

Las ideas estéticas de Schiller

I. OBJETIVIDAD DE LA FILOSOFÍA

Cuando Schiller discurre acerca del arte, se refiere a cosas tales como la estatuaria o la tragedia griegas, los dramas de Shakespeare o los de Goethe. Y nosotros hoy, ciertamente, no permitiríamos que se definiera el concepto de arte o se usara esta palabra de tal modo que obras como las nombradas quedasen fuera de su ámbito. El objeto de sus reflexiones estéticas es el mismo que puede presidir las nuestras; hablemos de lo mismo, él y nosotros, cuando pretendemos determinar qué sea el arte o caracterizar algún aspecto de este fenómeno.

Y así también, cuando se ocupa del hombre y de la sociedad, de la moral y de la naturaleza, se enfrenta con las mismas situaciones y entidades esenciales con que nosotros nos enfrentamos hoy. El que su sociedad fuera otra, los hombres de su tiempo diferentes de nosotros, su sentimiento de la naturaleza de diverso carácter —todo esto— no niega sino reafirma la identidad del fenómeno general cuyo reconocimiento posibilita precisamente hacer las distinciones particulares.

Desechemos, pues, la visión lógicamente mal ajustada del relativismo que quiera desconocer esta comunidad fundamental de mundo que nos une a los hombres de otro tiempo, que nos comunica con ellos y nos permite descubrir en sus palabras el mismo espíritu que anima las nuestras.

Si el pensamiento ajeno está dirigido a lo esencial y posee el grado necesario de generalidad, compartirá su objeto con el nuestro, podremos, en principio, comprenderlo y juzgar de su verdad o falsedad.

Así estamos hoy frente al pensamiento de Schiller sobre el arte y su sentido en la vida del hombre.

No obstante, nuestra lectura y valoración

de sus disquisiciones estéticas no se mueve simplemente en un plano de verdad o falsedad. No se da en ella tan sólo el sencillo modelo de confrontación en que la presencia del objeto dirime tajantemente adecuación o inadecuación de la imagen propuesta. Y si diésemos a nuestro encuentro con el pensamiento de otros tiempos, el carácter de una mera discriminación de aciertos y errores, lo empobreceríamos substancialmente.

Aparte de verdadera o falsa, una visión es siempre característicamente parcial; procede de una cierta atalaya histórica y personal, y revela en su parcialidad particular el punto de vista en que se origina. Por esto, no nos limitamos a barajar visiones históricas como si fuesen meramente fórmulas verdaderas o no, sin otra dimensión espiritual. Por el contrario, nos importa también su dimensión "expresiva", documental, la subjetividad histórica que ponen de manifiesto. Y que esta función de síntoma o de revelación de subjetividad circunstancial es intensa también en el pensamiento filosófico, puede ejemplificarse en las ideas estéticas de Schiller. Su conocimiento no sólo produce las impresiones "lógicas" de justeza, plausibilidad o error; también las impresiones "expresivas" de alteridad espiritual, de pasión y fe educativas con carácter dieciochesco, etc. Efectivamente, percibimos que es una persona "de otro tiempo" la que nos habla, y con tales y cuales características. Toda obra de filosofía es, a la vez, documento.

Empero (y esto es lo que, en estos preliminares, me importa establecer), en esta incuestionable subjetividad e historicidad del texto, nada hay que permita *reducirlo* a expresión, a síntoma, a manifestación de un modo de ver, sentir y ser. Ni, en especial, a un modo de querer, de desear el mundo, como si la obra filosófica (o artística) fuese pura y simplemente ideología, "superestructura".

Pues la señalada relatividad del pensamiento no está en conflicto con su objetividad ni con lo absoluto de su pretensión teórica y de su sentido. Se trata de planos diversos. El aspecto elegido del fenómeno que un pensamiento intenta definir, caracteriza los *intereses* teóricos y la *perspectiva* del pensador, pero su objeto es también el nuestro, no se restringe a su tiempo o persona, y sus afirmaciones permanecen frente al objeto, verdaderas o falsas, pertinentes a éste o a aquel aspecto de la cosa.

Si algo merece el nombre de filosofía, es que merece que lo tomemos rectamente como teoría absoluta, independiente de la circunstancia de su origen, como pura visión del objeto. Y esto de igual modo en los casos en que pueda pensarse que efectivamente una voluntad pragmática, consciente o inconsciente, desnaturalizó el esfuerzo filosófico y originó la falsedad de la teoría.

Una cosa es la falsedad o la verdad del pensamiento, otra, que éstas puedan ser "explicadas" por la circunstancia de origen y tengan así valor de caracterización y documento. Una cosa es que determinada teoría ilumine tal aspecto del fenómeno, otra, que el que haya podido o debido iluminar precisamente éste y no otro momento, sea consecuencia y expresión de tal rasgo de la subjetividad histórica. Toda situación tiene sus probabilidades e improbabilidades cognoscitivas. Pero lo que en ella de verdad se conoce es verdad para toda situación, pues es objetivamente verdadero, es decir, simplemente, verdadero.

La actitud primera y recta ante la tradición, y, en este caso, ante la filosofía de Schiller, es, pues, acoger, comprender, revivir su visión del fenómeno del arte, del hombre, de la historia, como lo que es, como teoría acerca de estas objetividades que compartimos con él. Así enriqueceremos nuestra visión con facetas que la pura reflexión personal probablemente no nos daría. La "comprensión" que en primera línea buscamos es, en consecuencia, realización en nosotros de sus conceptos e intuiciones. Sólo secundariamente puede interesarnos "comprender", en un sentido de explicación genético-causal, las razones circunstanciales que condicionaron su pensamiento, que lo orientaron hacia tal o cual aspecto del asunto, que dificultaron su visión de otros y que eventualmente lo indujeron a error.

Rechacemos así la manera literalmente torcida de tratar con la tradición que caracteriza buena parte del teorizar de la época: se ha ignorado el sentido constitutivo de las obras filosóficas, que es decir algo sobre el objeto, para considerarlas como pura manifestación (consciente o inconsciente) de la época, la personalidad, la clase social, la nación, el subconsciente o la generación. Así en el dictum de que la filosofía expresa o resume la época en pensamientos. Es éste un modo grotesco de descalificar la intención consciente del pensador (que, por cierto, sabe que habla de un objeto y quiere hacerlo) e implica un escepticismo radical que abandona la idea de objetividad y así se quita a sí mismo el supuesto constitutivo de toda afirmación, se autocontradice. Tal postura revela, en consecuencia, no ser sino una apariencia de pensamiento. El principio de la objetividad del pensamiento teórico es inherente al sentido mismo del pensar algo acerca de alguna cosa. Negar universalmente la posibilidad de tal hecho del espíritu, como si se tratara siempre de ilusión, autoengaño, etc., es negar la posibilidad de aseverar algo, negar la objetividad, condición de esta posibilidad. Y ello no sólo es autonegarse, esto es, contrasentido, sino implícitamente negación de la comunicación y del lenguaje, del mundo común de los hombres, fuera del cual ya el impulso inicial del movimiento que termina en pensamientos y palabras carece de sentido.

* * *

Tratemos ahora de comprender la visión de Schiller desde dentro de ella, tratemos de revivirla. Para ello, recojamos primero de nuestra propia circunstancia las experiencias esenciales que dan su objeto a aquel pensamiento. Hablemos luego en su espíritu y con sus palabras. Discurrámos en su senda con simpatía, postergando toda reserva crítica hasta experimentar en nosotros vivamente su modo de ver.

Claro está que no podremos abarcar en una incursión toda su riqueza. Nuestra subjetividad circunstancial, nuestra perspectiva, determina el aspecto de su mundo ideal que hemos de actualizar. Aunque no será nuestra visión por necesariamente parcial necesariamente falsa, tengamos presente que ella representa sólo una línea de su pensamiento.

II. EL PROBLEMA VIVO Y LA RAÍZ DE LA RESPUESTA SCHILLERIANA

La labor interpretativa de la obra de Schiller parece encontrarse en su bicentenario bajo el signo de un rescate de su efigie auténtica, de entre las seculares imágenes que lo falsean como patético héroe al uso de las escuelas o inofensivo e iluso entusiasta de vagos ideales. En 1955, a los 150 años de su muerte, Thomas Mann, en el discurso celebratorio, profiere enfáticamente: "¡No un exaltado iluso, sino un hombre!". Y en este año, quien seguramente es uno de los mayores conocedores actuales de Schiller, Benno von Wiese, dedica con inequívoca insistencia su voluminoso libro "Schiller" (Stuttgart, 1959) a la restitución de su verdadera personalidad espiritual. En una pequeña publicación de homenaje al bicentenario ("Schiller. Festschrift", Bonn, 1959), el mismo von Wiese se esfuerza por acumular testimonios contrarios a la imagen de un idealista inofensivo y sin sentido de la realidad.

