



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Kant y Schiller: Un debate pedagógico

TESIS

Que para obtener el título de Licenciada en Filosofía

PRESENTA

Karen Viviana Gutiérrez Gutiérrez

ASESOR: Mtro. José Francisco Barrón Tovar

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre

Agradecimientos

Por supuesto en primer lugar está mi madre quien tuvo una paciencia infinita a lo largo de todo este proceso, pero también porque desde el inicio me permitió elegir estudiar esta carrera, sin hacer caso de prejuicios ni de lo que los demás pensaban sobre mi futuro, la única condición fue “echarle ganas”.

Miriam y Melisa porque aunque ellas se interesaron en áreas académicas diferentes siempre estuvieron conmigo para apoyarme.

A mis amigos, con los que pude compartir tantas conversaciones y experiencias. Pienso que no es necesario numerarlos, saben quiénes son.

Así también Francisco por su comprensión y empeño en ayudarme a terminar este trabajo. De igual manera por el tiempo y la dedicación invertidos para la revisión, los comentarios, las correcciones, etc., tanto por parte de los sinodales como del mismo Francisco.

A la Mtra. González Matute por permitirme trabajar con ella y tener acceso a su archivo, sin el cual probablemente no me hubiera atrevido a establecer ningún tipo de relación entre Schiller y las EPAL.

A mis niños también por mantenerme con esperanza, pero sobre todo a Zoé por ayudarme a conciliar el sueño en las noches de insomnio.

Muchas gracias a todos los que de alguna manera contribuyeron a que la presentación de mi tesis fuera un hecho, ya que durante todos los años que estuve escribiendo y frustrándome por no escribir conocí a muchas personas que también me ofrecieron su apoyo y consejos. Asimismo a las instituciones y personas que siguieron conmigo los trámites y me guiaron en ese camino.

Mau, よかった.

Les agradezco con el corazón por creer en mí y en que podía lograrlo.

¡GRACIAS!

Índice

Introducción.....	5
Capítulo 1. Immanuel Kant y la Modernidad.....	9
1.1. Las tres Críticas.....	12
1.2. Kant y el proyecto educativo ilustrado	32
1.3. Educación para la dicha futura de la especie humana.....	35
1.4. Triunfo del hombre ilustrado	43
1.5. Uso público y privado de la razón	46
Capítulo 2. Friedrich Schiller y la aparición del ámbito estético.....	54
2.1. Belleza moral.....	70
2.2. Educación estética del hombre.....	84
Capítulo 3. Educación de la sensibilidad.....	116
Conclusión.....	127
Bibliografía.....	131

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo la guía temática corresponderá a la pregunta por el hombre, como individuo y colectividad (la humanidad), concebido desde la actividad recíproca entre la creación de un cierto espacio de desarrollo de nuestras capacidades y, a su vez, las características que este espacio implementa en los seres humanos que lo integran. En otras palabras, el ser humano como creador y creación de la cultura. Me interesa abordar esta cuestión desde el ámbito pedagógico, ya que es el referente inmediato cuando hablamos de formación [*bildung*].¹ En este sentido, la cultura es un otro que construye individuos educándolos a través de la creación de instituciones, mientras ellos, a su vez se encargan de modificarla, así los individuos edifican la cultura dentro de la que se desarrollan.

En primer lugar, hay que señalar que la relación entre cultura, educación y hombre, será abordada a partir de dos teóricos que desarrollaron su actividad en medio de un contexto histórico de revoluciones y cambios tanto sociales como políticos, pero en general, culturales. De un lado, nos detendremos con los planteamientos de Immanuel Kant (1724-1804) sobre la educación humana con base en la dilucidación previa acerca del concepto de hombre que se encuentra en el fondo de su postura. Posteriormente podremos abordar cuál sería el tipo de intercambio entre el hombre y su entorno, para finalizar en el examen del propósito al que responde este estudio kantiano. No es una tarea menor, pues la intención de la filosofía de Kant es precisamente dar respuesta a la pregunta por el hombre, por lo que será necesario echar un vistazo tanto a su teoría del conocimiento como a su teoría moral y estética, para que la propuesta pedagógica tenga pleno sentido.

El segundo teórico será Friedrich Schiller (1759-1805), quien dedicó los últimos años de su vida al estudio de la filosofía kantiana. Se interesó, sobre todo, en la teoría estética llevándolo a formular una propuesta propia, dentro de la cual, el ámbito moral y el estético se encuentran ciertamente imbricados. Es importante mencionar que esta nueva propuesta viene de la mano con una noción diferente sobre la naturaleza de lo humano. El estudio de dicha noción y sus consecuencias pedagógicas formará parte de un segundo apartado en el presente trabajo.

¹ Involucra no sólo el ámbito espiritual del hombre, sino también el material, en tanto externo.

De la exposición en los dos primeros apartados tomaré la diferencia de los planteamientos estéticos de Schiller con los de Kant y sus consecuencias en los aspectos moral y pedagógico,² esto para plantearnos la posibilidad de fundamentar un modelo educativo en el que la libertad humana no deba delimitarse bajo preceptos político-sociales que obstaculicen la felicidad de cada ser humano, haciendo pertinente la dilucidación sobre el intercambio mutuo entre la cultura y los sujetos que produce. Para esta labor, será imperante prestar atención a los términos de libertad y felicidad tanto en Kant como en Schiller, y siempre con relación a su concepto de humanidad (o el hombre).

