilidad de superar el estado físico y las necesidades que lo constriñen–, sino también como capaz de actuar sobre ella con libertad.

En este sentido, la belleza representa el único ámbito donde el sentir y el pensar no se enfrentan ni se subordinan el uno al otro, sino que se armonizan. A través de la belleza, Schiller propone una vía en la que el sujeto no solo puede reconciliar sus facultades, sino proyectar esta armonía hacia su relación con el mundo. Por eso, la belleza no es mero adorno ni entretenimiento, sino una verdadera fuerza que puede volver a reunir lo que en el hombre, por ahora, está dividido, una fuerza capaz de educarlo hacia la libertad.

Ahora bien, como hemos visto hasta aquí, para que el hombre pueda sentir la vida, la naturaleza no obra en su favor de un modo distinto a como lo hace con el resto de sus productos: actúa en su lugar cuando él aún no puede hacerlo por sí mismo como inteligencia libre; así que le otorga sensibilidad, aunque en un primer momento quede sometido a la "férrea constricción" de la necesidad física.¹²⁰

¹²⁰ *Ibidem*, p. 15

Sin embargo, en su opinión:

Todo individuo humano puede decirse que lleva en sí la determinación y la pauta de un hombre puro, ideal; y el magno problema de la vida consiste en ajustar las modificaciones todas del individuo a la unidad inmutable del ideal interior.¹²¹

Así que, a su parecer, “El hombre cultivado hace de la Naturaleza una amiga, enaltecendo su libertad y poniendo freno a sus caprichos”.¹²² Lamentablemente, y por el contrario, como tratamos de hacerlo comprensible en el Capítulo I y tal como Schiller nos explica: “La cultura, lejos de darnos la libertad, desarrolla en nosotros, con cada nueva potencia que evoca, una nueva necesidad; los lazos de la constricción física nos oprimen cada vez más amenazadores...”¹²³

En este sentido, “el hombre puede alejarse de su destinación por dos caminos contrarios”¹²⁴: por el primero, se extravía arrastrado por los sentidos, por el segundo, se extravía seducido por la razón –confundiendo así los conceptos de belleza, tal como expliqué en la segunda y en la tercera sección de este Capítulo II. Sin embargo, la belleza –tal como Schiller la entiende- se le presenta entonces como la única vía para regresar de este extravío, pues debe, a un mismo tiempo, “aherrojar la naturaleza en el salvaje y en el bárbaro

¹²¹ *Ibidem*, p. 20

¹²² *Ibidem*, p. 23

¹²³ *Ibidem*, p. 26

¹²⁴ *Ibidem*, p. 51

liberarla.”¹²⁵ Pero, ¿cuál es ese destino?, ¿esa naturaleza es la Naturaleza o la naturaleza humana? Y ¿por qué en algunos debe liberarse y en otros suprimirse? Formulo estas preguntas, aunque serán tratadas en el Capítulo IV, porque antes necesito responder una cuestión previa: ¿cómo es que el hombre se aparta de su destinación?

Primero, al unir los conceptos de belleza basados en la experiencia al concepto de hombre físico- se entiende que el primer extravío, el del salvajismo, somete al hombre a la necesidad ciega de la naturaleza. Atrapado en este estado es gobernado por sus impulsos; sin control ni reflexión es entregado a la violencia de sus instintos. El Estado –tal como vimos en el Capítulo I- en su afán por imponer orden, refuerza este dominio de la necesidad mediante la instrumentalización y la especialización de sus ciudadanos. De este modo, el hombre pierde la posibilidad de actuar libremente, pues su vida es determinada desde fuera, tanto por la naturaleza como por las exigencias del Estado.

Lo anterior adquiere mayor sentido si situamos lo dicho por Schiller en el marco de la Revolución Francesa. El estallido revolucionario fue, por un lado, una expresión de ese sometimiento inicial: las clases populares, oprimidas por siglos de desigualdades, actuaron movidas por la necesidad. Por otro lado, el intento de los revolucionarios por destruir el viejo orden sin haber formado antes un nuevo carácter en el pueblo dio lugar a un régimen donde la libertad prometida fue sustituida por nuevas formas de dominación. Así, para Schiller, la necesidad de pensar en la belleza no es una evasión¹²⁶, sino una respuesta profunda a la crisis

¹²⁵ *Idem*

¹²⁶ “Pero, ¿acaso no debiera yo de hacer de la libertad que me concedéis un uso mejor que el de encaminar vuestra atención hacia el campo de las bellas artes? ¿No es por lo menos extemporáneo andar ahora buscando un código del mundo estético, cuando los asuntos del mundo moral ofrecen un interés mucho más próximo y el espíritu filosófico de investigación es requerido tan insistentemente por los acontecimientos, a ocuparse de la obra de arte más perfecta que cabe: el establecimiento de una verdadera libertad política?”, en Schiller, F. Cartas sobre la educación estética del hombre, 1920, p. 12.

de su tiempo: solo un sujeto estéticamente educado será capaz de fundar un orden verdaderamente libre.

Ahora, al considerar el concepto de belleza basado en la razón, se entiende que el segundo extravío, el de la barbarie, ocurre cuando el hombre queda atrapado en la razón fría, desvinculada de la vida sensible. Aquí, el intelecto anula la espontaneidad y reduce toda experiencia al cálculo y la utilidad. Como resultado, el individuo pierde contacto con su sensibilidad, su imaginación se apaga y su existencia se vuelve mecánica. Esta racionalidad enfocada en la forma, lejos de emanciparlo, lo condena a una esclavitud distinta, en la que ya no es la naturaleza la que lo domina, sino un sistema artificial de reglas y abstracciones.

Este segundo extravío encuentra un eco en el proceso mismo de la Revolución Francesa, particularmente durante el ascenso de Robespierre, quien se erigió como defensor de la virtud republicana y del imperio de la razón. Sin embargo, su racionalismo político, teñido de un moralismo inflexible, lo llevó a justificar el uso sistemático del terror como medio para realizar los fines de la república. El resultado fue un régimen donde la libertad fue sacrificada en nombre de principios abstractos y la justicia se convirtió en una maquinaria implacable.

“El Terror, sin virtud, es desastroso. La virtud, sin Terror, es impotente”, que proclamaba Robespierre, condensa precisamente la paradoja que Schiller denunciaría: una razón que, al no estar reconciliada con la sensibilidad, termina negando al hombre concreto. El racionalismo revolucionario devino dogma, y en lugar de formar ciudadanos libres, fabricó sujetos sometidos a un ideal que no podían encarnar. En este sentido, Schiller ve con claridad que ni la entrega ciega a la naturaleza ni la entrega ciega a la razón puede redimir al hombre; solo una educación estética, que armonice ambos impulsos, puede ofrecerle una auténtica

libertad. Su propuesta intenta demostrar que naturaleza y libertad no están enfrentadas, sino que una lleva a la otra.

Entonces, ¿cómo puede la belleza remediar ambos defectos a la vez? Y ¿cómo la belleza puede llevarnos de la necesidad a la libertad? Schiller sostiene que no se trata de reprimir los impulsos naturales, sino de evitar caer en sus excesos; ni se trata de anular la racionalidad, sino de acercar al hombre de su sensibilidad; para él se trata de reconciliar sentidos y razón en una forma superior de humanidad. La belleza, al ser al mismo tiempo forma y vida, nos permite experimentar la libertad sin caer en la violencia y en el caos del salvaje y nos permite cultivar la sensibilidad sin sucumbir a la rigidez del pensamiento abstracto. Así, para Schiller, la educación estética no solo moderaría la brutalidad del instinto, sino que también liberaría a la razón de su frialdad mecánica.

En este sentido, la Grecia clásica representó para Schiller un modelo perdido de armonía entre ambas facultades, porque allí, el arte, la política y la vida cotidiana no estaban divididos como en su tiempo, sino que formaban un todo donde la sensibilidad y la razón se desarrollaban en equilibrio. Sin embargo, su foco en Grecia no se trata de una simple nostalgia por el pasado, sino de un esfuerzo por demostrar que la belleza sigue siendo el camino para restaurar la totalidad del hombre. Si el hombre moderno ha perdido su unidad interior, la única manera de recuperarla es a través de la belleza, que le permita sentirse libre sin dejar de ser hombre, que evite sacrificar el hombre físico en aras del hombre ideal.

Ahora es claro, para Schiller, la belleza se erige como la única vía capaz de reconciliar la división de las potencias del alma, fundamentales en el hombre –como veremos en el Capítulo IV. Es la belleza quien, al mismo tiempo, somete y libera, armoniza la exigencia de la necesidad con la aspiración a la libertad y restituye en el hombre su unidad primigenia.

Solo a través de la belleza puede el hombre físico elevarse hacia el hombre ideal, solo a través de la belleza el hombre puede elevarse por encima del estado físico y de la necesidad, hasta la libertad, desplegando en sí la plenitud de su humanidad latente. Solo a través de la belleza podemos ver que la naturaleza no está enfrentada con la libertad.

Conclusión

Como lo mencioné en la Introducción general, el Capítulo II habría de servir para abordar el segundo de los objetivos específicos de este trabajo: examinar la idea de belleza en Schiller. Para ello, desglose los elementos que configuran su concepto e incluí al análisis las nociones de belleza que el propio Schiller critica –aquellas que se reducen a la impresión subjetiva, a la utilidad o al juicio moral. A lo largo del Capítulo II espero haber mostrado que la belleza, para Schiller, es una forma viva que armoniza los impulsos del hombre; que no solo representa, sino que posibilita el paso del hombre del estado físico a un estado moral a través de un estado estético¹²⁷, haciendo que el hombre sea capaz de elevarse desde la necesidad hacia la libertad, superando así la creencia de que naturaleza y libertad son opuestas.

Con base en el Capítulo II, concluyo que para Schiller la belleza no es solo una cualidad del *objeto* ni una impresión del *sujeto*, sino algo que se da en la relación entre ambos: es, a la vez, *forma* que se contempla y *vida* que se siente. En este sentido, la belleza aparece como un *estado del sujeto*, una disposición en la que sus facultades actúan en equilibrio sin excluirse. Sin embargo, mientras el hombre permanece limitado al mundo sensible, atrapado en la necesidad de sus instintos físicos, su relación con la belleza no podrá ser plena. Por ello, Schiller señala que no basta con sentir la belleza: es necesario también poder representarla y

¹²⁷ ¿Cómo lo posibilita? Es un asunto que abordaré en el Capítulo IV

pensarla y, eventualmente, crearla. La belleza requiere entonces no solo del sentimiento, sino también del pensamiento y de la acción del hombre.

En este sentido, comprendo que la belleza se revela no sólo como experiencia armónica, sino como *objeto* susceptible de juicio y reflexión. La forma bella, al ser percibida, no solo afecta al *sujeto*, sino que lo invita a pensarse a sí mismo. A diferencia del goce o de la contemplación abstracta de lo ideal, la belleza como *forma viva* permite al pensamiento abrazar lo sensible sin caer en la confusión.¹²⁸ Es esta doble condición —forma y vida, acto y estado— la que dota a la belleza de su poder transformador: no como evasión estética, sino como articulación activa entre percepción y pensamiento, entre lo dado y lo posible. En esta fusión equilibrada, el sujeto podría aspirar a la libertad, podría superar el dominio de la necesidad sin negarla. Pero, ¿cómo se hace posible la acción mediante la belleza? He de comprender aún la naturaleza del hombre.

Por ahora comprendo que la belleza no es solo un puente entre la sensibilidad y la razón, sino el medio por el cual el hombre podría recuperar su totalidad perdida y su capacidad de autodeterminación. Con ello, Schiller no está negando la naturaleza —no la presenta como opuesta a la libertad—, más bien revela que en ella se hallan ya las facultades con las que el hombre puede trascenderla y aspirar a la libertad. Esta reconciliación que la belleza inaugura entre necesidad y libertad no es una evasión de la naturaleza, sino una realización más alta de lo que en ella está ya dispuesto.

Para comprender mejor lo que con Schiller he delineado en torno a la belleza es que, en el Capítulo III, examinaré qué fuerzas ha depositado la naturaleza en el hombre, de qué

¹²⁸ Para mayor claridad, sugiero la lectura de las secciones Facultades e impulsos y Belleza e impulso de juego, del Capítulo IV de este trabajo.

modo esas fuerzas no solo lo atan al mundo físico, sino que, paradójicamente, lo preparan para liberarse de él. Comprender así que la naturaleza, lejos de ser un obstáculo, aparece entonces como el fundamento de la libertad y la belleza como su condición.

Capítulo III. Sobre la naturaleza humana

Introducción

Hasta aquí, lo escrito me permite abordar otra de las cuestiones preliminares de este trabajo: la pregunta por la naturaleza humana. Pero no he de abordarla desde la biología, ni desde la política o la pedagogía –como ya advertí desde el Capítulo II- sino desde la perspectiva del propio Schiller: ¿es el hombre obra de la Naturaleza o una superación de ella? Esta interrogante¹²⁹, no se aborda para resolver la dualidad entre necesidad y libertad, sino para tratar de comprenderla –en el marco de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*- y así entender mejor la belleza en el concepto de naturaleza humana.