Frente al documento incontrastable e inequívoco que es la obra schilleriana, y, en especial, su obra filosófica, cabría sorprenderse hasta la incredulidad de que haya podido constituirse semejante imagen del escritor —si no fuese evidente que la opinión cultivada imperante es la de una publicidad que no lee a los clásicos, o no los lee bien.

Entre los testimonios de un Schiller distinto citados por von Wiese, encuéntrase una impresión de Jean Paul, que quisiéramos utilizar, puesta en el pórtico, como símbolo y suma de la concepción filosófica de Schiller, según la interpretaremos aquí. Ciertamente no es ése el sentido del texto de Richter, el cual no representa sino una pura objetivación del efecto inmediato de la persona de Schiller. Dice así: "... él (Schiller) parece erguirse por sobre todo, sobre los hombres, sobre la desgracia y sobre... la moral". El filólogo agrega: "En el hecho, tiene la moral de Schiller, como su natural, algo prometeico". Y luego: "El es moral hasta lo desmesurado y lo aventurero".

El sentido en que la breve caracterización del impacto del hombre Schiller en Jean Paul puede servir aquí de cifra del pensamiento schilleriano es el siguiente: estar por sobre la moral, no es ser inmoral ni ser amoral, pues lo primero debería más bien definirse como un vivir por debajo de ella,

y lo segundo, la amoralidad, como habitar en otro ámbito, como ser simplemente ajeno a esta determinación. Erguirse por encima de la moralidad es aprobarla relativamente, afirmarla con reservas, contemplarla desde una instancia superior, acaso absoluta. Mi exposición pretende fundamentar la tesis de que el concepto de la educación estética en Schiller es el concepto de una elevación del hombre por medio del arte a tal instancia superior.

* * *

Parece lo más natural que las naciones celebren a los grandes hombres, pues supónese que su efigie espiritual es un norte educativo para todo el pueblo. Sin embargo, no es del todo así. La consagración oficial de la grandeza del espíritu envuelve siempre una espina de contrasentido, un algo de simulacro, y, a veces, es estrategia de ocultación y falsedad. Bajo regímenes en que falta libertad de vida y expresión intelectuales, la honoración de los espíritus egregios es ciertamente una farsa entre grotesca y sombría —y esto no menos cuando se trata de grandes pensadores a quienes se encasilla en la ideología oficial o cuyo pensamiento ha sido erigido precisamente como doctrina del estado.

Pero también en los diversos grados de la sociedad democrática, persiste en tales homenajes una parte de irreductible inadecuación. Toda sociedad vive en un orden determinado, jurídico, moral, ideológico y mítico, que la autoridad oficializa e impone en forma de verdades e imperativos absolutos, destinados a hacerse convicción incommovible en el alma de la multitud ciudadana. No conocemos hasta hoy sociedad sin ideales sagrados de algún tipo, e independientemente del grado de adhesión efectiva al ideal que se da en su seno, la autoridad espiritual oficiosa, sea cual fuere, representa estos ideales y los difunde. La labor educativa en función de estos ideales es lo que podemos llamar, siguiendo el uso más generalizado, la *edificación* del pueblo.

Ahora bien, la grandeza del espíritu ha de estar en conflicto con el espíritu edificante desde su misma raíz, pues vida superior del espíritu sólo es posible como despliegue de la libertad, y ella es, en el origen mismo de su movimiento, suspensión y negación de todo otro valor que el de la vida y su acrecentamiento.

Cuando la autoridad política busca un

aura de absoluto y sublimidad, presenta al gran hombre como pastor de la moralidad vigente o "ingeniero de almas". Con ello desvirtúa esencialmente su ser y su significación. El destino de la memoria de Friedrich Schiller ha sido en este sentido extremadamente característico. Los diversos regímenes, a través de todos los órganos de la educación popular, han utilizado su obra y efigie para imponer actitudes sociales básicas o promover heroísmos ocasionales. La imagen de Schiller ha llegado a quedar así, si bien en lugar supremo, en una línea con el predicador moral y el activista, con el boy-scout y el censor oficial. Y a tal punto, que la asociación de su obra con el espíritu edificante —sea éste conservador o revolucionario— es hoy muchas veces un obstáculo para la viva y auténtica estimación de sus compatriotas.

Pues bien, su personalidad y su obra incluyen en verdad una rica materia de ideales educativos que las sociedades contemporáneas pueden usar para la inculcación de las formas sutilizadas del tabú y del tótem. Se desprende con natural fluencia de su carácter vitalmente afirmativo y de su fe en el destino del hombre, al par que de su concepción filosófica del principio ético de la razón, la adhesión al principio del orden social, de la moralidad, de la edificación de la sociedad humana, condición necesaria de toda aventura del espíritu y de toda libertad. Pero no es ese material de ideales sociales lo que constituye su grandeza, ni cabe efectiva grandeza de espíritu en su afirmación, por entusiasta y literaria que ésta sea. Para las labores de la edificación y de la ingeniería de almas, bastan las personalidades modestas que ordinariamente las ejercen. No es tarea en que la humanidad pueda crecer como crece a través de la obra genial. (Una sutil repugnancia nos inspira aquella persona adscrita ardorosa e irrestrictamente a alguna moralización vigente, del mismo modo que el "esteticismo" nihilista de quien no percibe la superioridad de la posibilidad humana fundada en el orden moral. En estos sentimientos inmediatos de un vivir de buen temple, se manifiesta el impulso a una superior plenitud de la vida.)

Edificación es empresa destinada a la totalidad de la sociedad, es decir, sometida necesariamente, por su naturaleza misma, a todas las contingencias de la realidad masiva de la población. El imperativo definitorio de esta acción no es, pues, el de má-

xima altura espiritual, sino el de máxima eficacia funcional-práctica. Si los individuos que integran la colectividad no son en su mayoría plenamente humanos, tampoco puede serlo la edificación. Lejos de operarse entonces en el plano de la evidencia, la racionalidad y la libertad, recurrese al mito y a la presión irracional de los estímulos. Tan sólo la educación, piensa Schiller, puede tornar a esta multitud progresivamente susceptible de ordenamiento racional. La vida ordenada de modo puramente racional es una meta de lejanía infinita. Subsistirán entonces dos órdenes espirituales: el general edificante y el de la razón. La tarea histórica es hacer crecer al de la razón y reducir el mítico.

No son las obras de educación general del pueblo, en cuanto tales, más que acción comprometida (deliberadamente o no) en la rueda de la practicidad, en la funcionalidad estática o dinámica del cuerpo social. Hasta nuestros días, y quién sabe por cuanto tiempo aún, es la educación para la libertad y el enriquecimiento de la vida en el espíritu, es decir, el intento de una vida humana, la aventura solitaria de pocos, de una dispersa comunidad casi incomunicada. Esta es sostenida (en parte gracias a malentendidos) por el cuerpo social en ese milagro frágil, e incomprendido aún por la mayor parte de sus defensores, que es la sociedad en que hay libertad de pensamiento y expresión.

Con estas reflexiones, estamos en plena temática schilleriana: moralidad y libertad, educación y política, espíritu y vida, grandeza e idea del hombre. Prosigamos aún unos pasos más estas consideraciones introductorias.

Justamente desde la esfera espiritual superior de objetividad y libertad, se descubre la naturaleza pragmática de los ídolos sociales, la relatividad de las doctrinas, lo inauténtico de la pretensión de verdad de las ideologías, la irracionalidad de lo edificante. Encaminar hacia esta grandeza, la espiritual, no es, pues, la actitud más propia y consecuente de la autoridad establecida. Para hacer inofensiva la acción del espíritu, se procura alejarlo del alcance de los ciudadanos por medios brutales o sutiles: condenación y prohibiciones, o simulacro de asimilación del autor al orden de los mitos vigentes. En esta última forma de ocultar, se "interpreta" la obra genial en términos de edificación y se difunde la exégesis en vez de la obra, o más que ella.

La peligrosidad del espíritu se ha tornado mayor en cuanto éste ha llegado a la autoconciencia y se ha constituido a sí mismo en criterio último de validez, esto es, en la Ilustración. La destrucción del mito se ha convertido entonces en tarea, y al efecto explosivo que siempre tiene el espíritu por pura presencia como fenómeno de la libertad, se agrega ahora la crítica como contenido expreso de su acción. La Ilustración —en todas sus épocas— ha provocado a la autoridad social un difícilísimo problema educativo. Y a las soluciones tradicionales de negación persecutiva o tolerancia en precario equilibrio, se ha sumado en nuestro siglo una forma al parecer nueva del mito edificante: la pseudociencia, la crítica de las ideologías hecha (aparentemente ella misma) ideología¹.

Ciertamente se trata en esta última de la solución más negativa para los altos fines humanos: no puede producirse mayor desorientación en la juventud estudiosa que si se le ofrece como libertad algo que no lo es. El mito gesticula como razón, se imposta como crítica. Como, por necesidad de su naturaleza de convicción intocable, no se crítica a sí mismo, como en él la ley de la razón, que es la libertad, la suspensión de todas las cristalizaciones de creencias, no se cumple, se delata. Pero esta autodelación sólo es tal precisamente para el que conoce la ley del espíritu, y ésta permanece escondida con más eficacia que nunca, ya que parece estar ostensiblemente presente, en este nuevo sistema de dominio de las mentes².