He decidido contestar mis preguntas a través de estos dos grandes pensadores debido a la cercanía geográfico-temporal entre ellos y, por ende, a su cercanía conceptual, pero sobre todo porque Kant, a diferencia de Schiller, ha sido una referencia teórica en cada postulado filosófico posterior a su existencia. Por otra parte, Schiller me parece un crítico importante de la nueva humanidad que estaba por-venir. Presenció el movimiento eufórico que defendía la igualdad de los hombres, la lucha por los derechos de los campesinos frente a la opresión del gobierno monárquico, el sueño de una humanidad renovada a través de la vía democrática; se sintió contagiado por el sentimiento nacionalista francés para después darse cuenta que no era suficiente el deseo y exaltación teórica de la libertad, hacía falta educar a los individuos como dignos representantes de su propia época. Cabe mencionar que a pesar de su gran aporte en términos estéticos y pedagógicos, a lo largo de la historia ha sido considerado sobre todo por su labor como dramaturgo y poeta, agudizando la separación entre filosofía y arte (razón y sensibilidad).

Parto de la hipótesis de que el dualismo moral existente entre deber y querer no tiene que llevarnos a la sumisión de uno frente a otro, de modo que la formación de los seres humanos incluye el desarrollo de una infinitud de disposiciones. Los seres humanos somos tanto materia como forma, ambas nos definen como individuos y sociedad al mismo tiempo, negar alguna es negarnos a nosotros mismos. Contentarnos con la vida sensible o el bien absoluto anula la posibilidad de encontrar la dicha en este mundo, ya que o nos

² Aunque también existen consecuencias en términos políticos y sociales relacionados sobre todo con la autoculpable minoría de edad que denuncian ambos filósofos, veremos que ante el temor a pensar por uno mismo y la responsabilidad que esto implica, la gran mayoría de los seres humanos prefiere dejar su destino en manos de los “expertos”.

satisfacen los bienes materiales efímeros o buscamos acceder a la virtud eterna e inmutable desde nuestro ser finito y perecedero. El equilibrio que Schiller intenta conseguir posibilita desarrollarnos como seres plenos e incluso felices en este mundo físico a través del impulso estético. Mediante la relación entre moral y belleza existente en su propuesta y gracias a la belleza objetiva, el carácter moral se vuelve parte de la naturaleza del ser humano. A través de la experiencia estética podemos confiar en el instinto y cuando esto sucede somos seres morales con un alma bella.

Con esta hipótesis intentaré abordar la cuestión sobre un tipo de educación para los seres humanos no enfocada en la mutilación de sus capacidades ni que vaya contra la dicha en el presente y que ésta sólo es posible en un estado estético como el planteado por Schiller. Posteriormente, en un tercer apartado me dedicaré a desarrollar el tema de la educación estética partiendo de un caso específico, el de las Escuelas de Pintura al Aire Libre en el México posrevolucionario, así pondremos a prueba la universalidad de esta propuesta pedagógica alemana.

Tengamos presente que en la actualidad el modelo educativo mexicano por competencias está basado precisamente en la mutilación de ciertas capacidades en los seres humanos que son inútiles para su inserción en el ambiente laboral, aun cuando sostiene que la intención es lograr una educación integral, pues está enfocado en el mantenimiento del sistema económico: “Desde la década de los ochenta, la tendencia educativa en México respondería al paradigma económico neoliberal. Los acuerdos educativos y las sucesivas reformas beneficiarían las relaciones económicas sobre las necesidades sociales, lo que provocó un amplio interés de las corporaciones internacionales por acceder a la mano de obra barata”.³ En este sentido, la fundamentación de un modelo educativo en el que la libertad humana no esté delimitada bajo preceptos político-sociales se vuelve problemática si nos quedamos con los objetivos impuestos desde la organización económica del Estado.

Es la ambición de poder y poseer lo que impulsa este modelo educativo, en el que el resultado es un hombre incompleto e infeliz pero, en el mejor de los casos, millonario. “esos que insultan a las Gracias porque nunca obtuvieron sus favores [...] no saben de otro

³Aleida Azamar-Alonso, “El modelo educativo en México: una revisión de su alcance y una perspectiva para el futuro”, p. 134.

criterio, para medir el mérito, que el penoso esfuerzo de la ganancia y el provecho tangible”.⁴

De la mano con lo anterior, será un pilar importante el arte (en tanto estética) como medio para la sensibilización y educación de los individuos; la sensibilización, además de la imposición de la racionalidad, para formar individuos completos que puedan tomar decisiones por sí mismos y no para la humanidad. “La continuada tensión de algunas potencias espirituales producirá, sin duda, hombres extraordinarios; pero sólo el temple armónico de todas ellas producirá hombres felices y perfectos”.⁵

⁴ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre*, pp. 56, 57.

⁵ *Ibid.*, p. 43.

Capítulo 1. Immanuel Kant y la Modernidad

En términos generales, podemos reconocer una poderosa ola del pensamiento alemán que algunos estudiosos delimitan entre 1770 y 1840, siendo Immanuel Kant y G. W. F. Hegel (1770-1831) sus exponentes en el inicio y fin respectivamente, denominada como Idealismo alemán.⁶ Agregan: “Los idealistas no sólo respondieron directamente a las más grandes revoluciones culturales como la Ilustración, la Revolución Francesa, y el ascenso del romanticismo; también determinaron la recepción de estos eventos epocales”.⁷ Motivo por el cual, resulta no sólo interesante sino enriquecedor el estudio de este período en sus diversas ramificaciones.

El movimiento ilustrado en Alemania, bajo la influencia del pensamiento ilustrado francés, liderado por autores como Voltaire (1694-1778) y Rousseau (1712-1778), sostuvo la idea de una necesidad emancipadora de la razón frente a la doctrina religiosa. Asimismo, la inquietud por conocer cada vez más sobre la naturaleza racional del hombre, como característica diferenciadora ante los demás seres vivos, orilló a desarrollar investigaciones de corte científicista para contestar cuestiones tales como las referentes a las características específicas de los procesos cognitivos humanos.⁸ En este sentido, la teoría del conocimiento como rama del saber filosófico, cobró una enorme importancia dentro de los planteamientos de la ciencia metafísica.