Hecha la aclaración anterior, en este Capítulo III, me propongo explorar la primera parte de esa pregunta: ¿es el hombre obra de la naturaleza? Así que no parto de un concepto acabado de "naturaleza humana", ni me apresuro a definir qué es el hombre, ni exploro aún el tipo hombre que supone Schiller. Más bien, siguiendo siempre la ruta que traza Schiller – y con base en Capítulo II- trataré aquí, partiré primero, de la idea del hombre como un ser lanzado a la existencia por la Naturaleza, puesto por ella aquí, en el mundo, pero capaz de ir más allá de ella y de él–como veremos en el Capítulo IV. Por esta senda, veremos que la Naturaleza otorga cuerpo y sensibilidad, también fuerzas e impulsos, pero deja a medio resolver las cuestiones de la unidad perdida, la armonización de las potencias del hombre y la necesidad y la belleza como fundamento y condición de la libertad en el hombre.

Ahora bien, tal como lo mostré en el Capítulo II, si el punto de partida es el estado físico y la necesidad natural, ¿cómo se accede entonces a la libertad? Schiller no propone un

¹²⁹ Que no solo ocupó a Schiller, sino a toda una generación de románticos, tal como lo narra Rüdiger Safranski en *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*.

salto brusco ni una negación del cuerpo, sino –como lo dejé apuntado en el Capítulo I- un tránsito que pasa por lo estético. La belleza, en su pensamiento, no es solo adorno y lujo: es el umbral en el que sensibilidad y razón se encuentran sin anularse, como terminaremos de ver en el Capítulo IV.

Sin embargo, antes de atender la cuestión de la belleza en la naturaleza humana – cuestión que desarrollaré en ese Capítulo IV– será necesario detenerme aquí en la relación entre el hombre y la Naturaleza. Este paso es fundamental, ya que en el pensamiento de Schiller la naturaleza no es solo un fondo biológico o físico del que parte el hombre, sino una estructura dinámica que fundamenta su desarrollo como ser libre. Pero, aclaro, aquí veo a la naturaleza, por ahora, como un momento estático que, en primer lugar, confiere al hombre facultades e impulsos que a éste, eventualmente, le permitirían actuar en ella.

Primero, con base en Schiller, mostraré cómo la Naturaleza actúa en el hombre, configurando sus facultades y sus impulsos; esto es, cómo el hombre es naturaleza, en tanto su sensibilidad y su racionalidad tienen un fundamento natural. Después, exploraré cómo el hombre, desde esa misma base que le proporciona la Naturaleza, se hace presente en la misma naturaleza –veremos en el Capítulo IV que a partir de esa base el hombre es capaz de transformarla través de su acción, pero sobre todo –con base en Schiller- es capaz también de abrir el espacio para la libertad. De esta manera, espero contar con las bases para comprender el concepto de naturaleza humana, tal como se articula en las *Cartas sobre la educación estética*, mostrando que en el interior de cada hombre ya se encuentra –gracias a la naturaleza- la posibilidad de la belleza como mediadora entre necesidad y libertad.

En consecuencia, este capítulo se organiza en tres secciones. En la primera, examinaré la noción de Naturaleza en Schiller, pero no como externa al hombre, sino como aquello que

lo hace materia y lo configura desde dentro: es decir, como la base de sus facultades y sus impulsos. Mostraré que esta Naturaleza no es meramente física, sino que también establece las condiciones fundamentales para que se desenvuelvan las potencias del alma.

En la segunda sección, analizaré cómo esta configuración no concluye en el hombre físico puesto en la naturaleza, ni se agota en su sensibilidad, sino que hay en él una tendencia a ir más allá, una tendencia que no muestro en movimiento, sino apenas en su inicio: principios que lo impulsarán, primero, a aprehender la materia que le rodea mediante los sentidos y, segundo, a aprender el mundo, es decir, a representarlo, pensarlo y dotarlo de sentido. Estos impulsos, aquí, solo los mostraré en el momento en que la naturaleza coloca al hombre en el mundo –después trataré de analizar cómo revelan al hombre no solo una vía al mundo, sino también una potencialidad que debe desarrollarse.

Finalmente, en la tercera sección, mostraré que –a decir de Schiller– es a partir de la Naturaleza misma que el hombre está llamado a trascender su condición de animalidad, desplegando una forma de libertad que no se opone a la Naturaleza, sino que la sublima. Se trata de una libertad estética, en la que el hombre logra reconciliar su sensibilidad y su razón, no suprimiendo ninguna, sino armonizándolas. Así, la naturaleza humana no es ni puro estado de necesidad ni pura racionalidad abstracta, sino el terreno donde ambas facultades podrían encontrar su equilibrio a través de la belleza, como demostraré en el Capítulo IV.

En suma, este capítulo no ofrece un concepto definitivo de la naturaleza humana ni demuestro como el hombre supera a la naturaleza; es tan solo un paso más en el camino que hemos seguido para comprender, del hombre, su natural fundamento y su natural condición: aquella en la que la libertad no es un don, sino una conquista; y en la que la Naturaleza, lejos de ser negada, es elevada. Al mostrar que el hombre, configurado por la Naturaleza,

encuentra en ella las fuerzas que lo impulsan a superar su mero estado físico, espero haber preparado el terreno para comprender cómo esta superación se realiza. Con esto, espero también poder abordar, en el último Capítulo de este trabajo, la belleza en la naturaleza humana, como clave de esta posibilidad.

La naturaleza en el hombre

Recordemos un poco de lo que Schiller nos ha dicho acerca de la Naturaleza y el hombre:

“La Naturaleza no se conduce con el hombre mejor que con los demás productos de su actividad; actúa por él, cuando él no puede aún actuar por sí mismo, como inteligencia libre. Pero lo característico del hombre es que no permanece en el estado en que le puso la Naturaleza, sino que posee la capacidad de desandar, por medio de la razón, los pasos que la Naturaleza anticipó, de transformar en obra de su libre albedrío la obra de la férrea constricción y de tornar la necesidad física en necesidad moral.”¹³⁰

Schiller nos presenta así a la Naturaleza y al hombre no como conceptos separados, sino como términos entrelazados, donde la Naturaleza no es únicamente un entorno o un medio, sino la base desde la cual el hombre comienza su existencia, el fundamento del cual toma su existencia. Como veremos más adelante, para Schiller, la Naturaleza configura, impulsa y limita al ser humano, pero por ahora solo nos ocuparemos de entender cómo lo

¹³⁰ *Ibidem*, p. 15

habilita: lo provee de facultades e impulsos, lo forma en su sensibilidad y lo coloca en el mundo. Sobre todo, lo coloca en el mundo. Así, comprender esta relación no es solo volver sobre lo ya dicho, sino preparar el terreno para comprender con mayor claridad el papel de la belleza en la naturaleza humana.

Pero no me adelanto a esas cuestiones, entremos ahora en detalle. A partir de la cita de Schiller, se despliega un horizonte de interrogantes que invitan a la reflexión: ¿En qué estado fue colocado el hombre por la Naturaleza? ¿Cuál es la relación entre él y los demás seres que pueblan la Naturaleza? ¿Qué principios comparten en su esencia y qué rasgos los separan en su existencia? ¿Es acaso la inteligencia libre –esa capacidad de pensamiento y reflexión- el principio que funda la diferencia? Y si así fuera, ¿es sobre esta diferencia que se constituye lo propio, lo característico del hombre? Además, aquello que le permite transgredir, reinterpretar o incluso revertir lo que la Naturaleza le ha dispuesto, ¿de dónde proviene? ¿Es un don de la propia Naturaleza, o bien una concesión de otra instancia, tal vez trascendente? Si la Naturaleza no confiere razón ni libertad intelectual a sus demás criaturas, ¿por qué habría de hacerlo con el hombre? ¿De qué fuente mana entonces esa singularidad?

Estas preguntas no solo nos permitirán profundizar en la reflexión en torno a la relación entre la naturaleza y el hombre, sino que permiten entrever la complejidad que entraña el concepto de naturaleza humana en Schiller. No se trata únicamente de describir un punto de partida biológico, sino de comprender cómo, a partir de esa base común con el resto de los seres vivos, el hombre se ve impelido a una transformación que lo separa del resto. ¿Cómo opera entonces esa transición? ¿Por medio de qué facultades o impulsos es capaz de trascender su estado de naturaleza? ¿Y cuál es el papel de la belleza en ese proceso? Estas cuestiones, así como las previas, serán fundamentales para delinear el modo en que Schiller

concibe la naturaleza humana, como una posibilidad, como una tensión constante entre la necesidad natural y la autodeterminación.

Para tratar de encontrar respuestas a las preguntas anteriores, hemos de elevarnos – una vez más- junto con Schiller al concepto puro de humanidad: “La abstracción distingue en el hombre algo que permanece y algo que sin cesar cambia. Lo permanente, llamado *la persona*; lo mudable, *el estado*.”¹³¹ Y continúa:

Persona y estado –el yo y sus determinaciones-, que en el ser necesario pensamos como *uno* y lo *mismo*, son eternamente *dos* en el ser finito. Pese a la permanencia de la persona, muda el estado; pese a los cambios del estado, permanece la persona. Pasamos del descanso a la actividad, de la emoción a la indiferencia, de la conformidad a la contradicción; pero somos siempre *nosotros*, y lo que de nosotros se sigue inmediatamente permanece. Solo en el sujeto absoluto permanecen juntamente con la personalidad todas las determinaciones, porque éstas nacen de la personalidad. Todo lo que Dios es, lo es porque es; por consiguiente, lo es todo por la eternidad, porque es eterno.¹³²

A la luz de lo expuesto, se vislumbra un camino que permitirá adentrarnos en la comprensión del concepto de naturaleza humana en Schiller. Para él, la Naturaleza no es

¹³¹ *Ibidem*, p. 58

¹³² *Idem*

únicamente el punto de partida del hombre, sino que su reflexión se extiende hasta considerar un Ser necesario, un Ser absoluto —Dios— en quien lo permanente y lo mudable coinciden en una unidad eterna. De esta concepción emana un continuum cuyos extremos delimitan el campo de lo real y lo ideal: en un extremo, el Ser absoluto, infinito, en quien convergen la personalidad y todas sus posibles manifestaciones en una totalidad indivisible; en el otro, la Naturaleza, expresión finita de la multiplicidad, ámbito de lo sensible y lo transitorio. En ese itinerario propuesto por Schiller, me dispongo, primero, a examinar cómo se manifiesta la Naturaleza en el hombre.

Cuando pregunto, ¿en qué estado puso la Naturaleza al hombre? Recuerdo la idea del Estado físico, propuesta también por Schiller: Ese estado —parafraseándolo— en el que el hombre nunca ha estado por completo pero del que tampoco ha salido completamente¹³³, es el estado que el hombre comparte con el resto de los productos de la Naturaleza, productos que, a su vez, acoge pasivamente por medio de la sensibilidad que, “en sí misma e independientemente de toda actividad del espíritu, no tiene otro poder que el de hacer del hombre, que sin ella fuera simple forma, una materia; pero no en modo alguno el de unir la materia al hombre”.¹³⁴

A esa sensibilidad —a la que también designa con los nombres de potencia o disposición— Schiller la denomina facultad sensible. Como ya he señalado, es a través de esta facultad que la Naturaleza imprime su sello en el hombre: lo convierte en materia, le otorga existencia corpórea, tal como lo hace con el resto de sus productos.¹³⁵ Pero este acto no se agota en conferirle mera corporeidad; simultáneamente, como hemos visto, mediante los

¹³³ *Ibidem*, p. 127

¹³⁴ *Ibidem*, p. 61

¹³⁵ *Idem*

sentidos inferiores —aquellos ligados a la animalidad y, por tanto, sometidos a ella¹³⁶—, la Naturaleza encadena al hombre a la experiencia inmediata de su entorno. Así, el hombre, en cuanto ser sensible, se ve limitado a sentir aquello que lo rodea, fundiéndose con el mundo en una totalidad indistinta.¹³⁷

Considerando lo anterior, puede afirmarse que es precisamente esta sensibilidad —en tanto existencia física y manifestación de los sentidos inferiores- la que no solo ata al hombre en la experiencia del mundo circundante, sino que también funda la posibilidad de su transformación orgánica. Así, al insertar al hombre en el devenir del tiempo y de la naturaleza —a ese algo que “sin César cambia”, no solo lo sujeta a la inmediatez de lo sensible, sino que abre el camino para una serie de modificaciones en su constitución física: mutaciones biológicas que, a lo largo del tiempo, dieron lugar al surgimiento de un sistema nervioso de creciente complejidad, culminando en la organización y en la expansión cerebral.¹³⁸

De este modo, el cuerpo no es simplemente un vehículo de percepciones, sino el campo dinámico donde se articula la historia biológica y cultural del ser humano. Considerando a Steven Mithen y su *La arqueología de la mente*,¹³⁹ la evolución del cerebro humano —y con ello, la emergencia de la conciencia, del pensamiento simbólico y de la imaginación- fue posible gracias a una larga interacción con el entorno natural, en la que los sentidos jugaron un papel decisivo. Así que, lejos de representar una traba, la sensibilidad se revela como la base sobre la cual se desarrollaron las capacidades cognitivas superiores, entre ellas, la capacidad estética. En este sentido, lo sensible no es lo opuesto a lo racional, ni la

¹³⁶ *Ibidem*, p. 144

¹³⁷ *Ibidem*, p. 131

¹³⁸ Tal como lo sugiere Mithen en *La arqueología de la mente*, 1996.