El método de esta ocultación se completa con una operación simétrica: la ideología acusa a la filosofía de ser ideología. El mito acusa al espíritu de ser mito. Se presenta para ello una imagen degradada de las obras de la libertad, afirmando un universal relativismo sociológico e histórico de las verdades —que, como demostró la antes aludida crítica de Husserl frente a otros relativismos, psicologistas, se autocontradice, se hace culpable del mayor pecado de una teo-

ría: el escepticismo. Es decir, el no ser efectivamente una teoría³.

En la medida mínima posible, el fabricante y el administrador de mitos deben ser tolerados en aras de la necesidad práctica empírica de su acción. Pero es necesario a la vez, como esencial gesto de orientación, despreciar su obra, pues en ella se pervierten el pensamiento y la palabra en funciones ajenas a su sentido, y se produce así una imagen inferior de la posibilidad humana. Preservar el sentido del espíritu, denunciar su desnaturalización, mantener abiertos los caminos hacia la libertad, es preservar la posibilidad del hombre.

Y ésta es, según Schiller, la tarea del arte y de la educación estética. Su concepción de la misión del artista es rigurosamente opuesta a las concepciones de las ideologías en uso. Y, naturalmente, de igual modo opuesta a la concepción platónica en los libros segundo y tercero de *La República*, a la cual hace Schiller inequívoca referencia en *Sobre la educación estética del hombre*.

La magnitud de la degradación de la imagen de Schiller en el uso edificante, puede ser apreciada si se considera que lo dicho hasta aquí (proyectado sobre nuestro tiempo y con lenguaje y coloración nuestros, por cierto) está dicho en el espíritu de su pensamiento filosófico. Sus ideas estéticas son a la vez que teoría del arte, antropología y filosofía de la historia y de la sociedad. Preocúpale el fenómeno del arte en su significación vital. De modo que su comprensión de lo bello surge de su concepto del hombre, ser que vive en sociedad, entre naturaleza y cultura, sensorialidad y razón, necesidad y libertad. Educación estética, en su sentido, es lo contrario de edificación, es superación de la doble estrechez de la naturaleza y del artificio social, es iniciación a la libertad y a la grandeza del espíritu. Y es éste por cierto un es-

¹ Ideología es un pensamiento que, teniendo la forma de la teoría, está determinado por valores prácticos, esto es, no por su objeto aparente, sino por su presumible efecto en la conducta de los destinatarios. Ideología es una pseudoteoría, usada como instrumento de dominio social.

² Nos es vital tarea develar el fenómeno de la ciencia como espíritu libre. Análogamente, en el pensamiento de Schiller, la mayor urgencia educativa para salvar al hombre era mostrarle en el arte la verdadera cara de la libertad.

³ No es producto de casuales circunstancias que el nombre de Husserl surja aquí. Con frecuencia se señala su parentesco filosófico con Kant, pero no se advierte hasta qué punto su fenomenología es redescubrimiento de la razón como instancia suprema y absoluta del conocimiento. La razón es la instancia que *libremente* decide sobre el criterio de objetividad y de verdad, justamente la instancia que decide, en el pensamiento de Husserl, que en la plena evidencia se encuentra el principio de todos los principios del conocimiento. Fenomenología es exactamente libertad. G. Lukács (*Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954, *Existentialismus oder Marxismus*, Berlín, 1951) ejerce su ministerio ideológico con toda su trastocación de realidades cuando acusa a Husserl de irracionalismo.

píritu, la razón, originariamente ético y ordenador, es decir, es el principio que anima el sentido superior de toda moralidad al tiempo que relativiza todas sus cristalizaciones normativas, es el espíritu que evidencia la necesidad de orden moral y es libre frente a todo orden determinado. Es la fuente de la superación moral, en el sentido de la vida, y el único lugar de una humanidad no enajenada. En este espíritu, en la libertad, vive el hombre su vida auténtica, en sí mismo.

La educación estética que nos ha de poner por encima de los sistemas ideológicos y morales vigentes, no nos deja, al hacerlo, en el caos; no se trata de educación hacia un cínico nihilismo. Contrariamente, es retorno al origen ético para renovar el sistema vigente de la moralidad en vistas a la idea del hombre como armonía superior de naturaleza y razón, de moral y libertad. Todo progreso hacia esa meta presupone la formación estética del espíritu, la liberación en el arte, la visión intensa del ideal de la humanidad. Y así pues, evidentemente, vuelve el espíritu liberado a la caverna de su tiempo a rehacer la moral, a edificar bajo la orientación de la idea buscando una progresiva realización del hombre. Así desciende el espíritu como política consciente de su relatividad con respecto al tiempo histórico y de su ideal absoluto. Y como esta educación se realiza y difunde en el ámbito social, y como éste es propicio a ella si es libre, y enemigo si es totalitario, no es en verdad indiferente para el espíritu qué orden social impera efectivamente.

Formar mediante el arte hombres libres que, por serlo, transformen progresivamente la sociedad: tal es el sentido de la idea de una educación estética en Schiller.

La grandeza del espíritu es, pues, en lo ideal, sin duda, luz educativa para todo el pueblo. Pero para la acción práctica sobre la realidad casual histórica, no lo es de inmediato. La difusión intensa y general de la grandeza no obtendría comprensión cabal, y sólo se percibiría de ella la relativización de las normas y la destrucción de su imperio. Sería una contribución al caos. "Allí donde el hombre natural abusa según sus antojos y sin norma alguna, no se le debe mostrar su libertad"⁴.

⁴ Las citas que aparecen sin mención de origen pertenecen a *Sobre la educación estética del hombre*.

En el hecho, es, pues, el espíritu fuerza que destruye los marcos irracionales que hasta hoy, en toda sociedad, parecen necesarios para la subsistencia de ésta. Y en este respecto, entonces, resulta contrasentido la celebración oficial del espíritu que relativiza, ironiza y suspende la pretensión de validez absoluta de esta propia oficialidad. Pero queda claro que la tolerancia de este contrasentido, la autoironía, la admisión del disonante vivir o revivir la libertad, es decir, la admisión de la *humanidad*, de vida superior, en medio de la naturaleza inconsciente y la sometida irracionalidad, es deber inalienable y la dignidad mayor de la sociedad de nuestro tiempo —y su secreta sabiduría, que puede orientar la transformación y eliminar las limitaciones innecesarias de la vida⁵. El orden mítico total es ciego; sin el mirador de la libertad se corrompe y brutaliza. Por otra parte, cuando la sombra desnaturalizada y anárquica de la libertad, caída en la masa humana ineducada, rompe el orden funcional de la sociedad y provoca el caos, no tarda en hacerse necesaria la reacción edificante totalitaria, y torna el estado de las hormigas. "El don de principios liberales es traición a la causa total cuando recae sobre fuerzas en ebullición y estimula más a una naturaleza ya sobrepoderosa".

Es asunto de ser o no ser para el hombre que el proceso de la libertad se dé históricamente, y para ello es necesaria la armonía difícil de edificación y espíritu, y más que la astucia de la razón, la sabiduría. (Aca-so debamos felicitarnos de que estas libertades todavía nos hayan sido posibles.)

El sentido principal de estas consideraciones ha sido hacer ver que la tarea histórica de una educación espiritual ("estética"), que es el impulso más profundo plasmado en el filosofar de Schiller, no ha sido realizada, ni ha desaparecido la

⁵ Es un índice de la liberalidad de una sociedad el que haya en ella un trato vivo y directo con la grandeza espiritual. Inversamente, es característica del régimen opresor, la existencia de un cuerpo de exégetas oficiales, "teóricos" del partido o sacerdocio de "intérpretes", interpuesto entre el público estudioso y los textos clásicos. Estos intérpretes tienen por tarea crear y difundir una imagen ad hoc del pensamiento superior, una degradación de éste al nivel de la ideología y los mitos vigentes. Un remedo domesticado y funcional del espíritu libre circula entonces para dirigir la conducta de una multitud que no ha superado la irracionalidad, cerrándose así todo camino para la auténtica liberación progresiva de esa multitud.

situación real que la hace necesaria. Como todo pensamiento egregio, tendrá siempre el de Schiller actualidad. Pero, además, tiene hoy actualidad temática —y agudizada.

• * •

En este punto, debo hacer una restricción y a la vez una explicitación de lo dicho hasta aquí. La línea de pensamiento cuyo curso general he esquematizado, corresponde a las obras filosóficas de la madurez de Schiller, en especial a las cartas *Sobre la educación estética del hombre* (1794) y a *Sobre poesía ingenua y sentimental* (1795). Junto a esta línea, corre otra iniciada en la *Disertación sobre la escena teatral* (1784) y mantenida hasta el final de su vida en prólogos a sus dramas. Y ésta es un programa de edificación directa, moral y nacional, intelectual y política. Pues Schiller se hace cargo de toda la dimensión de la tarea histórica del espíritu y no desconoce la necesidad inmediata de la educación pre-estética, de la primaria civilización o socialización de la masa del pueblo. En este sentido, recomienda a los poderes políticos las virtudes educativas del teatro, en su *El teatro como instituto moral*.