La recepción de este evento en territorio prusiano (alemán) significó un cambio importante en el desarrollo de la filosofía occidental gracias a la construcción del sistema idealista kantiano, el cual se encargó de buscar los límites que la razón debía imponerse a sí misma. Es decir, la razón, al ser una facultad humana, no debía concebirse como una sustitución de la divinidad que ofrecía el pensamiento religioso del que pretendían

⁶ Vid. Karl Ameriks, “Introduction: interpreting German Idealism”, en *The Cambridge Companion to German Idealism*, pp. 1-13.

⁷ *Ibid.*, p. 1. La traducción es mía.

⁸ Podemos mencionar, por ejemplo, los primeros intentos para fundar una nueva ciencia: la Psicología.

independizarse los ilustrados, pero tampoco como una facultad impotente con un reducido campo de acción. Más bien, la razón debía ser un fin supremo, al cual “todos los demás fines están subordinados y en el cual tienen que reunirse para adquirir unidad”,⁹ no es una entidad suprema escindida de lo real, aunque sí es condición de posibilidad de nuestro conocimiento de lo real.

Sin embargo, nos preguntamos ¿por qué hay que señalar límites a la razón?, ¿por qué son límites que ella tiene que autoimponerse? y ¿en qué sentido ella es un “fin supremo”? Para responder a estas preguntas, revisemos el ambiente dentro del cual Kant desarrolló su pensamiento crítico.

Tomemos como guía la esquematización que hace Gómez Caffarena al respecto en sus *Diez lecciones sobre Kant*, pues destaca aspectos capitales para el desarrollo de la Modernidad en el pensamiento kantiano. En primer lugar están los aspectos “externos”, como las expediciones realizadas en la búsqueda de nuevas rutas comerciales que contribuyeron al descubrimiento de otras civilizaciones y a la confirmación de que la tierra es redonda y que no es el centro del universo. Además, estos descubrimientos propiciaron la expansión del intercambio económico entre los Estados que recién se formaban. “Fue el momento del capitalismo naciente”.¹⁰

En segundo lugar, los aspectos “internos”, como la necesidad de retomar los modelos culturales antiguos de occidente que enaltecían la grandeza racional humana y, que gracias a la invención de un novedoso artefacto (la imprenta), estos modelos pudieron difundirse obteniendo un mayor alcance. Como ya he mencionado, dentro de esta época, la religión comenzó a replegarse para abrir camino a los nuevos conocimientos científicos; aquélla se encontraba atrapada en el dogmatismo que producía escisiones internas, mientras que éstos proponían respuestas fácticas comprobables.

En términos filosóficos, todas estas modificaciones en el ambiente de la época, se plasmaron mediante el surgimiento de una necesidad de análisis de la facultad racional, que

⁹Immanuel Kant, *Lógica*, p. 48.

¹⁰José Gómez Caffarena, *Diez lecciones sobre Kant*, p. 16.

parecía ser la condición de posibilidad del desarrollo humano, principalmente en términos cognitivos.

El primer movimiento que realizó Kant, adentrándose en los problemas epistemológicos de su época, fue encontrar una nueva forma de percibir el conocimiento humano y hacerlo posible sin dar entrada a alguna postura escéptica o dogmática. Hizo una inversión de la presentación tradicional de la relación cognitiva entre sujeto y objeto, convirtiendo a su sujeto trascendental en protagonista de esta puesta en escena. Es por este motivo también, que señaló la pertinencia de un principio que gobierne el comportamiento del ser humano para que actúe conforme a su responsabilidad con el mundo.

1.1. Las tres Críticas

Antes de seguir avanzando, es necesario examinar cuestiones tales como porqué hablamos de un “sujeto trascendental” y no sólo de una entidad unificadora de impresiones e ideas del conocimiento, o cómo los límites cognitivos de la razón tienen consecuencias en el ámbito práctico de nuestra existencia. Es por este motivo que abordaremos las respuestas que ofrece Kant a las tres cuestiones que se plantea la filosofía a la espera de responder a una pregunta mayor que en realidad contiene a las tres primeras en sí misma. Estas cuestiones son: “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me cabe esperar?” A las que responde mediante un formato de crítica: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*, respectivamente. La cuarta pregunta: ¿qué es el hombre?, implica a las tres anteriores y se refiere a un estudio antropológico.

Para dar respuesta a la primera cuestión, Kant se enfrenta a las posturas epistemológicas de su época que no logran dar una solución suficiente ante la problemática de la posibilidad del conocimiento. De una parte, encontramos la postura racionalista, cuyo antecedente es la filosofía de René Descartes (1596-1650) y su emblemático *cogito, ergo sum*. Fundó el edificio del conocimiento en el ámbito racional de la conciencia al autopercebirse como

una substancia cuya total esencia o naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma [o conciencia], por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es [Y añade que] ni la imaginación ni los sentidos pueden asegurarnos que sea cierta cosa alguna si el entendimiento no ha intervenido.¹¹

Esta propuesta epistemológica, basada en la premisa de que el conocimiento es posible sin necesidad de la experiencia, sólo necesitaba la razón para acceder a la verdad, lo

¹¹ René Descartes, *Discurso del método*, pp. 108, 112.

que desembocó, en primera instancia, en dogmatismo, es decir, el establecimiento de principios indubitables puestos por la razón y que necesariamente fundamentan el conocimiento.

Por otra parte, se encontraba el empirismo, según el cual, la posibilidad de conocimiento estaba en el ámbito de la experiencia fáctica. David Hume (1711-1776) lo desarrolló de manera que devino inevitablemente en escepticismo, pues las ideas no son más que reproducciones de las experiencias en el mundo sensible; así se convierte en problema el cómo es que podemos concebir la relación causal entre nuestras ideas siendo que esta relación no tiene una correspondencia material.