¹³⁹ Steven Mithen, *La arqueología de la mente*, 1996

naturaleza es opuesta a la libertad, sino –en ambos casos- un fundamento: sin el contacto con lo cambiante, lo concreto y lo material, el hombre no habría hallado el impulso necesario para la exteriorización de su humana personalidad.

Es en este proceso de cambio y de evolución donde la materia sensible, deviene portadora de nuevas funciones: los sentidos superiores, la representación simbólica, la memoria, el pensamiento articulado y, finalmente, la razón¹⁴⁰; funciones que, en conjunto, conforman la facultad que elevaría al hombre por encima de su pura animalidad; facultad –potencia o disposición- a la que Schiller llama facultad racional. Así, lo sensible no queda reducido al mero ámbito pasivo de lo corpóreo, sino que se revela como el fundamento necesario de la razón.

Como ha argumentado Denis Dutton en *El instinto del arte*¹⁴¹, estos sentidos superiores y las capacidades que de ellos emergen —como la imaginación, la apreciación estética o la creación simbólica— no son simples añadidos culturales, sino extensiones evolutivas profundamente arraigadas en la biología humana. Dutton sostiene que el arte y las formas complejas de percepción estética tienen su origen en adaptaciones evolutivas que ofrecieron ventajas concretas a nuestros antepasados. Desde esta perspectiva, no se niega el origen material de los sentidos superiores; se reconoce, más bien, que la sensibilidad no es solo el punto de partida de la experiencia humana, sino que es, además, el terreno fértil donde germinan las más altas expresiones del espíritu: aquellas que permiten no solo pensar, sino también recordar, conmoverse, anticipar, imaginar y crear.

¹⁴⁰ Así como la aparición de comportamientos simbólicos, como el arte y la religión, tal como el mismo Mithen sugiere.

¹⁴¹ Denis Dutton, *El instinto del arte*

A propósito, retomemos lo que Schiller sugiere sobre la belleza en tanto estado de sujeto, objeto y acto creador: Crear no es simplemente producir objetos bellos ni replicar formas agradables a los sentidos; crear es un acto que implica la manifestación de la libertad del hombre sobre la necesidad y sobre la constrictión que la naturaleza ejerce sobre él. En este acto, el hombre no solo experimenta la belleza como un *estado* —ese equilibrio armonioso entre sus impulsos sensibles y racionales—, ni la contempla como un *objeto* externo y acabado, sino que él mismo se convierte en sujeto creador de belleza, en autor de formas que no existen por necesidad, sino por libertad.

Hasta este punto, espero haber logrado esclarecer de qué modo se manifiesta la Naturaleza en el hombre. Hemos visto que es ella quien le confiere su existencia física, su corporeidad, así como las facultades que le constituyen: la sensible, por la cual recibe la multiplicidad del mundo mediante la percepción y los instintos, y la racional, que “afirma su persona frente a los cambios de estado”,¹⁴² como vía de superación de la necesidad, como el principio de su camino hacia su libertad. Por ahora, queda claro que los instintos, cuando el hombre es puesto en el mundo, actúan por él como guías tutelares; son ellos quienes obran en el hombre cuando este aún no ha alcanzado la madurez de su albedrío. Pero llega un momento en que el sujeto deviene capaz de gobernarse a sí mismo, de obrar no ya por impulso, sino por elección libre, y de imprimir en sus actos la armonía que emana de su esencia.

Este proceso no es abrupto ni automático, como ya se ha señalado: requiere de una mediación que armonice la fuerza de los impulsos con la forma de la razón. En este sentido —sin adelantarme al Capítulo IV- la belleza, entendida como vivencia, como experiencia y

¹⁴² *Ibidem*, p. 65

también como creación, se presenta como esa fuerza mediadora que permite al hombre acceder a su humanidad plena. Por tanto, de este tránsito –de la tutela de la Naturaleza a la autonomía de la razón– surge una nueva pregunta que orienta un nuevo paso en el desarrollo de esta reflexión: ¿qué es aquello que permite que en el hombre se despliegue el sello divino que lleva impreso? Esta interrogante nos abre el camino hacia el siguiente apartado.

El hombre en la naturaleza

Es tiempo de trazar una frontera clara: si bien es la Naturaleza misma “la que levanta al hombre desde la realidad a la apariencia, habiéndole armado –con dos sentidos [el oído y la vista y con un cerebro cuyas funciones] lo conducen al conocimiento de lo real”¹⁴³, debemos aún aclarar que no es la Naturaleza por sí misma quien ha dotado al hombre de razón, no es ella quien le ha dado su yo.¹⁴⁴

Ya hemos visto que la Naturaleza le confiere al hombre su existencia física, porque “El estado [...] debe tener un fundamento; como el estado no es, no existe por la persona, es decir, no es absoluto, tiene que *suceder...*”¹⁴⁵ Ahora, en palabras del propio Schiller, debemos comprender que: “La persona, pues, debe encerrar en sí su propio fundamento, pues lo permanente no puede nacer de la alteración o mudanza [como muda y se altera la Naturaleza]; y así tendríamos [...] la idea de ser absoluto, fundado en sí mismo, es decir, *la libertad*”.¹⁴⁶ Por este camino, Schiller nos aclara y nos da una clave para, seguidamente, comprender la naturaleza humana: la persona se manifiesta en la eterna permanencia del yo “...y solo en ella, no puede devenir, no puede comenzar en el tiempo, porque, por el contrario,

¹⁴³ *Ibidem*, p. 144

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 59

¹⁴⁵ *Idem*

¹⁴⁶ *Idem*

es más bien el tiempo el que comienza en ella, ya que el cambio implica un fundamento permanente”.¹⁴⁷

Tenemos entonces que, aunque en el hombre, la persona –el yo finito en su existencia física- y las determinaciones –aquellas que aprehende de la multiplicidad de la naturaleza- son dos, la personalidad participa de Dios, del ser absoluto en el que permanecen juntamente la personalidad y sus determinaciones¹⁴⁸. Se entiende así que: el yo es condición del tiempo, aunque el yo humano viva en el tiempo –la condición de todo ser dependiente o devenir es el tiempo, toda determinada existencia nace en el tiempo;¹⁴⁹ el yo es libre, pero el yo del hombre físico está limitado por la naturaleza –libre en tanto que, como persona, ha de fundarse en sí mismo a pesar de la alteración y la mudanza;¹⁵⁰ y, sobre todo, el hombre es finito, pero responsable de su elevación desde la animalidad hacia lo real, a lo ideal, a la libertad y a lo infinito.¹⁵¹ Schiller dice:

...aunque un ser infinito, una divinidad, no puede devenir o *estar siendo*, sin embargo, hemos de llamar divina a la tendencia que se propone, como infinito problema, la característica misma de la divinidad; esto es, la absoluta actuación de la potencia –la realidad de todo lo posible- y la absoluta unidad de la apariencia- la necesidad de todo lo real-. El sello divino lo tiene impreso indubitablemente el hombre en su personalidad; el camino hacia la divinidad

¹⁴⁷ *Idem*

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 58

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 59 y 60

¹⁵⁰ *Idem*

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 61

–si camino puede llamarse a una senda que nunca llega a término- se abre ante el hombre en los sentidos.¹⁵²

Cabe entonces preguntar: ¿cómo sería posible que, en el curso de su devenir, el hombre sea capaz de desarrollar la capacidad de fundarse en sí mismo, de devenir principio de su propia acción –superando la constricción física que le impone el estado físico-, y, en virtud de ello, elevarse por encima del resto de los productos de la Naturaleza? ¿Qué fuerza, o fuerzas, le permiten no solo superar su condición inmediata, sino también aproximarse a la divinidad que se manifiesta en él como potencia latente?

Veamos, ¿cómo es que el hombre es capaz de fundarse en sí mismo? Este enigma nos confronta con la idea de Schiller en torno a la libertad humana, entendida no como mero poder de elección, sino como capacidad de realizar en el tiempo la imagen eterna que el hombre lleva inscrita en lo más hondo de su ser. Así, el hombre no solo procede, en parte, de la Naturaleza, sino que, en cuanto que participa del ser absoluto, podría convertirse en su superación viva, tal como Schiller lo deja escrito: El sello divino lo tiene impreso el hombre en su personalidad; el camino hacia la divinidad se abre ante el hombre en los sentidos.¹⁵³

Por ahora, dejo también para después la cuestión de la Naturaleza como fundamento de la libertad, para concentrarme en lo siguiente: ¿Qué fuerza o qué fuerzas le permiten al hombre superar su condición inmediata? Retomo y sigo a Schiller: Si el yo de la persona humana participa de la eternidad del ser absoluto, hay que considerar que todo estado nace en el tiempo; “el hombre, como fenómeno, tiene, pues, que tomar principio, aun cuando la

¹⁵² *Idem*

¹⁵³ *Idem*

inteligencia pura en él es eterna”¹⁵⁴. Sin embargo, en tanto que el hombre no intuye ni siente, “...es simplemente la disposición para una posible infinita exteriorización [...] no es nada más que forma y vacua facultad”¹⁵⁵ y aunque adquiriera existencia física y permanezca en un estado físico, el hombre solo recibe la materia de su actividad por medio de la percepción. En ambos casos, la humana personalidad es mera disposición o virtualidad.¹⁵⁶

¿Cómo se convierte entonces la disposición y la virtualidad en acto y en realidad?

Schiller responde:

De aquí se derivan ahora dos opuestas exigencias a que ha de doblegarse el hombre, las dos leyes fundamentales de la naturaleza sensible-racional. La primera aspira a la absoluta *realidad*: el hombre debe transformar en mundo todo lo que es mera forma, debe manifestar en la experiencia todas sus disposiciones. La segunda aspira a la absoluta *formalidad*: el hombre debe extirpar en sí mismo todo cuanto es mundo, debe introducir coincidencia entre todos sus cambios y alteraciones. O dicho de otro modo: debe exteriorizar todo lo interno y dar forma a todo lo externo.¹⁵⁷

Ahora bien, para que el hombre sea en la naturaleza y responda a estas dos exigencias, es compelido por dos fuerzas opuestas, las cuales, de acuerdo con Schiller, “porque nos

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 60

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 60 y 61

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 60

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 62

empujan a realizar su objeto, pueden muy bien llamarse impulsos.”¹⁵⁸ Schiller llama *impulso sensible* al que

...parte de la existencia física del hombre o de su naturaleza sensible y se ocupa en situarlo dentro de las limitaciones del tiempo y tornarlo materia, no en darle materia, que para ello está una libre actividad de la persona, que acoge la materia y la distingue de sí, de lo permanente. Por materia entiendo aquí no más que cambio, realidad que ocupa tiempo; por lo tanto, este impulso exige que haya variación o cambio, que el tiempo tenga un contenido. Ese estado del tiempo lleno, ocupado, llámase sensación, y él es quien da fe de la existencia física.¹⁵⁹

Schiller afirma que cuando este impulso actúa solo, el hombre no es él, pues su personalidad está suprimida, el tiempo y las manifestaciones de la Naturaleza lo arrastran consigo.¹⁶⁰

En este punto, el lector de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* se ve inevitablemente arrastrado por la fuerza misma de la exposición de Schiller. Su planteamiento acerca de los impulsos, la forma en que los articula con la condición humana, y la manera progresiva en que va desentrañando su sentido, hacen que el lector, como sujeto, también habite esa tensión entre lo sensible y lo racional. Lejos de limitarse a una lectura

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 63

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 63

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 63 y 64

especulativa, la obra conduce a una experiencia reflexiva: a cada carta, el lector se descubre implicado en esa tensión de la que Schiller habla, y se ve empujado a considerar su propia formación, sus propios impulsos y su posibilidad de armonizarlos. Así, la lectura se transforma en un ejercicio de autoconocimiento, en un movimiento estético que inicia en la comprensión y desemboca en una forma incipiente de libertad.

Y llama *impulso formal* al que

...parte de la existencia absoluta del hombre o su naturaleza racional y se propone introducir armonía en la diversidad de sus apariencias concretas y afirma su persona frente a los cambios de estado. Y como la persona, que es unidad absoluta e indivisible, no puede jamás caer en contradicción consigo misma, como somos lo que somos por toda la eternidad, nunca puede el impulso que tiende a la afirmación de la personalidad exigir otra cosa que lo que por toda la eternidad deba exigir; decide por siempre lo que decide por ahora y ordena para el presente lo que para la eternidad.¹⁶¹

Sobre este impulso, Schiller afirma que cuando domina, el ser consigue su máxima extensión, desaparecen las limitaciones y se torna unidad *ideal*. Al ocurrir esto “Ya no somos individuos: somos especie.”¹⁶²

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 65

¹⁶² *Ibidem*, p. 67

Al avanzar en la lectura de las *Cartas*, esta noción del impulso formal cobra una fuerza particular. No se trata solo de comprender una facultad abstracta, sino de experimentar cómo Schiller va conduciendo al lector hacia la posibilidad de pensarse más allá de su individualidad inmediata. A medida que se despliega el argumento, se revela que este impulso no es una fuerza lejana o inaccesible, sino una disposición latente que todo ser humano posee y que puede cultivar. Cada carta, al entrelazar sensibilidad, razón y forma, opera como una invitación a despertar esa facultad dormida. El lector no solo acompaña la exposición de las ideas, sino que se ve inmerso en una suerte de formación estética en sí misma: una educación que, como sugiere Schiller, no es mera instrucción, sino transformación de la percepción, del juicio y de la conciencia.