No obstante, no hay cuestión con respecto a la jerarquía de una y otra función en la unidad de su pensamiento: edificación es antesala de lo humano. La escuela de la humanidad es el arte como liberación del imperio de la necesidad orgánico-sensorial y del imperio mítico de la moral comunitaria. En verdad, no hay contradicción alguna en la postulación de estas dos tareas educativas: la inferior, edificante, inminente, determinada por la contingencia histórica, y la superior, liberadora, eterna, determinada por la idea del hombre. Porque se entiende que es posible su conciliación práctica, justamente en el modo de una contradicción formal de la autoridad, que afirma a la vez dos absolutos excluyentes. Se excluyen ambos ideales, si se los postula absolutamente, y la práctica exige esto. Pero para la instancia irónica del espíritu filosófico, se relativiza el ideal edificante y así se concilia la doble exigencia en un pensamiento coherente.

Para la concepción de la obra de arte, empero, el doble ideal educativo presenta un problema grave: ¿cómo puede la obra poética, al mismo tiempo, edificar y poner por encima de toda edificación? ¿Cómo

puede la escena teatral servir de “instituto de moral” y a la vez de escuela de la libertad? Hemos insinuado ya al comienzo la solución schilleriana de este problema, que es, en sentido estricto, estético: los ideales edificantes son en la obra de arte, como las pasiones y la sensualidad, *materia*, presencia subordinada al total artístico, despojada de su autonomía por la forma, es decir, estéticamente relativizada. Se edifica por la obra teatral quien sólo percibe su materia y con ella los ideales educativos comunitarios sin relativización; es decir, se edifica quien no la comprende como arte. La *forma* reduce lo edificante; sin negarlo expresamente, lo suspende de hecho, y así, no de un modo lógico, sino bajo la especie de un sentir liberado y superior, de un estado del alma despojado de coacción, de un espíritu de juego, pone el arte al espectador por sobre su condición prehumana, lo hace ser hombre. Ahora bien, la forma no elimina a la materia; la transfigura simplemente, mas aprovecha su riqueza. De modo que lo edificante como lo sensual quedan dentro de la obra de arte, traspasados sólo a un tono de la sensibilidad que los pone entre paréntesis y anula su pretensión de imperio sobre el hombre. En la forma, se realiza el arte como una suerte de “epojé” que retiene al mundo de la moral y los sentidos, pero lo desarma, suspende su validez. En la notable formulación de Schiller: “La forma anonada a la materia”. (“Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, dass er den Stoff durch die Form vertilgt.”)

Benedetto Croce, en los párrafos pertinentes de la parte histórica de su *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, opina que el concepto schilleriano de la forma es insatisfactorio. Tal vez proceda este juicio de la aparente pobreza del concepto de la forma específicamente artística en Schiller. Creemos, sin embargo, que no hay tal pobreza y que el concepto citado resulta de una profundidad sorprendente, precisamente porque es sólo uno su rasgo definitorio. En efecto, la forma como determinación eficiente del arte en esta visión de Schiller, no es sino aquel orden que anonada a la materia. Esto es, no tiene la forma otro atributo que el ser neutralizante de los poderes del material. Un orden que suspende los imperios de lo temático conservando a la vez su riqueza, vale decir, su presencia anonada, es un orden estético, es forma artística.

Hemos dicho al comienzo que toda grandeza de espíritu está en pugna con la voluntad edificante. Y lo está aún cuando no sea en apariencia sino glorificación de los ideales oficiales, y aún contra una primera voluntad del autor. Schiller nos ha dado la visión exacta de este poder disolvente de la grandeza artística. El arte desborda al orden social porque lo reduce a materia. La forma es un orden avasallador; en ella se proyecta el orden superior de la razón y de la libertad.

* * *

Después de esta primera e informal inmersión en la viva problemática del pensamiento de Schiller, después de esta mirada en su dirección fundamental y profunda, ya es tiempo de exponer rigurosamente en su propio lenguaje sus conceptos esenciales y su sistema. (Digo "sistema" para caracterizar la coherencia y el maduro despliegue de sus ideas, expuestas en desarrollos de plena responsabilidad filosófica.) Los conceptos básicos de esta filosofía corresponden a una profundizada intuición de los fenómenos nombrados en grandes palabras habituales: espíritu, razón, naturaleza, necesidad, libertad, belleza, gracia, dignidad, sublimidad. Schiller usa estas palabras en sentidos potenciados y rigurosos, a menudo expresa y formalmente definidos, sentidos que debemos mantener separados de las vagas nociones corrientes con que se relacionan. En esta conceptualización, sigue Schiller principalmente a Kant, y, en general, al pensamiento de la Ilustración.

III. EL SISTEMA DE SCHILLER

Para una observación superficial, parece el pensamiento de Schiller impreciso y contradictorio. Revelada su sutil dialéctica, asombra su rigor y solidez.

1. Los conceptos schillerianos de la libertad

Hay, según creo evidente, en la obra filosófica de Schiller no uno, sino varios conceptos, sistemáticamente relacionados, de *libertad*. Libre llama Schiller, desde luego, a lo que se desenvuelve según su propia ley. En este sentido, nos dice que la naturaleza es libre y que el objeto natural entregado a su determinación interna es para el hombre símbolo de la libertad. "La libertad y el estar determinado por sí mismo, determinado de dentro hacia fuera, son

uno y lo mismo". (En los escritos para *Kallias oder Über die Schönheit*.) Por cierto que este concepto de libertad coincide totalmente con el concepto de necesidad, y en verdad aparecen en los textos schillerianos indistintamente, y con perfecto derecho, estas dos palabras para calificar el estado de lo natural. Ahora bien, según este mismo concepto, es también la *razón* a la vez libertad y necesidad, y esto no quiere decir sino que la razón tiene ley propia, esto es, que es absoluta y autónoma.

Pero un nuevo concepto de libertad surge cuando consideramos el ser de un ente que no tiene *una* ley sino *dos*. Un ente, por ejemplo, en el cual se encuentran las necesidades de la naturaleza y de la razón. Este encuentro puede ser espontáneamente armónico o conflictivo. Si es conflictivo, deberá destruirse la unidad del ente, y por lo tanto éste, para quedar entregada cada parte del mismo a su ley propia, o deberá el ente establecer una unidad sometiendo una parte a la ley de la otra. El ente que tiene la potencia de mantener la unidad sometiendo la diversidad y el conflicto a una de las leyes que se cruzan en él, es el hombre, y esta potencia es la voluntad. Sólo el hombre entre los seres *quiere*, nos dice Schiller. Y he aquí entonces un concepto diverso de libertad, en que libertad no es necesidad, sino elección, decisión. Tenemos así un primer concepto de la libertad *humana*. Pero no es éste el único en la obra de este pensador.

Hay un concepto superior de la libertad humana, el cual constituye un tercer concepto de libertad. Es la libertad que consiste en imponer la necesidad de la razón sobre la necesidad de la naturaleza, esto es, en querer lo racional. El hombre es libre de modo mayor, cuando se identifica con la razón, cuando se centra en su parte racional. Esta es la libertad de lo digno, lo heroico, lo sublime. Empero, es ésta, notoriamente, una libertad a medias, si atendemos al primer concepto de lo libre como lo desenvuelto en su propia ley. Pues esta elección de lo racional supone la opresión de una de las leyes propias del hombre, es decir, la negación de una parte de su libertad.

El cuarto concepto de libertad es el supremo, y se confunde con la idea del hombre como meta de un progreso histórico infinito. Es la libertad del ser que al querer realizar la ley de la razón, realiza también la de la naturaleza. Es la libertad del ser

que eligiendo vive y se desenvuelve según la espontaneidad de sus propias leyes. Vale decir, que se trata de un estado en que se suspende la oposición de elección y necesidad. Este estado es el de la armonía de razón y naturaleza.

Estos cuatro conceptos constituyen el sistema de la idea schilleriana de la libertad.

2. Antropología, filosofía de la historia y tipología

La antropología de Schiller se define en dos concepciones: primera, la de la naturaleza humana como encuentro realmente conflictivo de naturaleza y razón. Segunda, la de la idea del hombre como plena armonía de ambos principios. La historia es el puente tendido entre aquel encuentro y esta idea. Ahora bien, la idea del hombre es una idea de la razón, vale decir, pertenece a la naturaleza humana. Por ello, esta naturaleza es dinámica e histórica, lleva en sí el principio de su progreso. La historia se despliega, según la concepción filosófica de Schiller, en una dialéctica de naturaleza y razón y a la vez de armonía y desarmonía. Este proceso no es simplemente una aproximación progresiva e infinita de los dos principios; antes bien, se da como una serie de síntesis de creciente riqueza y perfección y una serie de recaídas en la dualidad y el conflicto.