Estas facultades [las percepciones de la mente o ideas] podrán imitar o copiar las impresiones de los sentidos, pero nunca podrán alcanzar la fuerza o vivacidad de la experiencia (*sentiment*) inicial [...] Todos los colores de la poesía, por muy espléndidos que sean, no pueden pintar objetos naturales de forma que la descripción se confunda con un paisaje real. Incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil [Concluye contra el racionalismo que] no se requiere ninguna capacidad de aguda distinción ni cabeza de metafísico para distinguirlos.¹²

Sólo podemos acercarnos al conocimiento mediante la convención¹³ entre individuos, por lo que el conocimiento absoluto es imposible.

Mientras se liberaba la batalla entre el pensamiento empirista y el racionalista, Kant propone una crítica, en sentido de análisis y demarcación de conceptos, a la metafísica para establecer el fundamento del conocimiento sin caer en alguna de las propuestas dominantes del momento, pero tampoco abandonar del todo los argumentos importantes de cada postura.

¹² David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, pp. 32,33.

¹³ Las convenciones, son reglas que se establecen artificialmente, es necesario que el hombre las implante para que las respete y sea posible vivir en sociedad. Suponen el conocimiento recíproco del bien común para estimular las acciones adecuadas (según lo que se pacte en la convención).

Las personas actúan voluntariamente según las convenciones porque también involucran la correspondencia de acciones; “si tú me ayudas, cuando yo tenga la posibilidad también lo haré”. De esta manera la sociedad se estructura con base en las convenciones que establecen los criterios para las acciones morales (que son necesarias, pero no naturales) aceptables según esos términos.

En primer lugar, estableció los principios de una nueva ciencia metafísica, a partir de los modelos de las ciencias exactas. Para lograrlo, abordó el problema desde la raíz, es decir, desde la razón misma. “Él quiere renunciar a la crítica estéril que hacen los diversos sistemas. ¿Qué importa aquélla objeción de una cuestión elevada contra una teoría de un pensador aislado? Hace falta una crítica que se aplique al instrumento mismo de todo el sistema, la Razón”.¹⁴ Este es el sentido de la primera crítica dentro de su sistema: la *Crítica de la razón pura*.

Al preguntarse por la razón misma, era necesario evaluar el centro que impulsaba el movimiento de este sistema: “¿es el pensamiento el que se somete a los objetos y gira, por así decirlo, alrededor de ellos; o por el contrario, son los objetos, que para ser conocidos, son sometidos necesariamente por el pensamiento a sus propias leyes?”¹⁵ Tanto la teoría racionalista como la empirista se preguntaron sobre la posibilidad del conocimiento de los objetos externos desde ellos mismos, es decir, el centro de la pregunta se enfocaba en dar cuenta de la naturaleza de los objetos del conocimiento, ese fue el motivo esencial por el cual no pudieron afirmar la posibilidad de conocimiento verdadero. Este hecho llevó a Kant a considerar la segunda opción realizando un Giro Copernicano de la concepción tradicional de la metafísica,¹⁶ así el sujeto se convirtió en el centro del sistema de conocimiento humano. Lo que significa que a partir de él, el conocimiento es posible, pues no sólo recibe impresiones del mundo exterior, sino que también les da sentido a partir de las formas que posee previas a la experiencia, llamadas *a priori*.

Sería problemático que el conocimiento fuera posible gracias a unas formas escindidas del mundo empírico, pues tendríamos como resultado una propuesta racionalista. Es por este motivo que Kant plantea a su vez, la existencia de formas representativas del conocimiento de este mundo empírico que denomina juicios y pueden expresarse como analíticos y sintéticos. Los juicios analíticos son *a priori* cuando no hace falta comprobarlos acudiendo a la experiencia, pues no agregan un predicado nuevo al sujeto, es decir, se limitan a explicar su contenido inicial y son universales y necesarios. Por el contrario, los

¹⁴ Paul Duproix, *Kant et Fichte et le Problème de l'Éducation*, p. 27. La traducción es mía.

¹⁵ *Ibid.*, p. 28. La traducción es mía.

¹⁶ Pues desde ésta, los objetos cognoscibles sólo podían surgir de la experiencia o estar fundados por principios racionales.

juicios sintéticos dependen de la confrontación con la experiencia, ella es la que les da valor de verdad o falsedad. Esto se debe a que no explican su propio contenido, sino más bien, añaden información y en este sentido son juicios sintéticos *a posteriori*. Su dependencia de la experiencia no les permite ofrecer afirmaciones universales y necesarias como las de los juicios analíticos *a priori*. Para conciliar estos dos mundos de juicios *a priori* y *a posteriori*, será necesario encontrar juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios que añadan información sobre sí mismos y que además sean universales y necesarios, precisamente como los juicios matemáticos.¹⁷

Antes de continuar, tomemos en cuenta que la razón pura, como posibilidad de conocimiento, contiene tres facultades que dependen de ella, a saber, la sensibilidad, el entendimiento y la razón como tal. A través de la primera facultad, el sujeto es afectado, de manera externa o interna, por ciertas sensaciones para posteriormente formarse una idea o representación de ellas. Las representaciones de los objetos en la mente son posibles gracias a que ésta no es una *tábula rasa*,¹⁸ tiene en ella formas que son anteriores a la experiencia (*a priori*) que, a su vez, no pueden producir conocimiento sin ella: el espacio y el tiempo. Esto es, no aprehendemos los objetos del mundo exterior sino como cuerpos dentro de un espacio e internamente desde una afectación temporal.