Así, a modo de síntesis, podemos afirmar que, hasta el punto alcanzado en la reflexión de la sección anterior y hasta aquí, ha quedado claro que es la Naturaleza quien otorga al hombre su existencia corpórea, sus facultades sensibles y racionales, así como los impulsos que lo orientan hacia la multiplicidad del mundo, que se le presenta a través de los sentidos. Esta disposición inserta al hombre en el devenir, pero también le permite ordenar la multiplicidad de la Naturaleza conforme a las formas que él mismo porta en su interior. Sin embargo, la naturaleza humana no se agota en lo que la Naturaleza misma le confiere. Junto a esa dimensión material y sensible, el hombre es también persona: un ser que no solo puede, sino que debe trascender la animalidad de su estado físico, para elevarse hacia las esferas de la razón y de la libertad

En esta doble condición —ser natural y ser libre— se cifra la tensión esencial del hombre: ser dado por la Naturaleza, pero llamado a superarla; ser efecto de lo físico, ser manifestación de la finitud, pero —al mismo tiempo— manifestación de un yo eterno. Y es en

esta elevación, en este deber-ser inscrito en su propia estructura, donde nos encontramos, entonces, ante otra dimensión de la naturaleza humana: una que no se reduce a la mera existencia, sino que remite a una esencia, aquella que participa del Ser absoluto. Esta perspectiva nos sitúa frente a la dualidad constitutiva de la naturaleza humana, entendida como un continuum que conduce a los hombres desde la existencia física —constreñida por la necesidad natural— hasta la esfera de la divinidad y la libertad.¹⁶³

Naturaleza como fundamento de libertad

Pero esta elevación del hombre, del estado físico y de la necesidad hacia la libertad, no acontece de manera abrupta ni automática; tal como —con base en Schiller— lo he señalado y he tratado de aclararlo en reflexiones de los capítulos anteriores, el tránsito hacia el estado moral¹⁶⁴¹⁶⁵ encuentra su mediación en el estado estético: la experiencia de la belleza, que armoniza las facultades y los impulsos sensibles y formales del hombre.

Como hemos visto y veremos en el Capítulo IV, esta mediación es esencial porque permite que las tensiones internas del hombre, entre sensibilidad y razón, no se resuelvan en un dominio de uno sobre otro, sino en una síntesis que posibilita el despliegue pleno de sus facultades e impulsos. Sin embargo, antes de abordar de qué modo la belleza se inscribe en el concepto de naturaleza humana, es necesario esclarecer un par de puntos fundamentales: ¿cómo es que la propia Naturaleza, en su más pesada manifestación, se revela como el

¹⁶³ Schiller hace referencia también a la moralidad, pero en este estudio opto por dejar fuera sus preocupaciones por la moral y por la política, centrándome únicamente en sus preocupaciones estéticas en relación con la educación del hombre.

¹⁶⁴ Así como cualquier mejora política, que es la preocupación que inicia la reflexión estética en Schiller.

¹⁶⁵ Debo hacer notar que, si bien Schiller considera que el mejoramiento moral lleva a un Estado moral —en contraposición al Estado físico, no es interés de este trabajo explorar esa vertiente de las *Cartas*, sino enfocarnos en la belleza y en el concepto de naturaleza humana.

fundamento mismo de la libertad del hombre? ¿Cómo es que esa relación entre naturaleza y libertad constituye la base sobre la cual Schiller construye su propuesta estética?

Me centro por ahora en el primero de esos puntos. Recordemos brevemente lo expuesto en el apartado anterior: la naturaleza humana es concebida como un continuum que se extiende desde la existencia física hacia la libertad; una naturaleza humana dual, que se manifiesta primero a través de la materia y la existencia que la Naturaleza posibilita, y segundo, como mera potencia o disposición, como *persona* que participa –a través del yo eterno– del ser absoluto. Profundicemos un poco más: sin el tiempo, sin las cosas que en la naturaleza cambian y que cambian en el tiempo, el hombre, entendido como disposición y potencia que –en determinado momento- aun no logra ser acto y realidad, nunca podría constituirse como una humana personalidad¹⁶⁶. Así lo expresa el propio Schiller: “No vale la objeción de que el hombre llega a ser, recibe su ser; pues el hombre no es solamente persona en general, sino persona que se halla en determinado estado”.¹⁶⁷

Más adelante, aclara:

Así, pues, la materia de la actividad o la realidad –que la suprema inteligencia crea por sí misma- tiene el hombre que *recibirla* primero y la recibe por la vía de la percepción, como algo que se encuentra fuera de él en el espacio, y algo que se altera y cambia dentro de él en el tiempo. A esa materia, que cambia en él...¹⁶⁸

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 61

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 60

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 60

...queda claro que es la Naturaleza. Lo que se confirma al considerar lo que hemos visto: el *estado* implica *cambio* –a diferencia del *yo*, que participa del *yo eterno*- y el cambio es posible en tanto el tiempo y las cosas se suceden; entonces, nada de esto es sin la naturaleza. He aquí, entonces, cómo la naturaleza es, por un lado, el fundamento del hombre físico y, al mismo tiempo, fundamento de su libertad.

Es cierto que desde el nacimiento del hombre, de cualquier hombre, siempre se ha sostenido un encarnecido combate con los sentidos, y es cierto también que esos mismos sentidos “se resisten a turbar el dulce sosiego en que viven”,¹⁶⁹ -rindiendo así a la mayoría de los hombres que logran “eludir el amargo esfuerzo del pensamiento”¹⁷⁰ - pero no es menos cierto que sin los demás productos de la Naturaleza, sin los goces que esos mismos productos le confieren al hombre a través de sus sentidos inferiores –esos mismos que la Naturaleza le confirió- no sería posible que la humana personalidad se exteriorizara; sin su facultad sensible y sin materia que sentir, no sería más que forma y vacua facultad, mera potencia, no realidad.¹⁷¹

Hago una pausa. Este reconocimiento nos invita a recordar el esfuerzo de Hippias, a recordar que la sensibilidad es el punto de partida para comprender la belleza –entre otras cosas-, y que cualquier reflexión estética que pretenda alejarse radicalmente de la experiencia sensible corre el riesgo de perder el contacto con lo vivido y sentido por el hombre. Así, la

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 43

¹⁷⁰ *Idem*

¹⁷¹ Como afirma Schiller en el texto de la Carta XI, pp. 58-63

facultad sensible –dada por la Naturaleza- lejos de ser un mero obstáculo a superar, se revela como un fundamento necesario para la formación y expresión de la humana personalidad.

Retomo. También hemos de considerar cierto lo que el propio Schiller nos aclara: “Toda existencia real proviene de la Naturaleza”,¹⁷² para comprender que el hombre sin este punto de salida, sin materia para su actividad, sin el despliegue de sus sentidos superiores, sin el ejercicio de su percepción, la otra parte de su naturaleza, su facultad racional, no podría cumplir su misión: “transformar las percepciones en experiencia; es decir, en unidad del conocimiento y de convertir cada una de las especies de fenómenos que se dan en el tiempo en ley para todos los tiempos.”¹⁷³ En breve: no sería posible, representado en su perfección, el hombre como “la unidad permanente que, en el mar de las vicisitudes, es eternamente la misma.”¹⁷⁴

Se revela ahora con claridad que la Naturaleza no es un obstáculo para la libertad, sino su fundamento. Lejos de ser una mera carga o límite, la Naturaleza –en su dimensión temporal, material y sensible- es el punto de partida indispensable para la realización de la libertad humana. Es a través de ella que el hombre deviene, es por ella que da realidad a su potencia y despliega sus facultades en el mundo. Así, la Naturaleza, al ofrecer al hombre el terreno concreto donde ejercer su sensibilidad, percepción y razón, se constituye en el fundamento mismo de su libertad, pues sin ella no habría desarrollo de facultades e impulsos, sin ella el hombre no podría realizar la determinación y la pauta del hombre puro que lleva en sí mismo.¹⁷⁵

¹⁷² *Ibidem*, p. 145

¹⁷³ *Ibidem*, p. 60

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 60 y 61

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 20

Asentado lo anterior, en el siguiente capítulo me propongo comprender cómo es que la tensión entre sentidos y razón, entre sensibilidad y forma, permite el acceso a la experiencia estética, que media entre necesidad y libertad, y así comprender también cómo la belleza se hace presente en el concepto de naturaleza humana que propone Schiller.

Conclusión

Como lo adelantaba en la Introducción general, el Capítulo III habría de servir para abordar el tercero de los objetivos específicos de este trabajo: analizar el concepto de naturaleza humana en Schiller. Espero haber logrado delimitar lo que, para Schiller, es la naturaleza humana. Primero como algo dado y posibilitado por la naturaleza –sus facultades e impulsos, configurados en la materia que le dan cuerpo y estado al hombre- y, luego, como algo que participa del ser absoluto, su persona en el yo eterno

En la primera sección, mostré cómo, para Schiller, la Naturaleza actúa en el hombre no solo como causa exterior o condición biológica, sino como principio formativo que lo dota de sensibilidad y racionalidad. Lejos de constituir un mero entorno pasivo, la Naturaleza se presenta como aquello que imprime en el ser humano sus facultades e impulsos fundamentales: la facultad sensible, por la cual se vuelve materia, primero, se relaciona con el mundo después, y la facultad racional, que le permitiría elevarse desde su estado físico hacia la libertad. En este sentido, el hombre es Naturaleza, pero no se reduce a ella: está en la Naturaleza pero ha de desplegar lo que él se halla como mera disposición mediante el desarrollo de las facultades e impulsos que aquella le confiere.

En la segunda sección exploré cómo, a partir de esa configuración, el hombre está en primer lugar encerrado en la pasividad de lo dado, pero que cuenta con facultades e impulsos

que pueden proyectarlo en la Naturaleza. Mostré que, además de facultades e impulsos que derivan enteramente de la Naturaleza, hay algo que lo llama a trascenderla: el yo, entendido como principio de unidad, como huella de lo absoluto.

Finalmente, expuse que la Naturaleza, lejos de ser un obstáculo, constituye el fundamento mismo de la libertad. Es ella la que proporciona la materia, las facultades, los impulsos, los sentidos, el tiempo, la materia y el cambio, necesarios para que el hombre despliegue su potencia. Sin la experiencia sensible, sin el cambio y sin lo temporal, no habría espacio para la manifestación de la personalidad, de yo y de la libertad. La libertad no se opone a la Naturaleza: nace desde ella, como superación consciente de las necesidades que, en sus inicios, constriñen al hombre. Esta concepción prepara el terreno para comprender de qué modo la belleza, mediadora entre los impulsos sensibles y formales, se convierte en la condición de esa libertad, el destino del hombre.

Trataré de demostrar ahora, en el último Capítulo de este trabajo, que si bien el hombre, configurado por la naturaleza, está sometido al devenir y a las determinaciones del mundo –dadas por y en la naturaleza, posee también una facultad que lo impulsa a dar forma a la multiplicidad que percibe, a integrar lo sensible bajo la guía de la razón. Demostraré que en esa doble condición –ser natural y ser libre- se cifra la tensión constitutiva de la naturaleza humana, que lo lleva a no conformarse con lo dado, sino que lo impulsa hacia su destinación: aspirar a una armonía que es tanto experiencia como tarea, cuyo fin último sería volver a unir lo que hasta aquí, Schiller nos presenta como dividido y reunir así el concepto de naturaleza humana que, hasta ahora, Schiller nos ha presentado por separado.

Capítulo IV. De la belleza en el concepto de naturaleza humana en Schiller

Introducción

En este trabajo, a lo largo de los Capítulos anteriores, he tratado de reconstruir progresivamente los elementos fundamentales que aquí permitirán comprender la articulación entre la belleza y la naturaleza humana en el pensamiento de Friedrich Schiller, plasmada en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. En primer lugar, examiné el contexto histórico y filosófico en el que surgió su reflexión estética: un tiempo atravesado por su entusiasmo inicial y su posterior desencanto ante la Revolución Francesa. La violencia política, el fracaso del ideal ilustrado y la profunda crisis cultural que siguió al Terror le revelaron que la libertad no puede imponerse desde afuera, ni por la fuerza ni por el dogma, sino que debe formarse desde dentro. Este descubrimiento fue el punto de partida de su propuesta estética como vía hacia la libertad del hombre. Como condición previa, además, para su mejoramiento moral y, consecuentemente, político; aunque como lo señalé en la Introducción del Capítulo III, he dejado fuera estas indagaciones de Schiller.