Con esta visión histórica de los principios metafísicos, lleva a cabo Schiller un vuelco de transcendencia extraordinaria en la evolución no sólo de la estética, sino de la filosofía en general. Toma así un lugar decisivo en el desarrollo del idealismo alemán, entre Kant y Fichte, por una parte, Schelling y Hegel, por otra. Hegel ha reconocido la importancia de este paso schilleriano y, en especial (en su *Estética*), la deuda de su propia concepción del arte con la obra de Schiller. Por otra parte, es sin duda Goethe quien, por su influjo en la superación schilleriana del kantismo, determina indirectamente esta evolución.

La realidad armónica original es, en el pensamiento de Schiller, la naturaleza. La fuente de la desarmonía es la razón. La armonía de naturaleza y razón, es decir, el hombre, es sólo una idea, no una realidad. Por eso usa Schiller a veces indistintamente los calificativos "natural" y "armónico", y toda síntesis histórica de relativa armonía se le presenta como una parcial restauración de la naturaleza. Esta restauración es

destruida luego por la renovada y más alta exigencia de la razón.

La descripción de este proceso histórico es, pues, posible en estos términos, porque los conceptos de razón y naturaleza son usados por Schiller, al margen de su significación absoluta, como correlativos. Así, por ejemplo, el hombre y las costumbres griegas de la edad clásica son para Schiller "naturales" y armónicos frente a los hombres y usos de su tiempo, que califica de inarmónicos y artificiosos. Por cierto que a su vez es el griego antiguo frente a la naturaleza misma inarmónico y artificioso, pero en él se ha realizado una síntesis relativa de armonización que en las edades posteriores se ha perdido. Schiller lamenta nostálgico esta pérdida de la armonía natural, pero a la vez la acepta decididamente, pues ella es consecuencia de una mayor exigencia moral de la razón y debe conducir a una síntesis superior. Hay, pues, lo natural y lo racional absolutos junto a realizaciones relativas de sus leyes.

Fuera de la perspectiva del proceso histórico, distingue Schiller también entre los individuos contemporáneos relativas desarmonía o "naturalidad" de índole; e igualmente en las edades del individuo, opone la armonía y naturalidad de la infancia a la interna contradicción del adulto. Las nociones de naturalidad armónica y desequilibrio conflictivo se extienden así, de conceptos históricos aplicados a las culturas y el tipo de hombre que producen, a conceptos caracterológicos de edad, temperamento y personalidad, y, finalmente, como veremos luego, a categorías estéticas.

3. Crítica de la ética kantiana. Sublimidad y belleza

La armonía importa a Schiller como plenitud de la vida humana, como libre desarrollo de sus dos posibilidades fundamentales: sensorialidad y espíritu. La conciliación de razón y naturaleza es el único modo de una vida humana grande y rica. Negar la naturaleza en aras del imperativo moral, le parece mutilación injustificable ante la propia razón, en la cual justamente reside la idea del hombre como suprema armonía. "La razón exige unidad, la naturaleza, empero, plural diversidad; y el hombre es reclamado a la vez por ambas legislaciones. La ley de la razón está encarnada en él como conciencia insobornable, la de la naturaleza, como sentimiento indestruc-

tible. Por eso será siempre testimonio de una formación defectuosa, que el carácter moral sólo pueda imponerse mediante el sacrificio del natural; y una constitución estatal será muy incompleta, si solamente es capaz de producir unidad eliminando la diversidad. El estado no debe honrar únicamente lo objetivo y genérico en el individuo, sino también lo subjetivo y específico, y al expandir el reino invisible de las buenas costumbres, no deberá despoblar el reino de los fenómenos sensibles."

Por eso, la ética kantiana le resulta estrecha y falsa. Para Kant, el ideal ético es la sumisión de la naturaleza al imperativo de la razón, lo que da por supuesta la irreductibilidad absoluta de su oposición y conflicto. Una acción es virtuosa, entonces, si va contra la natural inclinación, y porque va contra ella. La destinación del hombre aparece así como un camino de automutilación, de crecimiento unilateral, de eterno conflicto interior. Schiller ha satirizado esta concepción ética en célebres dísticos. Ciertamente que percibe y declara la grandeza del triunfo de aquella voluntad que impone la ley moral sobre el pleno poder de la sensorialidad, la grandeza de la heroicidad: ésta es la libertad mayor que realmente cabe al hombre en su vida práctica, y el nombre de esta actitud es *lo sublime*. Por momentos, exalta Schiller este modo de la vida ilimitadamente. Pero en otros, al cabo más fundamentales, restringe la grandeza de lo sublime, y lo pone por debajo del modo de ser armónico en que, sin lucha, la ley moral se da como naturalidad y movimiento espontáneo de la persona. Este modo de ser es *la belleza*, y el carácter que en pura espontaneidad obra bien, es lo que llama *alma bella*.

Sublimidad es más alto valor que belleza en cuanto que representa un avance hacia mayor perfección moral. Belleza es más alto valor que sublimidad en cuanto que representa la conciliación de las dos leyes del hombre. Esta correlación no sólo justifica sino que determina la necesidad del alternante preferir la una a la otra en los textos de Schiller: en ambas hay principios superiores de una dialéctica infinita.

4. La dignidad y la gracia. Realismo e idealismo

Lo que es en la esfera de las grandes acciones la oposición de sublimidad y belleza, es en lo cotidiano la de *dignidad* y *gracia*.

Graciosa es la rectitud sin esfuerzo. Sólo digna, la rectitud tensa del autodomínio. La dignidad es, pues, una imperfección, un modo deficiente de lo humano, ciertamente superior a la naturalidad del primitivo, pero inferior a la naturalidad recuperada del hombre formado. La decencia, que es la dignidad del hombre en la sociedad artificiosa, es algo admirable, pero defectuoso, un estado de autocontracción que hace evocar melancólicamente la niñez, o la niñez de los pueblos.

Las categorías estéticas (belleza, sublimidad, gracia) han aparecido hasta aquí en esta ordenación esquemática de las ideas de Schiller como modos de la vida, de la conducta humana, como categorías éticas en sentido amplio. Y esto son primeramente en la concepción de Schiller.

Su tipología de los modos de vida históricos e individuales se completa con los conceptos del hombre "realista" (armónico) y del hombre "idealista" (inarmónico), en los cuales expresó Schiller lógicamente la intuición renovada de la polar diversidad personal entre él y Goethe, y la visión de la oposición general entre su tiempo y la edad clásica de los griegos. Las proyecciones de esta tipología han sido enormes, y baste recordar que la distinción de ciclotímicos y esquizotímicos en la caracterología de Ernst Kretschmer está en reconocida deuda con la genial visión de Schiller.

5. Las formas del arte y de la poesía

Los conceptos antedichos adquieren su proyección estrictamente estética, como categorías del arte, del modo siguiente.

Por una parte, la representación o apariencia que es el objeto artístico posee a su modo los dos principios cuyas relaciones determinan todas las categorías que hemos mencionado. La obra tiene *materia* sensorial, afectiva, moral, etc., y *forma* espiritual. En otro sentido, la obra contiene como materia representaciones de *ideas* y de *realidad* en una relación determinada por la forma.

Por otra parte, la contemplación del arte determina en el espectador un estado de su ser que es, claro está, un modo transitorio de la vida. El carácter de este estado depende del carácter de la representación, esto es, del tipo de la relación imaginaria en que se presentan en la obra los principios de la naturaleza y de la razón. La obra de arte es así *como forma* un símbolo de la vi-

da. La belleza del objeto es el símbolo de la belleza potencial de la vida humana, es decir, de la armonía de naturaleza y razón. El arte produce en el espectador un estado transitorio de armonía superior, lo hace verdaderamente humano, lo eleva al nivel de la idea del hombre. De este modo, al poner al hombre en transitoria libertad plena, que es la armonía de las dos necesidades en la conjunción de su voluntad, el arte lo hace consciente de su posibilidad y destino, lo educa y, por la transitoria liberación de las opresiones naturales y morales, lo deja en disposición de educarse más altamente.

En la representación artística y en el estado que ella produce, le es posible al hombre una concordancia superior, que está lejos de lograr en su vida continua y fundamental.

Y sin embargo, tampoco el arte alcanza aún, según Schiller, una perfección verdaderamente total. La defectuosidad de los creadores limita y caracteriza en su particularidad a la creación. En consecuencia, no son todas las obras artísticas de idéntica índole general, como lo serían, si fuesen perfectas. Las obras pueden ser clasificadas según categorías que corresponden a los modos de vida de los creadores.