Es importante recordar que las formas *a priori* de la sensibilidad pertenecen al sujeto y que el conocimiento no depende del objeto; por lo que “no percibimos los objetos tal como son en sí mismos, sino como deben forzosamente aparecernos [a causa de la intervención de las formas necesarias del espacio y el tiempo], en otros términos, los concebimos como fenómenos”.¹⁹ En este sentido, nuestras percepciones no son objetivas, sino más bien subjetivas, pues se trata de la realidad que cada sujeto les asigna. La posibilidad del conocimiento radica en que

¹⁷ e. g., “ $2 + 2 = 4$ ” es un juicio sintético *a priori* en este campo, pues añade información sobre el número dos y esta información es universal y necesaria. No hace falta acudir a la experiencia para comprobar su valor de verdad y siempre que en el mundo fenoménico haya dos ejemplares de cualquier naturaleza a los que se agreguen otros dos, la adición dará como resultado cuatro objetos.

¹⁸ Esta postura empirista niega toda posible intervención del sujeto en la actividad cognitiva, pues la mente es como una pizarra en blanco que sólo recibe impresiones del exterior y el conocimiento depende de la percepción sensible.

¹⁹ P. Duproix, *op. cit.*, p. 29. La traducción es mía.

sólo podemos referir [juicios objetivamente válidos acerca de la naturaleza] a fenómenos, esto es, a objetos dados en el espacio y el tiempo. Formular juicios relativos a objetos no informados espacio-temporalmente equivale a formular juicios sobre «meras apariencias». Desde el punto de vista kantiano es, por tanto, el carácter fenoménico del objeto lo que nos permite enunciar verdades acerca del mundo.²⁰

El entendimiento es la facultad que se encarga de crear conclusiones y establecer juicios (conceptos) acerca de las representaciones de la sensibilidad (intuiciones); es decir, es la facultad que se encarga del pensar; y sólo a partir de este trabajo en conjunto es posible el conocimiento. Sin embargo, ya que trabaja con fenómenos, también requiere de formas necesarias que guíen la construcción de juicios. Las formas que acompañan al entendimiento son conocidas como categorías de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad), cualidad (afirmación, negación y limitación), relación (idea de substancia, de causa y de comunidad) y modalidad (idea de posibilidad, existencia, necesidad y las ideas contrarias de imposibilidad, de no-existencia y de contingencia). Estas categorías tienen una “realidad subjetiva y validez objetiva”, en tanto que son formas *a priori* del entendimiento del sujeto y, a su vez, nos representan a los objetos como fenómenos; por esto mismo, tienen una “necesidad de ser referidas a los fenómenos”, es decir, son condición de posibilidad para la producción de representaciones, lo que posibilita la producción de conocimiento verdadero. Es por esto que las categorías del entendimiento son “condiciones necesarias de la experiencia”.²¹

La producción de conocimiento se basa en la síntesis de las intuiciones de la sensibilidad que son ordenadas por el entendimiento, y a su vez, estas intuiciones sólo son accesibles y tienen sentido a través de su relación con la conciencia ordenadora del sujeto. Pero esta relación no es posible sino mediante la creación de esquemas por parte de la imaginación, pues éstos se encuentran ligados con el entendimiento y la sensibilidad porque

²⁰ I. Kant, “Introducción del traductor”, *Crítica de la razón pura*, p. XVIII. Cabe mencionar que formular juicios sobre meras apariencias significaría volver al modelo metafísico en el que los objetos determinan el conocimiento del sujeto, al ser en sí mismos y no depender del orden impuesto por las formas *a priori* contenidas en el sujeto.

²¹ *Ibid.*, p. XX.

se encargan de delimitar el campo de aplicación de las categorías posibilitando su aplicación a fenómenos determinados.

La síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes. Reducir tal síntesis a *conceptos* es una función que corresponde al entendimiento. Sólo a través de semejante función nos proporciona éste el conocimiento en sentido propio.²²

La conciencia ordenadora del sujeto es denominada por Kant como apercepción pura, originaria e inmutable²³ en tanto que no se trata de la conciencia de un sujeto empírico, sino de una conciencia formal de la que no existe algún antecedente, es *a priori*. Vemos aquí la identidad de la conciencia que posibilita la síntesis de las intuiciones sensibles (*percepción*) y la posterior producción de representaciones en el entendimiento (*pensamiento*), es decir, la producción de conocimiento.

Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados.²⁴

Por último, la facultad racional tiende hacia un conocimiento universal dentro de un mundo trascendental, es decir, nouménico. Esta facultad se encarga de ordenar los conceptos provenientes del entendimiento y elevarlos a una totalidad a la que éste no tiene acceso por sí mismo. Por este motivo, la facultad racional también se encarga de autoimponerse límites, para no intentar ir más allá de la experiencia.²⁵ El acceso a la totalidad no es posible debido a que el proceso cognitivo parte de las “intuiciones

²² *Ibid.*, p. 76.

²³ Apercepción trascendental.

²⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 95.

²⁵ Dialéctica trascendental.

sensibles” que recibe la razón especulativa, lo cual produce verdades sólo sobre el mundo fenoménico.

La inclinación de la facultad racional a intentar acceder a ideas trascendentales se debe a que cuenta con formas, inferidas por la razón misma, que parecen funcionar como productoras de conocimiento, pero no lo producen debido a que no están esquematizadas por la imaginación, en este sentido son *cosas-en-sí*: la idea de la unidad del sujeto pensante (el yo), la idea de la totalidad de los fenómenos (el mundo) y la idea de la unidad de todo lo que puede ser pensado o de la causa primera (Dios).

Evidentemente, la consecuencia es una escisión entre el mundo fenoménico, que es el resultado de la relación entre las facultades de la sensibilidad y el entendimiento para producir conocimiento, y el mundo nouménico, en el que se encuentra la unidad absoluta de las categorías. En el primero, es posible construir juicios sintéticos *a priori* gracias al trabajo conjunto entre las categorías de la sensibilidad y el entendimiento; sin embargo, en el segundo sólo hay ideas trascendentales que sobrepasan la experiencia, por lo que no pueden ser intuitas de manera sensible y, dado que para Kant no es posible la intuición intelectual, habrá que buscar otra solución.