Posteriormente, abordé su concepto de belleza, entendida no solo como experiencia sensible ni como juicio racional, sino como una forma viva que permite armonizar las facultades humanas, esas que Schiller señaló divididas –tal como dejé indicado en el Capítulo I. De modo que, me quedó claro, Schiller rechaza toda reducción de la belleza a placer o utilidad, y la concibe como aquello que permite equilibrar los impulsos sensibles y formales del hombre. En ese equilibrio se abre la posibilidad de una libertad, no como ruptura con la naturaleza del hombre, sino como realización de su potencial más elevado. La belleza se presentaría así como condición, capaz de transformar al hombre físico en hombre libre.

Y exploré –de modo parcial, como se verá- su concepto de naturaleza humana, mostrándolo primero como estado pero cuya esencia es inmutable –ahora me propongo mostrarlo no solo como algo dado y dispuesto virtualmente, sino como una disposición dinámica que contiene en sí la tensión entre sus facultades y sus impulsos y entre necesidad y libertad, donde aquella es fundamento de ésta. Como traté de mostrar, siguiendo a Schiller, la naturaleza dota al hombre de sensibilidad, racionalidad, además de materia y vida, pero es solo mediante el desarrollo de esas potencias –mediante su educación estética- que el hombre puede desplegarse plena y libremente.

Recapitulo. En el Capítulo I, mostré cómo la experiencia de la Revolución Francesa llevó a Schiller a identificar la profunda división de las potencias del alma —la razón y la sensibilidad— y a proponer que solo a través de la belleza podría superarse ese desgarramiento interno. En el Capítulo II, examiné su concepto de belleza, no solo como experiencia sensible o juicio racional, sino como creación de formas vivientes y como reconocimiento de vida en la forma, revelando que la belleza no es solo un estado nuestro sino también un acto nuestro. Y, en el Capítulo III, abordé su noción de naturaleza humana, entendida como una estructura dual: por un lado, aquella que le es dada al hombre por la Naturaleza –su cuerpo, sus facultades e impulsos sensibles y formales-, y por otro, aquella con la que participa, a través de su persona, del yo eterno y absoluto. Ahora, finalmente, la tarea de este Capítulo IV, es mostrar que la Naturaleza no es obstáculo de la libertad, sino su fundamento; y la belleza –tal como trataré de mostrar también, se presenta como principio que armoniza y eleva, que se configura como la condición necesaria para alcanzar esa libertad, como elemento constitutivo del concepto de naturaleza humana.

A partir de esta delineación, confío en haber establecido las bases necesarias para responder a tres preguntas que emergieron a lo largo del trabajo y que resultan fundamentales para alcanzar el objetivo general de esta tesis: comprender la idea de belleza en el concepto de naturaleza humana en Schiller. En primer lugar: ¿cuál es la diferencia, con base en Schiller, entre el hombre natural y el hombre estético? Esta cuestión se abordará parcialmente en la primera sección, al retomar y conceptualizar en definitiva el estado de naturaleza, como fondo en el que surgen y se debaten las facultades y los impulsos del hombre, así que también he de caracterizar con mayor precisión dichas fuerzas e impulsos, para comprender cómo es que, de acuerdo con Schiller, se da la confusión que extravía al hombre; división y extravió que se podría superar con un nuevo impulso que termina por configurar y, al mismo tiempo, diferenciarlo del hombre estético.

En segundo lugar: ¿cómo es que la belleza hace posible el tránsito del estado de necesidad –en el que vive el hombre natural- al estado estético, en el que –idealmente- viviría el hombre estético? Aquí se introducirá la noción de impulso de juego, propuesta por Schiller, como la clave de esa mediación; para ello trataré de mostrar cómo la belleza puede aherrojar la naturaleza en los hombres salvajes y, en los hombres bárbaros, liberarla. Esta es tarea de la segunda sección. Y, finalmente, en la tercera sección trataré de responder, ¿qué es entonces, con base en Schiller, la naturaleza humana? La respuesta a esta última pregunta buscará mostrar que el ser humano es, simultáneamente, Naturaleza y superación de ella mediante la belleza; que no debe limitarse a ser efecto de la necesidad natural, sino que está llamado a volverse causa de sí mismo. Esta es la vía por la cual la belleza, como condición estética, abre el camino hacia la libertad del hombre.

A partir de este desmedrado esqueleto de palabras, me propongo encarnar los conceptos de belleza y de naturaleza humana en Schiller. Si queda algún vacío, acháquese a mi incapacidad y no a él.

Facultades e impulsos. Sobre sus límites, confusiones y extravíos

Entonces, con base en Schiller, ¿cuál es la diferencia entre el hombre natural y el hombre estético? Vamos a responder por partes. Primero conceptualizaremos el Estado de naturaleza del que nos habla Schiller, recuperando lo tratado en anteriores capítulos. Con el estado de naturaleza como fondo, veremos que el hombre en la naturaleza se deja guiar por ella a través de su percepción –que es posible gracias a su facultad e impulso sensible- hasta que es capaz de desarrollar representaciones –a través de su facultad e impulso formal- haciendo sentir así su presencia en la naturaleza. Seguidamente, analizaremos cómo dichas facultades, junto a la representación y a la percepción que posibilitan, al confundir sus respectivos ámbitos pueden extraviar al hombre. Entenderemos cómo ese extravío del hombre, que puede hacer de él un salvaje o un bárbaro, puede superarse a través de un nuevo impulso del que nos habla Schiller. Comprenderemos así el primero de los aspectos de su concepto de naturaleza humana: condición, materia, facultades e impulsos dados por la naturaleza al hombre que, si bien son fundamentos de su libertad, también pueden extraviarlo.

En el pensamiento de Schiller, el estado de naturaleza –también llamado estado de físico o de animalidad- no designa una etapa puramente histórica ni una condición empírica concluida, sino una estructura de base, una posibilidad latente de la experiencia humana. Como anoté en la Introducción al Capítulo II, junto al estado estético o el estado moral, Schiller lo considera uno de tres momentos o grados de la evolución de la especie, del hombre o del hombre en su relación con cada uno de los objetos que se le presentan. Se trata entonces

de una condición inicial, nunca plenamente vivida ni completamente superada, en la que el hombre está sometido a la necesidad natural y en la que predomina la sensibilidad que le proporcionan los sentidos como vía de relación con el mundo.

De modo que este estado físico se caracteriza, principalmente, por la pasividad: el sujeto no ha logrado aún diferenciarse del mundo-materia, sino que lo acoge sin mediación racional. En sus propias palabras, Schiller describe esta condición como una en la que el hombre “acoge pasivamente el mundo-materia”;¹⁷⁶ es decir, se encuentra confundido con los objetos que lo rodean, sin poder aún separarse de ellos como sujeto libre. En esta etapa, “sus goces son solamente los que le proporcionan los sentidos inferiores”¹⁷⁷, principalmente el olfato, el tacto y el gusto, que lo atan al contacto inmediato con la materia y lo colocan en una posición de dependencia absoluta respecto a sus necesidades físicas.

En el estado natural, el mundo no es todavía objeto para el sujeto; como advierte Schiller, “ni siquiera objeto; todo existe para él, en tanto que él le atribuye existencia”¹⁷⁸. Esta relación inmediata con la materia lo conduce a actuar por reacción: se precipita sobre las cosas que satisfacen sus impulsos o se reprime ante lo que le resulta hostil.¹⁷⁹ Esta falta de mediación entre impulso y acción revela el carácter necesitado y fragmentado del hombre natural, pero esta fragmentación no se refiere a la división de sus potencias, sino a la ausencia de distinción entre sujeto que aprehende/aprende y el objeto-materia-mundo.

Desde un enfoque evolutivo, puede entenderse este estado como un eco de las primeras etapas del desarrollo humano como especie –o verse, incluso, en las primeras etapas

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 144

¹⁷⁷ *Idem*

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 126

¹⁷⁹ *Idem*

de vida de cualquier hombre-, cuando la supervivencia dependía enteramente de la respuesta inmediata a estímulos sensoriales básicos. Sin embargo, incluso en las sociedades modernas, este estado resurge cada vez que el hombre se somete a sus impulsos en un contexto de necesidad absoluta. La Revolución Francesa, y en particular los episodios del Terror, fueron para Schiller una muestra de esta regresión: cuando, y aun a pesar de ella, la razón no ha sido educada por la sensibilidad, y la sensibilidad no ha sido elevada por la forma, el resultado es lo salvaje y la barbarie. Por ello llegó a afirmar que la revolución, en lugar de redimir a la humanidad, había arrojado a una parte de los europeos y a un siglo entero “a la barbarie y la esclavitud”.

En suma, el estado físico es el punto de partida de la experiencia humana: una condición dominada por la necesidad, en la que los sentidos inferiores rigen la vida del sujeto y lo colocan en contacto inmediato con el mundo, sin que medie la representación o la reflexión, hecha posible por los sentidos superiores –la vista y el oído- y la facultad racional. No obstante, este estado contiene en sí mismo la posibilidad de su superación. A través de las facultades e impulsos con los que la Naturaleza dotó al hombre –el sensible y el racional-, este puede pasar de la percepción primaria a la representación simbólica, y de allí al juicio, a la creación y, finalmente, a la libertad. Como mostrará el desarrollo posterior, será la belleza la que posibilite este tránsito, haciendo del estado físico no un límite infranqueable, sino el suelo mismo desde el cual se eleva la humanidad, pero dejemos esto para las últimas secciones.

Por ahora, con este repaso y esta conceptualización del estado físico como fondo, veamos ahora cómo es que el hombre se deja guiar por la naturaleza –esa que le confiere

capacidades de percepción- hasta que es capaz de desarrollar representaciones haciendo sentir así su humana presencia en ella.

Imaginemos a los primeros hombres cruzando la sabana africana en tiempos prehistóricos, pongamos frente a nosotros la imagen de un bebé junto a su cuidador, recordémonos a nosotros mismos frente a la pantalla de nuestros dispositivos móviles y frente a cada nuevo estímulo en el que nos sumergen. He aquí, según Schiller, cómo el hombre es, en su origen y ante cada nueva experiencia, solamente sus facultades y sus impulsos fundamentales reunidos en una existencia corpórea. La facultad sensible es aquella potencia por medio de la cual el hombre, debido a la Naturaleza, se sitúa primero en el mundo como un ser determinado, inserto en el tiempo y vinculado a la multiplicidad cambiante de la experiencia.

Esta facultad sensible, hecha la distinción entre *objeto* y *sujeto*, le permite al hombre percibir colores, sonidos, texturas, temperaturas, movimientos; lo que hay, su persona, y lo que cambia, *el mundo*, confiriéndole cada vez un nuevo *estado de sujeto*.¹⁸⁰ Percibe, sin embargo, sin juzgar todavía, sin comprender del todo, pero ya afectado por lo que lo rodea. En la sabana, ese hombre primero siente el calor, escucha el viento, siente el suelo mientras avanza hacia el horizonte. El recién nacido reconoce el calor de un cuerpo, el ritmo de una voz, el alivio de la leche. Y nosotros, frente a una pantalla, sentimos la inmediatez de la información, la atracción de la imagen, la ilusión de control. Todo ello es experiencia sensible: es decir, no sólo estímulo recibido, sino ser afectado, ser atravesado por el mundo. En esta etapa, el hombre no decide completamente, más bien, reacciona casi siempre. No es aún sujeto libre, sino cuerpo abierto al devenir. Para Schiller, este estado físico, regido por el

¹⁸⁰ Sugiero la lectura de la sección Según la experiencia, del Capítulo II

impulso sensible, es fundamento necesario para todo desarrollo posterior. La libertad, incluso la belleza, se anuncian desde aquí: desde esa percepción primera que, aunque limitada, conecta al hombre con la multiplicidad del mundo-materia, limitándose a experimentar su entorno inmediato a través de los sentidos que lo atan a la necesidad y al presente.

Sin embargo, junto a esta facultad sensible, el hombre ha sido dotado por la misma Naturaleza de una facultad racional. Esta se presenta como disposición a organizar la multiplicidad que ofrece la sensibilidad, introduciendo unidad, permanencia y forma. Si la sensibilidad lo ata al devenir, la razón afirma su *persona*, afirmando su *yo*, frente al cambio, frente a cada nuevo *estado de sujeto*. Esta facultad superior le permite trascender la percepción y comenzar a representar: transformar lo sentido en *objeto*, y a reconocerse a sí mismo como *sujeto*. Quizá aún no a reconocerse como creador, pero veremos más adelante cómo la belleza lo hace posible.