El hombre "natural", "realista", "ingenuo", en el cual se da el valor de la armonía, pero falta superior intensidad de la idea, produce poesía "ingenua", sensualmente rica, plural, de perfiladas individualidades, áspera y fuerte. El arquetipo de esta poesía es Homero y, en general, el poeta griego antiguo. El hombre del tiempo de Schiller, en cambio, produce una poesía inarmónica, dignificada por la idea y nostálgica de la naturaleza. La naturaleza, en el poeta sentimentalista, es idea de armonía a que se aspira porque no se la tiene. El poeta ingenuo, por el contrario, no busca la naturaleza, "es naturaleza". (Debe entenderse en rigor que el poeta ingenuo representa una primera síntesis de razón y naturaleza.)

Ahora bien, como corresponde al sistema schilleriano, también dentro de los poetas de la edad sentimental se da la oposición de (relativamente) ingenuos y (más extremadamente) sentimentales, tácitamente ejemplificada en la oposición de Goethe y Schiller. Y así cae dentro de la esfera de la poesía sentimental, la subespecie de "sátira graciosa", propia de las "almas bellas", esto es, armónicas, y la subespecie de la

"sátira patética", propia del carácter sublime y de la digna discordancia interior.

La desarmonía de lo sentimental procede justamente de la oposición de la realidad con la idea de una armonía superior a la real. La armonía de lo ingenuo procede de la aceptación de la realidad como ésta se da. Ambas especies poseen valores y defectos. La leve imperfección de la poesía es reflejo de la gran deficiencia de la vida efectiva. Y como el arte es proximidad y revelación de lo supremo, constituye el instrumento egregio del perfeccionamiento de la vida.

La teoría schilleriana de los géneros poéticos tiene, pues, base antropológica y metafísica. No determina los géneros de modo aristotélico, esto es, a la vez según la estructura pormenorizada y el efecto anímico último de las obras, del cual aquélla depende. Sólo el efecto en el contemplador, como reflejo de la relación de sensación e idea en la obra, caracteriza aquí las especies de la poesía. Elegía, idilio, sátira, etc. son para Schiller "modos de sentir" cuya forma literaria puede variar indefinidamente⁶.

IV. LA RAZÓN VIVIENTE, IDEA REGULATIVA EN SENTIDO KANTIANO

Retornemos ahora a los conceptos de belleza, humanidad y educación estética.

En rigurosa correspondencia con los principios de naturaleza y razón (o, en un concepto más amplio: espíritu), se dan en el hombre, piensa Schiller, dos impulsos fundamentales, que lo urgen conflictivamente a la efectiva realización de su vida, y, en consecuencia, de su ser genérico. Estos son el impulso de materialidad y el impulso de forma. El de materialidad empuja al ejercicio de las potencias de los sentidos, a la riqueza de la experiencia sensible —a la realización de la *vida* en sentido amplio, nos dice Schiller. En este movimiento esencial, el hombre recibe *mundo*, se abre en una *pasividad* irrestricta a la acción de la naturaleza y a la pluralidad del ser. El impulso de forma es, opuestamente, un movimiento de actividad, de ordenación, de unidad, de proyección del espíritu sobre la materia sensible, de comprensión del mundo.

El ser bestial, ineducado, despliega su tendencia material en desmedro de la vo-

⁶ Un carácter semejante tienen las categorías poéticas en la obra *Grundbegriffe der Poetik*, de Émil Staiger (Zürich, 1946).

luntad de forma. El hombre culto de las sociedades artificiosas modernas, inhibe su sensorialidad y hace su vida vacía, pobre de substancia, inconcreta. La idea del hombre, que yace en la razón, en cuanto que ésta no acepta por ideal nada inferior a lo concebible, exige armonizar ambas posibilidades y desarrollarlas en una existencia que sea a la vez plena moralidad y vida plena. Pues bien, hay según Schiller, en el hombre histórico y real una tendencia a la armonización de ambas fuerzas, es decir, un germen de realización de la idea del hombre. Este tercer impulso, de conciliación, que lleva a un estado de actividad y pasividad equilibradas y vigorosas a la vez, es el *impulso al juego*. En el juego, vive el hombre la alegría serena de una sensorialidad ordenada y de un orden vital. Vale decir, que en el juego es *libre* en el sentido supremo, o sea, es verdaderamente hombre. "...el hombre juega sólo cuando es hombre en el pleno significado de la palabra, y sólo es totalmente hombre cuando juega".

Es obvio que no todo lo que habitualmente llamamos "juego" corresponde al concepto schilleriano de un ser en plenitud y libertad. (Diríamos: nada de lo que así llamamos. Tal vez sean los juegos de la infancia una sombra reminiscente de la libertad, porque el impulso sensual es entonces con frecuencia sólo simple deseo de viva movilidad, el cual se consuma justamente en las reglas de juego que lo ordenan.) El único hecho en que de manera auténtica se recibe la anchura del mundo y se pone orden sometiéndola sin limitarla, es el arte, la belleza. Y como la belleza es, pues, a la vez forma y vida, la define Schiller como "conformación viviente". Nos lleva al arte, pues, un impulso de armonía y de plenitud, que sólo en el arte se satisface. En el objeto bello encontramos la imagen de esta armonía suprema y en su contemplación vivimos la libertad: la belleza está ambiguamente al mismo tiempo en el objeto y en nosotros. En el objeto, como forma viviente, en nosotros, como conjunción de pasividad y actividad, de sensorialidad y espíritu. "La belleza es ciertamente *objeto* para nosotros, porque la reflexión es la condición bajo la cual tenemos una sensación de ella; a la vez, empero, es ella un estado de nuestro sujeto, porque el sentimiento es la condición bajo la cual tenemos una representación de ella. Ella es, pues, forma, porque la contemplamos; a la vez es vida, porque la sentimos. En una palabra: es al mismo tiem-

po nuestro estado y nuestra acción". La contemplación estética nos deja en un estado de serenidad y en una disposición en sentido estricto *indiferente*, indeterminada, ya que carece de límites. Este estado es el único propicio a la razón y a la enaltecida sensibilidad, y por ello necesariamente previo a toda educación superior moral y vital. Y, en verdad, esta condición transitoria puede ser caracterizada como actitud libre, desprendida de todo sometimiento, sea al imperio de la naturaleza, sea al de las moralidades, y por ello actitud abierta a toda transformación de los órdenes históricos y naturales de la vida, en el sentido de una reordenación más moral y más vital a la vez, conforme a la idea racional del hombre y a su doble ley. La educación estética es así para Schiller el paso histórico previo a la instauración de una razón viviente como orden moral de la sociedad (instauración que, ciertamente, nunca termina de consumarse).

El estado estético es la región de un espíritu en estrictez sin prejuicios. En la vertiente lógica, conduce a la actitud auténticamente científica; en la vertiente práctica, al desapasionamiento, la nobleza, la amplitud.

Como puede verse, se desprende con perfecta coherencia de su sistema filosófico la necesidad de la exigencia de una permanente y progresiva reforma de la moral a la vez que de un ennoblecimiento de la naturalidad del hombre. Es ésta una exigencia de la razón, de la idea racional de lo humano.

La imagen corriente del pensamiento de Schiller en las historias de la estética y de la filosofía (véase por ejemplo la de Windelband) insiste tan sólo en una de las funciones de la educación estética: el ennoblecimiento de la naturalidad, de la vida sensitiva y afectiva por medio del arte. La ascensión a la armonía aparece entonces como unilateral asimilación progresiva de la vida a la moral vigente. Esta deformación del pensamiento de Schiller es claramente de prosapia edificante, pues oculta la efectiva relativización de las normas morales históricas inherentes a su concepción del destino del hombre. El perfeccionamiento de la vida es, en su sistema, a la vez elevación de la naturalidad a la norma ética y naturalización de las "buenas costumbres". La vida ha de tornarse razonable, y la razón, vital. "Asegurar sus fronteras a cada uno de estos impulsos es la tarea de la cultura, la cual debe hacer justicia a ambos y no

meramente apoyar al impulso racional contra el sensual, sino también a éste contra aquél. Su labor es por lo tanto doble: primero, proteger a la sensualidad contra la intromisión de la libertad; segundo, asegurar la personalidad contra el poder de las sensaciones."

Podemos hablar, en efecto, usando estrictamente los términos del propio Schiller, de una "razón vital" ("lebende Vernunft") como idea suprema del orden de la sociedad y de la vida del hombre. No he encontrado en sus textos esta combinación de palabras, pero sí otras que son con rigor equivalentes a ella en su proyección sistemática: "conformación viviente" ("lebende Gestalt"), por ejemplo, o "moral natural" ("natürliche Sitte"). El sentido de esta expresión como fórmula sumaria de su pensamiento queda, a través de sus textos, totalmente claro, pues la explicitación de tal concepto es justamente el sistema de su filosofía. El sistema no es sino la verdadera presencia de la idea, su despliegue, su realización⁷.