Este abismo hay que salvarlo con la razón práctica ya que las ideas trascendentales de la razón pura no pueden concebirse desde las categorías del entendimiento ni de la sensibilidad, pero sí pueden emplearse “como principios reguladores, es decir, como polos imaginarios en los que convergen las reglas del entendimiento”.²⁶ En otras palabras, no es posible establecer juicios desde las ideas trascendentales, que interfieran directamente en el pensamiento de las intuiciones sensibles para producir conocimiento, sin embargo, estas ideas *regulan* el ámbito práctico de la vida humana.

En una palabra, estas tres proposiciones [la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios] son siempre trascendentes para la razón especulativa y carecen de todo uso inmanente, es decir, admisible en relación con objetos de la experiencia y, por consiguiente, de todo empleo útil [...] si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el

²⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. XXII.

saber y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará a lo *práctico*.²⁷

Es por esto que la crítica de Kant no será sólo de la razón pura, sino también de la *razón práctica* del sujeto. En otras palabras, una vez enunciada la parte negativa de la razón (los límites), nuestro autor va a enunciar la parte positiva.²⁸

Para conectar con el mundo nouménico, es necesario entonces pensar en una manera de conocer que no se relacione con la razón teórica, especulativa y su ordenación de la experiencia física en el mundo fenoménico, sino más bien hay que considerar otro tipo de conocimiento. Es decir, aquel que se produce en la esfera moral, ya que no se basa en aquello que de hecho *es*, sino más bien, aquello que *debe ser*. En este sentido, el ámbito práctico de la razón es entendido como:

todo lo que es posible mediante la libertad [regida por] leyes prácticas puras, con fines dados enteramente *a priori* por la razón con fines no empíricamente determinados, sino absolutamente preceptivos [...] productos de la razón pura.²⁹

A lo que se refiere Kant cuando habla de “leyes prácticas puras” son las *leyes morales* que intervienen en el ámbito práctico y, por lo tanto, participan del mundo de los fenómenos, vinculando los dos espacios del conocimiento humano aparentemente independientes uno del otro. Aquí radica la posibilidad de la libertad, pues aunque el ser humano está físicamente determinado dentro de relaciones mecánicas causales, en el ámbito práctico, moral, no existe tal determinación.

Las leyes morales son parte de una realidad en sí y se encuentran en el hombre de manera *a priori*, por lo que dirigen su labor hacia un ámbito más allá del epistemológico,

El hombre puede percibir una realidad, inmediatamente, sin pasar por la razón teórica; una realidad independiente de todo razonamiento, independiente de todas las formas, que no se demuestra, pero que se impone y que existe en sí; una realidad que es el centro del ser, completamente libre de todo intermediario

²⁷ *Ibid.*, p. 454.

²⁸ La segunda cuestión kantiana: ¿Qué debo hacer?

²⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 454.

que se nos presente. Esa realidad en sí, ese noúmeno, que de manera instantánea nos transporta al mundo de las verdades absolutas, es *la conciencia de la ley moral*.³⁰

Es decir, el hecho de que la conciencia de la ley moral sea condición de posibilidad de nuestra participación del mundo nouménico es gracias a que, de manera *a priori*, podemos aprehender las leyes morales que han de regir nuestra conducta en el mundo de los fenómenos, ya que no se perciben para ser conocidas por el entendimiento, más bien se presentan ante la voluntad, como conciencia que quiere y que tiende a la búsqueda de un propósito “ideal”. Para explicar este proceso, Kant intenta buscar principios *a priori* en el ámbito del conocimiento moral, similares a las categorías que regulan el conocimiento de los fenómenos.

La ley moral tiene un indiscutible valor absoluto al ser dictada desde la voluntad por la razón pura. No hay lugar para que sus preceptos sean concebidos como subjetivos, ya que, si bien sus reglas son dictadas a partir de la voluntad del sujeto, lo son como la motivación de un fin en sí mismo y no como una acción particular que sirve como medio para lograr un fin específico.

El peso de la moralidad recae en la máxima de la acción (aquello que le da vida al mover a la voluntad subjetiva a querer realizarla), debido a que las leyes morales que elegimos seguir no son las protagonistas que atribuyen a la acción el carácter de acción moral, lo que importa es que aquello que impulsa a la acción sea considerado como un fin último, el cual, a su vez, se basa en los principios morales objetivos (las leyes morales) que están sobre las máximas de carácter subjetivo.³¹ Esto vuelve a la ley moral soberana, pues dicta las reglas a seguir en el ámbito práctico de la existencia, es un imperativo que dicta el *deber ser*. Aunque hay imperativos en constante contradicción,³² aquel que debemos seguir

³⁰ P. Duproix, *op. cit.*, p. 32. La traducción es mía.

³¹ De acuerdo con la inversión que hizo Kant del sistema cognitivo humano (Giro copernicano), vemos que éste se aplica también a la moral, por lo que de aquí se sigue que “los actos no son ni buenos ni malos; bueno o malo es sólo el sujeto [...] En suma, la persona no es moral porque realice tales o cuales actos, sino que por ser la persona moral, realiza tales o cuales actos.” (Manuel García Morente, *La filosofía de Kant (Una introducción a la filosofía)*, p. 154.)

³² Esto es lo que conocemos como “antinomía de la razón práctica”, de un lado, la ley que nos dicta buscar el bien individual y, del otro, aquella que busca por sobre todas las cosas el cumplimiento del deber.

es el que no depende de un fin empírico, el que sólo se ciñe a la ley que dicta la pureza de la acción en tanto es incondicionado. En este sentido, se trata de un imperativo categórico, ya que no hay posibilidad de aplicarlo para algunos casos sí y otros no. Éste es el principio fundamental, *a priori*, del juicio moral.