Así, el hombre en la sabana no solo siente el viento y percibe el movimiento entre los arbustos: comienza a interpretar, a identificar una fiera o una presa, a trazar rutas, a prever el día siguiente. Ya no solo reacciona; del caos de impresiones extrae sentido, organiza el mundo y actúa sobre él. El bebé, poco a poco, deja de limitarse al calor del cuerpo que lo sostiene: reconoce rostros, anticipa gestos, distingue una voz familiar entre otras, y en esa relación y en esa constancia va naciendo su yo y su identidad, que lo hará miembro de una tradición y de una cultura.¹⁸¹ Quien hoy consulta su celular no solo recibe estímulos visuales y auditivos: filtra, decide, clasifica; busca algo, interpreta lo que encuentra, recuerda y, quizá,

¹⁸¹ Como señala Ellen Dissanayake en *Arts & Intimacy: How the Arts Began*, en la relación entre el bebé y su cuidador se manifiestan formas protoestéticas: patrones rítmicos, vocalizaciones, contacto visual y gestos cargados de intención afectiva que anteceden al lenguaje y la razón, y que estructuran un primer sentido de orden, previsibilidad y conexión. Estas interacciones no solo calman o estimulan, sino que configuran una experiencia significativa donde comienza a emerger la conciencia del otro y del yo.

duda. La experiencia ya no es pura afectación: se ha vuelto representación. La facultad racional estructura el mundo de la conciencia, permite sostener una identidad, sostener la permanencia del yo en medio del flujo de las cosas y de los estados del sujeto. Así, en cada uno de estos casos, se activa ese principio que, según Schiller, eleva al hombre por encima de lo puramente físico y lo constituye como ser capaz de formar, comprender y crear, como veremos más adelante.

Ahora bien, este tránsito no se da de manera automática, sino como respuesta a dos fuerzas que, según Schiller, rigen la naturaleza sensible-racional del hombre. La primera, orientada a la “absoluta realidad”, le exige transformar en mundo todo lo que es mera forma; esto es, actualizar sus disposiciones, hacerlas experiencia. La segunda, orientada a la “absoluta formalidad”, lo impulsa a extirpar en sí todo lo que es mundo, dando unidad y armonía a sus cambios.¹⁸² Estas fuerzas, de acuerdo con Schiller, son las que mueven los impulsos del hombre y lo empujan a realizar sus fines, entiendo que puede ser desde preservarse físicamente o hasta dar materia a sus más bajas o altas aspiraciones. El impulso sensible, ligado a la existencia física, como vimos, lo sitúa en el tiempo, lo torna materia y a través de su percepción lo conecta con el cambio. El impulso formal, vinculado a la existencia absoluta –a través del yo eterno que configura su humana personalidad,¹⁸³ le permite resistir el flujo del tiempo, afirmar su yo y procurar la coherencia de su ser.

En la tensión entre estos dos impulsos se juega el desarrollo de la conciencia humana. Cuando predomina el impulso sensible, el hombre no es plenamente él, sino arrastrado por lo contingente. Cuando domina el impulso formal, se aproxima a la unidad ideal, pero corre

¹⁸² Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 62

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 58-62

el riesgo de desligarse de la vida. La facultad de representar nace de la colaboración entre ambos: del hecho de que el hombre, mientras siente, puede formar, y mientras forma, puede sentir, como vimos al hablar de belleza en el Capítulo II. Así, de la simple percepción – experiencia de lo inmediato- el hombre pasa a la representación –configuración de lo sentido a través de estructuras simbólicas, imágenes y lenguaje- y al arte.

Este proceso de desarrollo de las facultades y de los impulsos a través de su interacción con la naturaleza, como vemos, no es ajeno a la evolución de la especie humana y de su cultura. Como señala Mithen en *La arqueología de la mente*, la complejidad del sistema nervioso y la expansión cerebral habilitaron en el ser humano la capacidad de integrar información, anticipar y proyectar. La representación simbólica y el pensamiento abstracto son fruto de esta evolución, en la que la sensibilidad no fue superada, sino elevada.¹⁸⁴ En términos similares, Denis Dutton, en *El instinto del arte*, ha argumentado que las capacidades estéticas –imaginación, forma, creación- son extensiones biológicas que emergen de un largo proceso adaptativo.¹⁸⁵ En tanto que, en ese mismo proceso adaptativo, Dissanayake, en *Arts & Intimacy*, ve en la relación entre el bebé y su cuidador la manifestación de formas protoestéticas que dan al hombre identidad y tradición.¹⁸⁶ Incluso para Schiller, la preeminencia de un impulso sobre otro ha sido factor decisivo para la evolución del hombre como especie.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Steven Mithen, *La arqueología de la mente*

¹⁸⁵ Denis, Dutton, *El instinto del arte*, 2009.

¹⁸⁶ Dissanayake, Ellen, *Arts & intimacy*, 2012.

¹⁸⁷Lo dice de esta manera: “Para desarrollar las múltiples disposiciones del hombre no había otro medio que oponerlas unas a otras. El antagonismo de las potencias es el poderoso instrumento de la cultura. Pero es solo un instrumento; mientras la oposición dura, caminamos hacia la cultura sin haberla alcanzado todavía”, Schiller, F., *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, pp. 35 y 36.

No obstante, esta evolución de la especie humana y este desarrollo de su cultura no siempre son lineales y no siempre van de lo menos a lo más. La armonía entre la naturaleza –que configura y posibilita-, el hombre –mediante sus facultades e impulsos que lo conectan a aquella- y la cultura –como producto del quehacer humano que, a su vez, le da forma a aquello que lo configuró y lo hizo posible, no siempre está garantizada. Pero ¿por qué? Porque la relación entre facultades e impulsos puede verse alterada. Cuando uno de los impulsos invade el dominio del otro, se producen desequilibrios: el hombre queda atrapado en la sensibilidad (barbarie) o perdido en la abstracción (enervamiento). La facultad sensible puede reclamar el territorio de la forma, generando caos; la razón puede someter la vida a esquemas rígidos, anulando su vitalidad. En palabras del propio Schiller:

Quando en el hombre se aíslan las facultades particulares y se arrogan el derecho de legislar por sí solas [o una sobre la otra], caen en contradicción con la verdad de las cosas [...]. El intelecto puro usurpa autoridad sobre el mundo sensible; el intelecto empírico se ocupa en someter a aquél a las condiciones de la experiencia [...] Aquí la imaginación, con su capricho, se atreve a deshacer el orden del universo, obligando allá a la razón a ascender hasta las fuentes supremas de donde nace el conocimiento y a llamar en su auxilio, contra la fantasía, a la ley de la necesidad.

El ejercicio unilateral de las facultades conduce, sin duda, a los individuos al error inevitable...¹⁸⁸

¹⁸⁸ Friedrich Schiller, La educación estética del hombre en una serie de cartas, p. 36

Veámoslo con más detalle. Si en el Capítulo III delineamos las facultades, las fuerzas y los impulsos que llevan al hombre a ser en la naturaleza, ¿Cómo se manifiesta entonces la alteración de la relación entre esas facultades y esos impulsos? Para Schiller, cuando actúa exclusivamente el impulso sensible “...por fuerza nos hallamos ante la máxima limitación; el hombre, en tal estado, no es más que una unidad de magnitud, un momento lleno en el tiempo, o, mejor dicho, no es *él*, pues su personalidad está suprimida mientras la sensación le domina y el tiempo le arrastra consigo”.¹⁸⁹

Un ejemplo de lo que Schiller considera como la actuación casi exclusiva del impulso sensible, puede encontrarse en la relación cotidiana que muchos mantenemos con los dispositivos móviles. Frente a la pantalla, nos abandonamos al flujo constante de imágenes, sonidos y notificaciones: respondemos al estímulo inmediato sin reflexión, deslizamos, tocamos y vemos; pero en este consumo constante de información o entretenimiento no media un verdadero juicio. En ese estado, el mundo ya no se nos presenta como objeto a representar, sino como flujo que nos arrastra. Cada notificación altera nuestro estado, nos saca de nosotros mismos y nos lleva a otra cosa, sin unidad, sin permanencia. La experiencia se reduce al momento lleno en el tiempo, tal como lo advierte Schiller. El yo queda disuelto en la multiplicidad cambiante de los estímulos. No hay espacio para la reflexión ni para la formación; solo para la reacción. Así, el hombre, reducido a sus sentidos inferiores, no actúa, sino que es atravesado por el entorno: no es sujeto libre, sino simple existencia pasiva entregada al presente inmediato. Schiller, sobre el dominio casi exclusivo del impulso sensible, continúa:

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 64

Pero aun cuando es él quien despierta y desenvuelve las virtualidades humanas, también es él quien hace imposible su perfecto desarrollo. Con irrompibles lazos ata el espíritu al mundo sensible y cohíbe sus altos vuelos; cuando la abstracción se lanza libremente por el infinito, él la llama y recluye de nuevo en los límites del presente. El pensamiento puede, por momentos, escapar de su poder y una firme voluntad puede oponerse victoriosa a sus exigencias: pero pronto recobra sus derechos la sojuzgada naturaleza, reclamando imperiosa una realidad de la existencia, un contenido del conocimiento, un fin de la acción.¹⁹⁰

Este poder del impulso sensible puede verse en la figura del hombre en la sabana prehistórica, enfrentado a su entorno inmediato. Allí, toda su atención está orientada a la supervivencia: percibe con agudeza sonidos, olores, movimientos; cada estímulo puede significar alimento o amenaza. Su cuerpo está listo para la acción y su mente, para reaccionar. En ese estado de naturaleza, el hombre no puede darse el lujo de la contemplación ni del pensamiento abstracto: está atado “con irrompibles lazos al mundo sensible”, como escribe Schiller. Aunque esa misma sensibilidad ha sido la base evolutiva que ha permitido desarrollar facultades superiores —como la memoria o la previsión—, también impone un límite constante: cuando el pensamiento se eleva, cuando “la abstracción se lanza libremente por el infinito”, la urgencia de lo presente lo llama de nuevo. Incluso si el hombre logra por instantes imaginar o proyectar, pronto la naturaleza “reclama imperiosa una realidad de la existencia”: el hambre, el dolor, el peligro, exigen una respuesta concreta, inmediata. Así, el impulso sensible, aunque necesario, restringe el pleno desarrollo de la libertad interior,

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 64 y 65

recordándonos que la formación espiritual del hombre solo puede comenzar cuando se emancipa parcialmente del dominio de la necesidad.

Junto al dominio de uno solo de los impulsos, cualquiera, puede darse también su confusión en el hombre...

...y de esa suerte errar su destino por dos maneras distintas. Puede trasladar a la facultad [sensible] la intensidad que demanda para sí la facultad [racional], anteponer el impulso material al formal, transformar la potencia receptiva en determinante. Puede, por el contrario, trasladar a la facultad [racional] la extensión propia de la [sensible], anteponer el impulso formal al material y substituir la potencia receptiva por la determinante. En el primer caso, nunca llegará a ser *el que es*; en el segundo caso, nunca será *otra cosa*, por lo cual precisamente en ningún caso será *uno ni otro*; esto es, que no será nada.¹⁹¹

En una nota al pie que me permito recuperar, Schiller, tajantemente, señala:

La deplorable influencia que ejerce una sensibilidad predominante sobre nuestro pensamiento es cosa que cualquiera comprende sin dificultad; no así la dañina influencia que ejerce una predominante racionalidad sobre nuestro conocimiento y nuestra conducta; y, sin embargo, es tan frecuente y tan importante como la primera.¹⁹²

Y remata:

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 70

¹⁹² *Idem*

Ese precipitado afán de armonía que se entrega a componer sin haber juntado las notas que han de integrar el acorde; esa violenta usurpación del intelecto que se adueña de una esfera donde su dominio no es absoluto e incondicionado, es el fundamento de la esterilidad de muchos ingenios dados al estudio. Difícil es determinar quién ha perjudicado más al progreso de nuestros conocimientos, si la sensibilidad que no admite [o trata de imponer] formas o la razón que no aguarda [o no admite] contenido.¹⁹³

Ante esta posibilidad de extravío por partida doble -ya sea por la dominancia exclusiva de uno de los impulsos o por la confusión de sus funciones-, Schiller identifica un riesgo profundo para el ser humano: perder su identidad, su forma y su destino. Cuando el impulso sensible se impone y convierte al hombre en puro receptor, se le niega la posibilidad de formarse; cuando el impulso formal lo domina y suplanta la experiencia con abstracción vacía, el hombre se aleja de la vida y cae en la esterilidad del pensamiento. En ambos casos, “no será nada”, pues no llegará a constituirse ni como ser empírico ni como ser moral. Ante este doble error -lo salvaje de la sensibilidad sin forma y la barbarie de la forma sin contenido-, la belleza se revela como el único camino posible hacia la unidad interior. Al armonizar los impulsos sin suprimir ninguno, al permitir que la sensibilidad tenga forma y que la forma conserve vida, la belleza reconduce al hombre hacia su verdadera destinación: ser libre no a pesar de su naturaleza, sino a través de ella, realizando plenamente su humanidad.

La belleza -como mostrará el análisis siguiente- evitaría la confusión de sus impulsos -previniendo así la dominancia de unos sobre otros- y, sobre todo, ayudaría a recuperar al

¹⁹³ *Ibidem*, p. 71

hombre de su extravío, al establecer un equilibrio dinámico entre sus facultades, mediante lo que Schiller denomina el “impulso de juego”.