La idea del hombre, los conceptos de libertad, juego, belleza y razón viviente, así como su concepción del sentido de la historia, proceden —lo hemos mostrado— de una raíz común: la dialéctica de los principios de naturaleza y espíritu —no son, en verdad, más que diversas perspectivas de la relación armónica de estos principios. Vale decir que el sistema se da íntegro, sólo diversamente perfilado, en cada uno de estos conceptos esenciales.

* * *

Debemos, para terminar esta visión del sistema schilleriano, aclarar más un punto centralísimo: la relación de razón y moral. Para Schiller, como para Kant, la razón no sólo es la fuente de los principios absolutos del conocimiento sino también de los principios absolutos de la conducta. La razón es el principio general de la moralidad, el origen del orden ético. En cuanto principio, está, pues, la razón presente en todo código moral. El encuentro real de razón y naturaleza se da justamente en los múltiples códigos históricos de buenas costumbres, decen-

cia, dignidad, moralidad, ya que éstos son efectivamente concretas *ordenaciones de la vida*. Sin embargo, nada alejaría más de la concepción de Schiller que una identificación total de moral y razón. Desde luego, no todo lo que constituye el código moral, procede, según el pensador, de la razón. En él intervienen otras potencias espirituales, el entendimiento (Verstand) y el "arte" (Kunst), en el sentido de creación práctica, artificio. Por ello cristaliza el principio ético racional, que es uno, en códigos diversos, más naturales o más artificiosos. La determinación concreta de los códigos morales no es, pues, absoluta sino empírica, histórica. (Frente al ideal regulativo que es la razón vital, está la necesidad concreta que es la razón histórica⁸.) La razón queda así por encima de toda cristalización moral, sin ser ajena a ellas. Y como lleva en sí la idea del hombre, es decir, la idea de una moral que es una con la vida, es la razón el origen de toda crítica y de toda reforma de los órdenes históricos de la conducta, a la vez que su absoluta inspiración y fundamento.

La moral sólo podrá identificarse con la razón cuando sea una con la vida, esto es, cuando la razón sea una con la naturaleza, cuando se ennoblezca la naturaleza hasta el punto en que coincida con un nuevo orden dictado sólo por la razón. Y en este orden, la razón será vital, esto es, razón que acoge el orden propio de la vida⁹.

* * *

⁸ Puede ejemplificarse esta relación de razón absoluta y moral vigente con el propio imperativo categórico kantiano (en el cual Schiller ha visto, efectivamente, el principio ético racional absoluto). El imperativo categórico es, en una de sus fórmulas: "Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer, en todo momento, a la vez como principio de una legislación general." ("Crítica de la razón práctica"). En verdad, esta norma originaria y formal da coherente paso a la idea de la historicidad y relatividad de los códigos concretos: el que una máxima determinada *pueda o no* ser convertida en ley general, ya no es materia de evidencia racional, no puede, en rigor, ser deducido. Es cuestión empírica. Y lo que para determinada realidad social será inaceptable como ley comunitaria, puede ser orden conveniente para otra.

⁹ Fuentes de la desintegración del hombre en la sociedad de su tiempo le parecen a Schiller también la división del trabajo y la especialización del espíritu. Con ellas progresa la mera abstracción del género humano, mas retrocede el hombre concreto. Pero no es ésta, en su pensamiento, la fuente fundamental de la imperfección de la vida, como creen algunos intérpretes. Ella reside, por cierto, en la antinaturalidad de las costumbres "decentes" y en la bajeza de la sensibilidad.

⁷ Lo que es auténtico pensamiento, se despliega naturalmente en arboladura sistemática. El filosofar enérgico desata y extiende la intuición en la precisa fronda conceptual. Lo que es sólo aparentemente idea se desmaya en el mero ademán de pensarla hasta el cabo, se autodisuelve en la contradicción.

La educación estética del hombre, de que nos habla Schiller, no es, evidentemente, la mera educación de su sensibilidad estética, sino algo ulterior y trascendente a ello: su educación como hombre por medio de la experiencia estética. La meta de esta educación está al término de un proceso infinito. Por lo tanto, constituye una eterna, inacabable tarea histórica, que ninguna renovación real del orden social puede hacer innecesaria. Esta tarea no es otra cosa, podemos decir, que la vida del espíritu, la misión, personal y social a la vez, del pensador y del artista, la imperfecta cotidiana realización de la idea de la libertad.

El arte inaugura, pues, en la formación del hombre, la esfera supraideológica. En este recinto, es libre, es uno, es él propio. Estos momentos de experiencia superior lo arrebatan hacia sí mismo, son capaces de arrastrar consigo toda la existencia enajenada, y cambiarla, reverterla en ensimismamiento.

La obra filosófica de Schiller no sólo no es, pues, un tratado edificante, como no lo es grandeza alguna, sino que debe precisamente ser considerada como una madura, consumada intelección de la diversidad de razón e ideología.

En el capítulo de su obra sobre Schiller dedicado a la estética, B. von Wiese desarrolla una interpretación de su pensamiento en varios puntos diversa de ésta que nosotros hemos desprendido de los textos schillerianos como línea esencial de su visión filosófica. No obstante, nos confirma considerablemente en nuestra interpretación, una observación relativamente circunstancial y no desarrollada del eminente germanista. Dice, en relación con la tesis schilleriana del arte como "honrada apariencia ilusoria": "Pero igualmente importante —y esto ha sido hasta ahora poco advertido— es la contraexigencia que se une a aquello: depurar la realidad de apariencias ilusorias. Pues con esto se pide —si seguimos nuestro uso lingüístico actual— la demolición de toda ideología política". A continuación, agrega que Schiller ha expresado más tarde, en los versos titulados "Doctrina política", muy agudamente "el rechazo a todo pensar ideológico". Por cierto que de esta observación de von Wiese sólo nos interesa aquí que en ella ha caído la palabra "ideología", y en el mismo sentido en que nosotros la usamos cuando sostenemos que es "Sobre la educación estética del hombre" la clara concepción del espíritu libre como

supraideológico. Acaso arroje luz esta idea interpretativa, sobre este magnífico pasaje schilleriano de amarga profecía: "En otros continentes se honrará al hombre en el negro, y en Europa se lo vejará en el pensador. Permanecerán los viejos principios, pero llevarán el hábito del siglo, y para una opresión que hasta entonces recibía la autoridad de la Iglesia, prestará su nombre la filosofía".

No es la experiencia estética una educación para hacer de los hombres esto o lo otro (patriotas, buenos padres de familia o buenos ciudadanos) sino para que sean ellos mismos, para que se entreguen auténticamente a su libertad: "No menos contradictorio es el concepto de un arte bello didáctico o moralista, pues nada se opone más al concepto de la belleza que dar al alma una determinada tendencia." Y luego, criticando al lector incapaz que no comprende la naturaleza de lo estético y busca en el arte valores morales: "Tales lectores gozan un poema serio y patético como una prédica, y uno ingenuo o humorístico como una bebida embriagadora; y si tuvieron tan mal gusto como para pedir *edificación* [subrayado por Schiller] de una tragedia o epopeya, aunque fuese una *Mesáda*, tendrán un bochorno con una canción de Anacreonte o de Catulo."

(Von Wiese comenta la idea de Schiller en términos semejantes: "Tarea de la poesía no es educar moralmente al hombre ni encender en el ciudadano sentimientos nacionales, sino llevar a representación el todo de la naturaleza humana. De esta pura poesía de lo bello y lo sublime pueden surgir, por cierto, *mediatamente*, las mayores consecuencias morales y políticas."

Para Schiller, el espíritu es tanto más decididamente moral cuanto más libre. Entregado auténticamente a sí mismo, se salva el hombre por su naturaleza racional. El hombre libre, esto es, el verdadero hombre, será por añadidura ejemplar ciudadano, siempre que el estado esté a la altura de lo humano. "Si una constitución estatal es obstáculo para el desarrollo de todas las fuerzas que yacen en el hombre, y para el progreso del espíritu, entonces es despreciable y dañina, por muy bien pensada que esté y por muy perfecta que sea en su género".

* * *

Hay que mostrar la verdad al hombre que se educa, ilimitadamente, aceptar el

riesgo de su inicial anarquía. Pues este riesgo es necesario para el perfeccionamiento humano y es el menor que podemos elegir, embarcados ya en la aventura de la historia, en la cual, según palabras de Schiller, "se arrojó el hombre en el salvaje juego de la vida, se puso en el peligroso camino de la libertad moral" (*Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*, 1789/90).

Y así debemos nosotros, y podemos hacerlo en la sociedad libertaria, conservar el ácido de la inteligencia sin neutralizaciones convencionales, salvaguardar el antagonismo de ideología y auténtica vida del espíritu, de doctrina y filosofía, de mito y arte —para lo cual es ocasión de profundo simbolismo la celebración oficial de los clásicos.