La obligación se fundamenta en la voluntad autónoma. Esto es, sólo la voluntad autónoma tiende al cumplimiento de un fin supremo dictado por sí misma a sí misma. Frente a la autonomía, está la heteronomía, cuya búsqueda del bien individual responde a una imposición ajena al ser humano, es un imperativo hipotético que viene de fuera porque depende de los fenómenos que lo definen como medio para otro fin, sin embargo, sus preceptos suelen tomarse como absolutos aunque dependan de la contingencia natural.

La preferencia de la ley moral de la autonomía frente a la heteronomía, radica en el bien soberano, es decir, la ley que nos dicta la conciencia a través de la voluntad pura. En lugar de buscar una felicidad personal inmediata, debemos tender hacia el estado en que la virtud (autonomía) se convierte en posibilidad de la felicidad, ahí es donde damos cuenta de que sólo aquel que es virtuoso puede ser verdaderamente feliz.

La búsqueda del deber a través de la autonomía, es intentar acceder a un fin en sí mismo (el deber por el deber) partiendo desde la libertad de someternos o no ante la buena voluntad que nos encaminará hacia el fin dictado por la razón. Esta voluntad autónoma es libre en sí misma y pertenece a cada individuo en su particularidad. El sujeto está conformado de manera intrínseca por libertad y razón, por lo que actúa libremente conforme a los preceptos que le impone la razón, es decir, el sujeto actúa conforme las leyes impuestas por sí mismo desde sí mismo. La voluntad bien podría someterse a las leyes de causa y efecto en la naturaleza, sin embargo esto la definiría como una voluntad heterónoma, no podría elegir por sí misma los preceptos a seguir para alcanzar un fin moral bueno en sí mismo.

Así, pues, de un lado ponemos la naturaleza con la ley de causalidad; del otro la moralidad con la ley de autonomía, de libertad. Entre ambas esferas queda trazada una división total y definitiva. Lo moral y lo teórico están ya perfectamente separados. Lo teórico es naturaleza; lo moral es libertad [...] No cometemos, pues, contradicción alguna cuando junto al concepto del

determinismo material ponemos el de la libertad moral. Aquél vale para la naturaleza, para la historia, para la vida real y los resortes que empíricamente la empujan. Éste, en cambio, no señala realidad alguna, pero sí el ideal inasequible, aunque siempre presente y regulativo, de una humanidad perfecta.³³

De aquí surge la primera fórmula de la ley moral: “*obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*”.³⁴ Como hemos visto más arriba, la voluntad busca leyes que son fines en sí mismos, es decir, propósitos ideales dictados por un imperativo categórico. Este imperativo categórico responde a la necesidad de la ley moral de construir una república en la que todos sus miembros consideren a los demás como fines en sí mismos y no como medios, la república de los fines. En esta república no existiría la esclavitud ni algún tipo de cohesión fuera de la que cada sujeto se impone libremente a sí mismo. Así, cada uno legisla y ejecuta su propia ley que en realidad es la de todos. Entonces, el deber en esta república de los fines es formulado de la siguiente manera: “*que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*”.³⁵ Este es el ideal al que debe aspirar la humanidad.

Para reconocer las legislaciones auténticas de aquellas que aún persiguen fines egoístas utilizando a las demás voluntades como medios para realizarlos, Kant dicta una tercera fórmula de la ley moral que reúne a las dos anteriores: “*obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*”.³⁶ Así, las acciones justas y buenas son sólo aquellas que tienen un valor universal, que pueden seguir todos los individuos de la república de los fines, en tanto que seres racionales dotados de una voluntad que sigue sus propias máximas con base en los principios morales objetivos que las regulan. Es importante recordar que los imperativos kantianos no establecen acciones específicas que se *deban hacer*, más bien son reglas que nos muestran lo que *debe ser*, a lo que tienen que aspirar todas y cada una de nuestras acciones.

³³ M. García Morente, *op. cit.*, pp. 159, 166.

³⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 189.

³⁵ *Ibid.*, p. 199.

³⁶ *Ibid.*, p. 173.

Somos libres en tanto podemos someternos al deber que nos dicta la razón y, si decidimos aceptarlo, no sólo somos libres sino también virtuosos.

Así entonces, a la moral oficiosa y relajada que reinaba en ese momento, Kant opone una moral estricta y severa, que no admite en ningún caso que el hombre se sustraiga del deber; a la moral variable y vaga del sentimiento que abusaba de la palabra virtud y se conmovía sobre su propia sensibilidad, él opone una doctrina rígida, austera, toda de razón, que desconfía del sentimiento y lo excluye por ser sospechoso.³⁷

Es esto lo que hace Kant para intentar conciliar los dos principios que parecen contradecirse en el terreno de la moral: ley y libertad. La ley solía ser concebida como una imposición externa que se mantenía mediante fines ajenos a la virtud misma, lo que provocó que se creyera posible encontrar a la libertad fuera de este ámbito, apelando más bien a la naturaleza como su condición de posibilidad. Para Kant, la ley moral no es una legislación material que los individuos reciben de manera pasiva, más bien es la necesidad de búsqueda del deber por el deber mismo, es la autonomía de la voluntad, porque la voluntad es la que legisla con base en la razón. Pero también es posible que los sujetos se equivoquen al pensar que el deber responde a sus inclinaciones pasionales, por eso Kant nos señala la existencia del imperativo categórico. Así, la libertad está garantizada y la humanidad puede pensarse como fin en sí mismo y no como un medio. Cada individuo se dicta a sí mismo leyes que deben guiar su conducta. A partir de este momento, el hombre puede emanciparse.