Belleza e impulso de juego. De la superación de los extravíos

Ahora, entendido ya cómo es que el estado físico puede constreñir al hombre y, si bien desarrollar, también limitar sus facultades e impulsos y, visto además, que estos impulsos pueden confundirse –a pesar de la naturaleza- provocando así el extravío del hombre, es tiempo de que, en segundo lugar –considerando lo adelantado en la Introducción de este Capítulo IV, respondamos a otra de las preguntas que han surgido a lo largo de este trabajo: ¿cómo es que la belleza hace posible el tránsito del estado de necesidad –en el que vive el hombre natural- al estado estético, en el que –idealmente- viviría el hombre estético? Aquí se introducirá la noción de impulso de juego, propuesta por Schiller, como la clave de esa mediación; para ello trataré de mostrar cómo la belleza puede aherrojar la naturaleza en los hombres salvajes y, en los hombres bárbaros, liberarla.

Antes de empezar a responder, primero he de hacer recordar lo que anotaba en la Introducción y en la sección Según la experiencia del Capítulo II: que abordaré –pero no a detalle- la propuesta pedagógica de Schiller; es decir, mostraré qué tipo de belleza permite superar la confusión de las facultades e impulsos y así recuperar al hombre de su extravío, más no cómo es que esto puede darse en términos pedagógicos o cómo es que la belleza, específicamente, permite superar las confusiones y los extravíos, sino –simplemente- dejar asentado el qué, a partir del cual lo hace.

Entonces, primero recordemos que en el estado físico lo dado a la naturaleza del hombre sirve para desarrollar sus facultades e impulsos, siendo en primer lugar el impulso

sensible el que mayormente influye –a través de las impresiones que provoca- en su desarrollo y que solo hasta que se ha establecido entre él y la materia que le rodea, la diferencia entre el *objeto* y el *sujeto*, es que comienza también a desarrollarse en su plenitud el impulso racional, como primer atisbo de su capacidad de representación –sin que esto signifique superación de su estado de animalidad. Y, en segundo lugar, consideremos que en el desarrollo del hombre, además, puede darse el dominio de parte de alguno de esos impulsos, de cualquiera en realidad; o bien darse la confusión entre los ámbitos de cada uno de esos impulsos, provocando que el hombre se extravíe; que se extravíe, como hemos visto, por la senda de la vesania o la barbarie –alejándose aún más de su destinación. Entonces, ¿cómo es que el hombre transita de la necesidad a la libertad por medio de la belleza?

Debemos tener presente lo que el propio Schiller afirmaba –quizá evocando a su contemporánea- acerca de la cultura, la cual...

...está obligada a administrar justicia a ambas [facultades y sus impulsos], no solo defendiendo el impulso racional contra el sensible, sino también a éste contra aquél. La incumbencia de la cultura es, pues, doble: primero proteger la sensibilidad contra los ataques de la libertad, y segundo: proteger a la personalidad contra el poderío de las sensaciones. Lo primero, consíguelo educando la facultad del sentimiento; lo segundo, educando la facultad de la razón.¹⁹⁴

Ahora bien, en este tránsito de la necesidad a la libertad, no es fortuito que Schiller mencione primero la tarea de educar a la facultad del sentimiento; cuya urgencia él mismo

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 68

deja clara: “Educar la facultad sensible es, por tanto, la más urgente necesidad de nuestro tiempo, no sólo porque es un medio de hacer eficaces en la vida los progresos del saber, sino porque contribuye a la mejora del conocimiento mismo”¹⁹⁵ Considero –al igual que él- que la necesidad de educar el impulso sensible es urgente, primero, porque es el primer impulso que se desarrolla en el hombre y segundo, porque al ser el primero es también el más fuerte, como de ello tenemos constancia al considerar los orígenes del hombre y de su experiencia, allá en su prehistórica travesía de la sabana africana, o ahí, en la agitación inicial de la Revolución Francesa, o allí, en los brazos de un cuidador que aún lo aprisiona –sin saber si la tradición no es más que otra forma de esclavitud.

Como hemos visto, la primacía de una facultad-impulso, implica el debilitamiento o la disminución del otro, un desarrollo germinal o incompleto que a su vez da paso a la confusión y al extravío del hombre. Considerando que es el impulso sensible el primero en desarrollarse o el que más ha alcanzado un fuerte desarrollo –considerando su inevitabilidad en un estado de naturaleza donde domina la materia al sujeto, se entiende entonces que el impulso formal sea el segundo en desarrollarse o sea el más débil de ambos –pero consideremos que en hombres de genio bien puede suceder lo contrario o darse un desarrollo más equilibrado de las facultades y de sus impulsos. Con este preámbulo, podemos precisar una vez más la pregunta que orienta esta sección, ¿cómo es que la belleza le permite al hombre transitar de la confusión de sus impulsos hacia un equilibrio entre los mismos y sus facultades?

Traigamos a la mente los ejemplos del hombre en la sabana prehistórica, del bebé en brazos de su cuidador, de algún campesino frente a la casa de su señor feudal durante el

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 44

verano de 1789 y a cualquiera de nosotros frente a la pantalla de cualquier dispositivo inteligente, absorto, posiblemente, en la destrucción de la humanidad –o de una parte de ella– como un goce estético.¹⁹⁶ En cualquiera de esos casos, en los que el impulso sensible puede ser un impulso fuerte, ¿cómo puede la belleza aherrojar esa naturaleza, esos sentidos, que fácilmente pueden conducirlos hacia lo salvaje?

Primero hemos de considerar que, en palabras de Schiller:

La belleza, en la idea, es, pues, eternamente indivisible, única, porque no puede haber más que un solo equilibrio; la belleza en la experiencia será, en cambio, siempre doble, porque en una oscilación cabe que el equilibrio se rompa de dos modos, esto es, aquende o allende el centro de gravedad.¹⁹⁷

Segundo, hemos de considerar que la belleza tiene dos efectos:

...uno *distensor* y otro *intensificador*; el primero, para mantener en sus límites tanto al impulso sensible como al formal, y el segundo, para conservar a ambos su fuerza. Estos dos efectos de la belleza deben ser, desde el punto de vista de la idea, un solo y único efecto. La belleza debe distender, intensificando igualmente las naturalezas; debe intensificar, distendiendo igualmente las dos naturalezas.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Mientras escribía esta sección, Donald Trump –presidente de EE. UU.– anunciaba el fin de la guerra de los 12 días, refiriéndose al conflicto Israel-Irán, iniciado a inicios del mes de junio de 2025.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 85 y 86. Recordemos el concepto de belleza que ya trabajamos en el Capítulo II: “la belleza es un objeto, porque la reflexión es la condición dentro de la cual tenemos una sensación de ella; pero al mismo tiempo es un estado de sujeto, porque el sentimiento es la condición dentro de la cual tenemos una representación de ella. Es, pues, forma, porque la contemplamos; pero al mismo tiempo es vida, porque la sentimos. En una palabra: es la vez un estado nuestro y un acto nuestro.” *Ibidem*, p. 138

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 86

Y tercero, aunque aparentemente las facultades y los impulsos puedan parecer contrarios, hemos de considerar que:

...no queda otro recurso, para mantener la unidad del hombre, que *subordinar* sin condiciones el impulso sensible al racional [...] Desde luego debe haber subordinación, pero ha de ser recíproca: porque si bien las limitaciones no pueden nunca fundamentar lo absoluto y la libertad, por lo tanto, no puede depender del tiempo, es, por otra parte, igualmente cierto que lo absoluto por sí mismo nunca puede fundamentar las limitaciones y que el estado en el tiempo no puede depender de la libertad. Ambos principios están, pues, a la vez subordinados y coordinados; es decir, que se hallan en relación de acción recíproca; sin forma no hay materia, sin materia no hay forma.¹⁹⁹

Solo así se entiende que para Schiller la belleza como idea, consiga dos efectos: un *distensor* y un *intensificador* al mismo tiempo, porque esos dos efectos se derivan del concepto de *acción recíproca*, por la cual ambas fuerzas, ambos impulsos, se condicionan y son condicionadas necesariamente, y cuyo producto más puro sea, de su actuar recíproco y tendiente al equilibrio, sin más, igualmente bello.

De modo que, en la experiencia, para Schiller, hay una belleza tierna y otra enérgica. Donde el efecto de la belleza enérgica es:

Intensificar el espíritu, tanto en lo físico como en lo moral, y vigorizar su aliento, por donde sucede muy fácilmente que la oposición del temperamento y el carácter disminuye la receptividad de impresiones, y que la humanidad

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 68

más blanda sufre una depresión que debiera alcanzar tan sólo a una naturaleza ruda, la cual participa de una ganancia que sólo debiera ir a la persona libre; por eso en las épocas de fuerza y abundancia vemos emparejados en la representación la verdadera grandeza con lo gigantesco y extravagante, y en la sensibilidad, lo sublime con los más horrorosos estallidos pasionales; por eso en las épocas de la regla y de la forma hallamos la naturaleza tantas veces oprimida como dominada, tantas veces injuriada como vencida.

En tanto que el efecto de la belleza tierna es:

...deprimir al espíritu, tanto en lo moral como en lo físico, sucede fácilmente que, con la violencia de los deseos, apágase también la energía de los sentimientos, y que el carácter pierde un tanto de fuerza que solo debieron perder las pasiones; por eso en las épocas que decimos refinadas no es raro ver que la blandura degenera en afeminamiento; la tersura en trivialidad; la corrección, en vaciedad; la abundancia, en capricho; la destreza, en frivolidad; el reposo, en apatía, y que, al cabo, la más despreciable caricatura linde con la más soberana humanidad.²⁰⁰

De modo que:

Para el hombre que se halla bajo el dominio, o de la materia o de la forma, es, pues, la belleza tierna algo necesario, porque la grandeza y la fuerza hacen mella en él mucho antes de que empiece a sentir la armonía y la gracia. En cambio, para el hombre que vive en la indulgente molición del gusto estético,

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 87

es la belleza enérgica algo necesario, pues, en ese estado de refinamiento, deléitase con exceso en tomar a broma una fuerza que trae consigo de sus tiempos de salvaje.²⁰¹

Se entiende ahora que, la belleza “conduce al hombre, que sólo por los sentidos vive, al ejercicio de la forma y del pensamiento; la belleza devuelve al hombre, sumido en la tarea espiritual, al trato con la materia y el mundo sensible”.²⁰² A decir de Schiller,²⁰³ queda ya explicada y refutada aquella aparente contradicción entre facultades e impulsos, y explicada así sus consecuentes invasiones y confusiones; queda explicado también el influjo de la belleza y la apreciación de la cultura estética que pone al hombre, *por naturaleza*, en situación de hacer por sí mismo lo que quiera, devolviéndole la libertad de ser lo que quiera ser.

En esta *acción recíproca* que se da entre facultades a través de la aplicación de la belleza, ya sea tierna o enérgica, vemos que los impulsos pueden recogerse en el ámbito delimitado de sus atribuciones. Así, el objeto del impulso sensible ya es más claramente la *vida* en su más amplio sentido, que incluye a toda la materia cuya presencia es inmediata a los sentidos. De este modo, el objeto del impulso formal es la *forma* en su sentido más amplio, que incluye en sí todas las propiedades formales de las cosas y todas las referencias de las mismas a la facultad de pensar. Y en este proceso, al tiempo que la belleza educa a los impulsos y a las facultades de las que dependen, educa también a un tercer impulso, el de juego, cuyo objeto será la *forma viva*, que “sirve para indicar todas las propiedades estéticas de los fenómenos, y, en *una* palabra, lo que en su más amplio sentido se llama *belleza*.”²⁰⁴

²⁰¹ *Ibidem*, p. 88

²⁰² *Ibidem*, p. 93

²⁰³ *Ibidem*, p. 88

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 78

Al término de este largo camino, podemos al fin reunir todo. “De aquí parece seguirse que entre materia y forma [entre vida y forma], entre pasión y acción, tiene que haber un *estado intermedio* y que la belleza [como acabamos de ver] nos coloca en ese *estado intermedio*.”²⁰⁵ De modo que la belleza enlaza facultades e impulsos aparentemente opuestos; estas facultades e impulsos, enlazados por medio del impulso de juego, deshacen la aparente oposición, confieren a cada impulso su objeto y su ámbito de acción y permiten recuperar al hombre de su extravío. Sin embargo, como dos estados permanecen en una lucha eterna, no hay otro modo de enlazarlos que suprimirlos, que los dos estados desaparezcan por completo en el tercer carácter²⁰⁶ que, a la vez, marcaría el tránsito total del hombre físico al hombre estético. Sin embargo, hemos de recordar que estamos tratando del espíritu y del hombre finito, no del infinito.²⁰⁷

Belleza como condición de libertad. Sobre el camino hacia la destinación del hombre

Con base en lo analizado en las secciones Facultades e impulsos y Belleza e impulso de juego del Capítulo IV, y retomando el desarrollo previo sobre la belleza, la naturaleza humana y sus vínculos con la libertad, podemos ahora responder con mayor claridad a la pregunta: ¿qué es, entonces, la naturaleza humana en Schiller? Su pensamiento nos muestra que la naturaleza humana no puede entenderse como una sustancia estática ni como una simple herencia biológica, sino como una configuración dinámica de fuerzas en tensión. El hombre es, para Schiller, simultáneamente Naturaleza y superación de ella. La Naturaleza, por un lado, lo sitúa en el mundo a través de su cuerpo, sus sentidos, sus necesidades inmediatas y su percepción –esto es, a través de su facultad sensible; por otro lado, le confiere la posibilidad

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 93

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 94

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 100

de trascender ese estado mediante la representación, el juicio, la forma –esto es, a través de su facultad racional. Entre ambas, Schiller sitúa no una contradicción insalvable, sino una tensión creativa que puede, si es bien conducida, permitir al hombre formarse, educarse, hacerse a sí mismo.