V. CRÍTICA DE LAS REDUCCIONES

1. Sobre la relativización psicologista

Una interpretación generalizada del pensamiento filosófico de Schiller es la que sigue: el filósofo habría dado expresión conceptual a los conflictos vitales de su alma, a su anhelo de armonización con la riqueza de lo viviente, a su natural inclinación por los órdenes abstractos, a su relación de diversidad temperamental con Goethe. Su filosofía sería la versión en ideas de su esquizotimia y de su admiración por la ciclotímica grandeza de su contemporáneo. Así queda una concepción que, como todas, pretende validez absoluta y que, además, afirma el carácter absoluto de la verdad, reducida a manifestación vital de lo contingente, de la individualidad histórica o del tipo psíquico. Lo casual se habría ilusionado necesario. Tenemos así una reducción psicologista del pensamiento a función circunstancial de la vida.

Quiero sugerir la validez de una comprensión inversa del fenómeno. Schiller, en efecto, ha vivido en cierto modo su concepción de los principios metafísicos de razón y naturaleza en la concreta existencia de cada día, en su esfuerzo creador de dramaturgo y poeta lírico, en su labor crítica de comprensión de la obra literaria de los clásicos antiguos y modernos. Pero ¿es que acaso son los fenómenos de forma y sensorialidad, de naturalidad ingenua y pathos sentimental, de realismo fluente e idealismo desconectado, hechos casuales? ¿No muestra ya la antítesis ti-

pológica que se trata de formas necesarias de la vida? Forma y sensorialidad son sencillamente las dos posibilidades de la vida, posibilidades que la existencia corriente realiza sin perfiles, y el espíritu genial objetiva verdaderamente.

Con estricta necesidad, una vitalidad de aquella magnitud ha debido precipitar la efigie de las posibilidades humanas. En la obra suprema, el hombre llega a su fondo virtual. El impulso máximo de lo viviente se topa con su potencia ideal. Así, en este altísimo momento de la historia del espíritu, en la vida de este gran hombre, se dió como realidad de una existencia el principio de la forma, del espíritu ordenador, esta dimensión ideal de lo humano. En la reflexión sobre su experiencia de vida, no eleva, pues, Schiller a idea lo casual, sino que intuye simplemente lo necesario allí objetivado.

2. Sobre la relativización sociologista

Finalmente, una breve referencia a la reducción sociologista de Georg Lukács (*Zur Ästhetik Schillers*, 1935, en *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlin, 1954, pp. 11-96). Para Lukács, el ascetismo ético de Kant refleja la actitud ante la vida de una burguesía débil en la sociedad del absolutismo feudal, y la ética vital de Schiller, ya anticipada por Goethe, refleja un momento posterior, más afirmativo, de la condición de esta clase en ascenso. La filosofía schilleriana, empero, sigue siendo un pensamiento burgués comprometido y contradictorio, que condena el estado de la sociedad, pero no adopta la consecuente actitud revolucionaria. Por el contrario, la educación estética sería el iluso programa de Schiller para evitar la revolución a través de una mejora progresiva de los hombres. Una utopía de evasión, una filosofía idealista de la historia que desconoce el real fundamento de los cambios históricos y la base material de las concepciones espirituales.

Observaré en primer lugar que Lukács atribuye inadecuadamente a Schiller su propia visión de la educación estética como ideología destinada a la práctica política inmediata. Creo haber mostrado que el pensamiento de Schiller no es tal: la educación estética no está, según Schiller, destinada a una transformación inmediata y acaso definitiva del orden social, de modo que no ha sido pensada por Schiller como

programa para evitar la revolución. Pues la tarea de la educación estética se encuentra en un plano diverso de acción histórica, y para esta tarea es indiferente que la alteración del orden social sea revolucionaria o pacífica: ambas empresas históricas, revolución y reforma paulatina, son caminos de edificación, de artificio históricamente necesario, de dignidad y de conflicto de moral y naturaleza. Lo que Schiller sí estima necesario preservar contra la violencia es *algún* orden funcional de la sociedad, como base real, "física", de una educación humana. La antítesis que Schiller considera en este punto no es la de orden tradicional o revolución, pues esta antítesis no es más que la de un orden viejo y un orden nuevo. La antítesis a que Schiller alude cuando habla de no sacrificar la vida de los hombres a una idea, es la de orden o caos, es decir, la de la preservación de la realidad y materialidad de la sociedad humana, en cualquiera de sus formas, frente a la destrucción de ésta, y con ello la simple desaparición del objeto de toda posible educación. "Ahora bien, el hombre físico es real; el moral, sólo problemático. Si la razón anula al estado natural, como debe hacerlo para poner el suyo en su lugar, arriesga al hombre físico y real en aras del problemático moral, arriesga la *existencia de la sociedad* [subrayado por mf] en aras de un ideal social meramente posible (si bien moralmente necesario)... El gran problema es, pues, que la sociedad física *en el tiempo* no puede cesar de existir ni por un momento, mientras la sociedad moral se constituye *en la idea*, porque no debe por causa de la dignidad del hombre correr peligro su propia existencia". No se trata de evitar una revolución, sino de evitar la desaparición de la sociedad humana a consecuencias de un intento antihistórico de racionalización, de ilustración y libertad precipitadas. Se trata de conservar las condiciones "físicas" de toda cultura.

Schiller no piensa, con su educación estética, en la sustitución de un orden concreto caduco por otro definitivo. Desde luego, no hay para él posibilidad real de instaurar el orden de la libertad. La tarea de la educación estética, pues, en la concepción de Schiller, no puede ser eliminada por revolución ni cambio social histórico alguno, ergo: no puede ser pensada en consecuencia como programa para ahorrarse el trastorno violento de la estructura so-

cial. La reducción marxista de toda concepción a superestructura social nivela una diversidad esencial que Schiller tiene presente y que determina su idea de la historia.

Esto con respecto a la pura interpretación lukacsiana inmanente de la filosofía de Schiller, interpretación que en este punto esencial es inexacta.

En segundo lugar, es preciso señalar que no cabe calificar al pensamiento de Schiller como optimista e ilusorio utopismo. Es justamente Schiller quien comprende la idea del hombre como una meta inalcanzable, como una utopía orientadora, como una idea regulativa de la razón. Suponer, en cambio, que el conflicto vital que él examina pueda ser resuelto en definitiva históricamente con una nueva regulación de las relaciones sociales, en un hocus pocus político-administrativo, con la próxima revolución o con la de pasado mañana, esto sí es utopismo cándido o no haber entendido de qué se trata, no haber comprendido la idea del hombre y de una educación superior.

Si Lukács plantea, creyendo interpretar a Schiller, el pensamiento de la educación estética como *alternativa* de una revolución social, es que ha confundido dos niveles diversos de la vida social y de la historia. No puede haber contradicción ni oposición alguna entre la idea de la educación estética como programa eterno de la vida humana, y las diversas razones históricas de reforma y revolución que la consideración empírica de las necesidades y posibilidades reales haga estimar deseables. Por el contrario, la idea de la educación estética compromete al pronunciamiento sobre los órdenes sociales históricos, en el sentido de si éstos posibilitan o no el progreso en la realización de la idea del hombre; está lejos de eximir de la responsabilidad política inmediata. Da a ésta su canon absoluto, es decir, en rigor, da constitución verdaderamente a la responsabilidad política cotidiana.

Por último, quiero aludir a la negación de la objetividad del pensamiento, implícita en la visión que crítico. Esta negación es constitutiva del método seguido por Lukács. La citada interpretación de la filosofía de Schiller, como la de toda otra en esta línea ideológica, preséntala como manifestación de una situación histórica, como expresión de una clase social. El pensamiento constituye algo así como un reflejo

consciente o inconsciente de voliciones históricas. La idea es una actitud que se toma, y debe ser juzgada por la validez histórico-social de esta actitud. La cuestión de la verdad de las ideas adquiere así un viso rigurosamente pragmatista; es decir: no se plantea el auténtico problema de la verdad. Pues, obviamente, no se considera al pensamiento en cuestión confrontándolo con su objeto y examinando su adecuación. Por lo demás, un efectivo despliegue de las ideas es imposible en la historiografía panoramística de Lukács. Cuando Lukács interpreta la ética y la estética postkantianas de Schiller y Goethe como expresión de una nueva situación de la burguesía alemana, pasa sencillamente por alto el problema de si las cosas de que Schiller habla, el hombre, el arte, etc. son verdaderamente así como éste las concibe. Es-

to es, por cierto, algo más que un mero amaneramiento relativista. Es una omisión que oculta la contradicción interna del método usado. Pues introducir junto a la idea y al sujeto, el término *objetivo* en esta consideración, significa negar la tesis fundamental: la de la relatividad de las ideas a la base económico-social, o, en último término, a la situación del sujeto pensante. Si admitimos objetividad alguna, y objetividad del pensamiento, admitimos eo ipso la determinación del pensamiento por el objeto. El pensamiento deja de ser así mera expresión o reflejo de la condición del sujeto, deja de ser pensable como superestructura. Sólo en las determinaciones extrínsecas de la idea, en su parcialidad perspectival, encontraremos entonces expresividad, subjetividad, relatividad, no así en su núcleo teórico.