Sin embargo, el equilibrio entre estas facultades no está garantizado. Como se ha visto a lo largo del texto, el hombre puede perderse si una de estas potencias domina a la otra o invade su terreno. Cuando se deja arrastrar por el impulso sensible, queda atrapado en lo inmediato, como en el caso del hombre de la sabana, que reacciona frente a estímulos sin mediación reflexiva, o como en la figura contemporánea de quien, frente a su dispositivo móvil, se deja consumir por un flujo constante de estímulos. En ambos casos, el yo se diluye, el sujeto se vuelve pasivo y la libertad queda anulada. De modo inverso, cuando el impulso formal domina sin armonizar con la sensibilidad, el hombre se convierte en un ser abstracto, desvinculado de la experiencia, estéril, incapaz de crear o de vivir plenamente. En ambos extremos, el hombre no es plenamente él: no es ni forma viva ni vida con forma, sino un desequilibrio de facultades e impulsos, un ser extraviado y dividido, un hombre salvaje o un bárbaro.

La naturaleza humana, la que le es dada por la Naturaleza, entonces, no puede reducirse ni a sus facultades ni a sus impulsos por separado –ni a su ser biológico, sino que consiste precisamente en la capacidad de equilibrarlos, de armonizarlos en una síntesis que no anule sus diferencias, sino que las conserve en tensión creadora, y que le permita superar la Naturaleza y completar la parte de su propia naturaleza que es humana y a la vez, divina. Es aquí donde entra en juego la belleza como condición de posibilidad de esta reconciliación. La belleza, tal como la entiende Schiller, es el principio mediante el cual se enlazan el

impulso sensible y el impulso formal, y mediante el cual se logra no solo educar la sensibilidad sin suprimirla, sino también vivificar la razón sin abstraerla de la experiencia. Es en la belleza donde la vida encuentra forma, y donde la forma se vuelve viviente. Solo en esa conjunción, en ese “estado intermedio”, gracias al impulso de juego, puede el hombre comenzar a ser libre. “Así, pues, no es una metáfora poética, sino una verdad filosófica el decir que la belleza es nuestra segunda madre”.²⁰⁸ 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 primera madre, 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.²⁰⁹

La naturaleza humana, en este sentido, es algo que se da y que al mismo tiempo debe conquistarse. Es naturaleza y, a la vez, posibilidad de superarla. No basta con nacer humano; hay que llegar a serlo. El impulso de juego, como se explicó en la sección anterior, es precisamente la fuerza que permite ese tránsito: no hacia una negación de lo físico ni hacia una abstracción estéril, sino hacia una unidad armónica que hace del hombre no solo efecto de la naturaleza, sino causa de sí mismo. En el impulso de juego, Schiller sitúa la posibilidad de una educación estética del hombre que no imponga, sino que despierte; que no restrinja, sino que libere; que no anule la naturaleza, sino que la eleve.

Por tanto, la naturaleza humana es, para Schiller, el punto de partida y el campo de realización de la libertad. En ella se inscribe la sensibilidad que abre al mundo y la razón que

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 111

²⁰⁹ *Idem*

da forma, pero también el potencial para transformar esa disposición inicial en una forma de existencia plenamente humana. Ese potencial no se activa por necesidad, sino por creación. Y en esa creación —de sí mismo, del mundo, de la cultura— la belleza no es un lujo ni un adorno: es la condición de la libertad misma. La belleza, en su función de equilibrio activo, es el principio por el cual el hombre supera la necesidad sin negarla, y alcanza la libertad sin romper con la vida. Es en este sentido que Schiller propone una pedagogía estética: no como simple instrucción artística, sino como vía para la formación integral del ser humano, camino en el que la Naturaleza es fundamento y, al mismo tiempo, materia a formar. Es así como la belleza, nacida de la naturaleza, se vuelve, al final, el medio por el cual el hombre puede elevarse por encima de ella y alcanzar la libertad.

Conclusión

En este último capítulo quise analizar cómo la noción de belleza en Schiller, se entrelaza con su concepción de naturaleza humana. A lo largo de la primera sección mostré que, para Schiller, la naturaleza humana está constituida por la interacción dinámica de dos facultades fundamentales —la sensible y la racional—, las cuales dan origen a dos impulsos igualmente necesarios: el impulso sensible y el impulso formal. Lejos de entender al ser humano como una unidad cerrada, Schiller lo concibe como una tensión viva entre necesidad y forma, entre tiempo y permanencia, entre cuerpo y espíritu. Esta condición dual no es un defecto, sino la base de su perfectibilidad. Sin embargo, esta estructura puede dar lugar a desequilibrios: si uno de los impulsos domina o invade el dominio del otro, el resultado es la pérdida del equilibrio interior, la cancelación de la libertad y la negación de la personalidad. Considerando el ejemplo del hombre absorbido por sus dispositivos o del sujeto atrapado en sus abstracciones, Schiller muestra que tanto la sensibilidad sin forma como la razón sin

contenido conducen a una vida incompleta. Así, la comprensión de estas facultades e impulsos no solo permite delinear el contorno de la naturaleza humana, sino también reconocer que su desarrollo exige una mediación que no suprima las tensiones, sino que las armonice activamente.

Así, en la segunda sección, profundicé en la noción de impulso de juego como categoría central en la propuesta estética de Schiller. Este impulso, que surge cuando los impulsos sensible y formal se equilibran, permite al hombre experimentar una forma de existencia en la que ni la necesidad física ni la rigidez racional lo dominan. El impulso de juego es, por tanto, una figura concreta de libertad: libertad en la forma, libertad en la vida. Es en este estado donde el hombre se presenta como totalidad viviente, capaz de sentir con forma y de formar con vida. El juego, entendido en este sentido profundo, no es evasión ni entretenimiento, sino expresión de armonía interior. Por eso la belleza –manifestación del impulso de juego- no es una categoría secundaria, sino constitutiva del desarrollo del hombre. Solo mediante la experiencia estética que el impulso de juego facilita, el sujeto puede iniciar un camino de formación en el que su naturaleza no se reprime, sino que se eleva. La belleza, entonces, aparece como una solución activa al desgarramiento de las potencias del alma, una vía por la cual se recupera la unidad perdida, no por supresión del conflicto, sino por su integración superior.

Finalmente, espero haber hecho comprensible que la belleza no solo es mediación armónica entre sensibilidad y forma, sino la condición misma para que el hombre alcance su libertad. Esta libertad no es entendida como ruptura con la Naturaleza, sino como su superación consciente; no como negación de lo dado, sino como posibilidad de formar lo recibido. En este sentido, la libertad se conquista, y la conquista requiere de una educación

estética. La belleza, como experiencia, como objeto y como acto creador, le permite al hombre pasar de ser efecto de la necesidad natural a causa de sí mismo. Esta idea cierra el círculo iniciado en los primeros capítulos: si el desgarramiento de las facultades humanas que Schiller observó tras la Revolución Francesa impidió la realización de sus promesas políticas, es porque no se había dado una verdadera formación del hombre. Por ello, su propuesta no es política en primer término, sino estética: solo en la medida en que el hombre haya sido reconciliado consigo mismo mediante la belleza, podrá actuar libremente en el mundo. Así, comprender la belleza en el concepto de naturaleza humana en Schiller es reconocer en ella el principio activo que transforma la necesidad en libertad, que convierte la potencia en acto, y que, finalmente, permite al hombre llegar a ser lo que está llamado a ser.

Conclusión general

Hemos llegado al final de este trabajo que tuvo como objetivo general comprender la idea de belleza en el concepto de naturaleza humana, desarrollado por Friedrich Schiller. Para ello, se partió del estudio de una de sus obras fundamentales: *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), texto en el que el autor, en el contexto de una profunda crisis cultural y política, reflexionó sobre las condiciones que permitirían no solo transformar al Estado, sino –principalmente- transformar al hombre más allá de los modelos racionalistas, utilitarios y autoritarios de su tiempo.

Considerando que el estudio se estructuró en torno a tres objetivos específicos: comprender el contexto histórico y filosófico en el que surgen las reflexiones estéticas de Schiller, particularmente marcadas por los acontecimientos de la Revolución Francesa; examinar su idea de belleza, en tanto no sólo experiencia sensible sino también forma que permite el ejercicio de la libertad; y analizar cómo esta noción de belleza se entrelaza con su concepción de naturaleza humana, a la que Schiller concibe como una unidad originaria desgarrada por las tensiones entre impulso sensible e impulso formal, finalmente, puedo concluir que:

1. El pensamiento estético de Schiller surge como respuesta crítica a su contexto histórico.

A partir del análisis del contexto en que escribió las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, puede decirse que su reflexión sobre la belleza no se origina en un interés teórico por el arte, sino en la decepción provocada por los acontecimientos de la Revolución Francesa. El desencanto de Schiller ante la violencia del Terror y el fracaso de la razón ilustrada para contener las pasiones lo hicieron proponer que la verdadera revolución debía

producirse en el interior del hombre. Así, perfila a la educación estética como vía para una transformación más duradera y profunda que la política misma, aunque sea una tarea de siglos.

2. La belleza, para Schiller, es una forma viva que armoniza las facultades humanas.

A través del análisis de su concepto de belleza, se comprende que no puede reducirse a lo sensible ni a lo racional, ni entenderse únicamente como experiencia subjetiva, juicio moral o principio utilitario. Schiller propone una concepción dinámica de la belleza como aquello que armoniza los impulsos sensibles y formales del ser humano, permitiendo su autorrealización. La belleza aparece, así, como mediación: un estado, un objeto y un acto que permite al sujeto trascender la necesidad sin negarla, accediendo a una forma de libertad interior que se manifiesta en la multiplicidad del mundo.

3. La naturaleza humana, en Schiller, es dual, pero no escindida: está llamada a la unidad.

Del estudio de su concepto de naturaleza humana se concluye que ésta es, por una parte, una condición dada por la Naturaleza –que confiere al hombre sensibilidad, racionalidad, tiempo y cambio- y, por otra, una disposición abierta al perfeccionamiento, una participación de su persona en el yo del Ser Absoluto. La naturaleza humana no es simplemente animalidad ni pura razón: es tensión entre ambas dimensiones. Schiller concibe al hombre como un ser que nace sometido a la necesidad, pero que posee en sí mismo los recursos para superarla, sin negar la base natural que lo hizo posible.

4. La Naturaleza no es obstáculo de la libertad, sino su fundamento, y la belleza su condición.

Desde esta perspectiva, la libertad no se logra mediante la negación de lo natural, sino mediante su elevación. La experiencia sensible y los impulsos son indispensables para que el

hombre forme su personalidad. La belleza, al equilibrar los impulsos –que se debaten en una aparente oposición- y al armonizar las facultades a través del impulso de juego, se convierte en la condición para esa libertad: solo cuando el hombre ha sido formado estéticamente, puede –a decir de Schiller- actuar moral y políticamente en libertad. Creo que esta línea de investigación quedaría como mi única sugerencia para otros estudiantes, preocupados más por lo moral y por lo político, que por lo estético.

5. La belleza, inscrita en el concepto de naturaleza humana, permite al hombre reconciliar lo dividido.

Finalmente, al integrar los conceptos de belleza y naturaleza humana, Schiller nos conduce hacia una idea fundamental: la unidad del hombre es posible, pero debe ser conquistada. La belleza no es solo una experiencia, sino una fuerza formadora que reconcilia al hombre con su doble naturaleza. En ella se cifra la posibilidad de realizar lo que el pensamiento ilustrado no pudo lograr por sí solo: fundar una humanidad libre, no por imposición, sino por formación. En ese sentido, la estética, más que una disciplina autónoma, se convierte en el camino que lleva al hombre hacia su destinación: la libertad.

Bibliografía

Darton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1984.

Denis, Dutton, *El instinto del arte*, Barcelona, Espasa Libros, 2009.

Dissanayake, Ellen, *Arts & intimacy, how arts began*, Estados Unidos, University of Washington Press, 2012.

Lefebvre, George, *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*, Barcelona, Paidós Iberico, 2000

Mithen, Steven, *La arqueología de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996

Morillas, Jordi, “Friedrich Schiller y la Revolución Francesa”, en *Espíritu*, núm. 129, Barcelona, enero-junio, 2004, pp. 121-132.

Platón (1985). Hippias mayor (J. Calonge, Trad.). En *Diálogos I* (pp. 397–442), Gredos, Madrid, España.

Safranski, Rüdiger, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, España, TusQuets Editores, 2006.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, España, TusQuets Editores, 2011.

Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, España, CALPE, 1920.

Soboul, Albert, *La Revolución Francesa*, España, Ediciones Orbis, 1981.

Žižek, Slavoj, *Robespierre. Virtud y terror*, España, Akal, 2011.