El fin que persigue la razón emancipada es el bien como progreso, es decir, los sujetos deben tender a alcanzar el bien supremo a través de un progreso constante, en este sentido tampoco se atenta contra la libertad de la voluntad, pues al ser una ley dictada por la razón, el progreso también es una ley moral.

El hecho de que la razón práctica se encargue de vincular el mundo nouménico y el fenoménico, por medio de la libertad, con base en la conciencia de la ley moral, en el campo de la experiencia como condición del cumplimiento de la virtud y la felicidad, nos

³⁷ P. Duproix, *op. cit.*, pp. 38, 39. La trad. es mía.

permite admitir las cuestiones que ocupan a la razón pura, y que no tienen un referente empírico,³⁸ como parte de las leyes que dicta la moral en el ámbito práctico, en forma de imperativos categóricos. En este sentido, Kant nos habla de tres postulados de la conciencia. El primer postulado nos dice que “obligación” y “libertad” van siempre de la mano. Al elegir libremente el estado del bien soberano, elegimos someternos al deber y al cumplimiento de las obligaciones que le corresponden.

El segundo postulado mantiene que “la creencia en la inmortalidad, en una vida futura, o la felicidad y la moralidad estarán unidas en una armonía superior”.³⁹ Lo que quiere decir que el hombre debe inclinarse hacia un fin moral dictado por la razón, que lo llevará a actuar tendiendo siempre hacia el equilibrio entre la felicidad y la virtud. Empero, este equilibrio no se puede alcanzar en el mundo fenoménico, cada hombre actúa tendiendo hacia ese fin sin alcanzarlo inmediatamente, más bien se requiere del conjunto de los hombres, de la humanidad para alcanzar el bien soberano.

Toda vida es en realidad sólo inteligible y no se halla sometida a los cambios temporales, como tampoco ha empezado por nacimiento ni se acaba con la muerte [...] esta vida no es más que un fenómeno, es decir, una representación sensible de la vida pura y espiritual [...] el mundo sensible entero es una simple imagen que se perfila vagamente en nuestro actual modo de conocer y que, al igual que un sueño, carece de toda realidad objetiva [...] si intuyéramos las cosas *tal como son* y nos intuyéramos a nosotros *tal como somos*, nos veríamos en un mundo de naturalezas espirituales, un mundo con el que nuestra única comunidad verdadera no ha comenzado con el nacimiento ni se acabará con la muerte del cuerpo (en cuanto mero fenómeno).⁴⁰

El tercer postulado nos permite ligar a la felicidad como efecto necesario de la virtud gracias a la creencia en una inteligencia superior que compensa a cada uno conforme sus acciones, es decir, la creencia en Dios.

³⁸ La libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

³⁹ P. Duproix, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 446.

Fundar estos tres postulados en la conciencia de la ley moral es lo que nos permite adjudicar valor epistemológico a las ideas sobre la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, ya que son elementos primarios para el conocimiento moral y eso necesariamente las hace participar del conocimiento fenoménico, pues tanto la razón teórica como la razón práctica son parte de la razón como tal, “no hay medio alguno de atacarlas, a menos de atacar a la conciencia misma. Cosa que no se puede”.⁴¹

Cuando este tipo de preceptos morales se aplican a la convivencia en sociedad, es necesario que el ideal de autonomía recaiga en el Estado. Pues la “moralidad es una cualidad de los hombres, de los agentes; legalidad es una propiedad de los actos externos”.⁴² En este sentido, las acciones no se juzgan como morales o inmorales, sino como legales o ilegales, debido a que el juicio se lleva a cabo de manera externa. Esto es necesario, porque existen casos en los cuales, aún después del ejercicio moral, que tendría que guiar la acción del individuo como fin en sí mismo, en pos de la realización del ideal de progreso humano, este actúa conforme intereses más bien dictados por la naturaleza, es posible que el Estado ejerza coerción sobre los individuos para proteger este ideal.

A través de estas críticas Kant da respuesta a las dos primeras cuestiones de la filosofía (¿qué puedo saber? y ¿qué debo hacer?). En el ámbito teórico, el conocimiento es posible gracias a la existencia de una conciencia *a priori* dotada de categorías que ordenan y dan forma a las impresiones recibidas por el sujeto mediante los sentidos. Por otro lado, en el ámbito práctico, la acción empírica es regulada por una voluntad pura que constriñe y, simultáneamente, es condición de posibilidad de la libertad en el sujeto y su contacto con el mundo nouménico a través de las ideas trascendentales de la conciencia. Sin embargo, el ser humano no se reduce al entendimiento ni a la acción, la razón abarca estos dos campos y además se expande más allá de ellos; en términos kantianos, el espíritu cuenta con tres facultades o potencias: la facultad cognoscitiva, la facultad que nos posibilita sentir placer o disgusto y la facultad de desear.

Para dar respuesta a la tercera cuestión: ¿qué me cabe esperar?, todavía hace falta justificar la relación entre razón teórica y razón práctica que dependerá de una conexión

⁴¹ P. Duproix, *op. cit.*, p. 34.

⁴² M. García Morente, *op. cit.*, p. 206.

subjetiva en la que el juicio se vuelve sentimental. Por este motivo es pertinente hablar sobre las facultades que Kant distingue como integrantes del espíritu y la conexión entre la facultad cognoscitiva y la facultad de desear a través de la facultad de sentir placer o disgusto, pues semejan la relación entre las facultades cognoscitivas: del entendimiento, el juicio y la razón, en donde el juicio funciona como intermediario entre el entendimiento (razón teórica) y la razón (práctica). Esto es importante porque, como acabamos de ver, existe una correspondencia entre el juicio y la facultad de sentir o sentimiento.

El entendimiento da leyes *a priori* a la realidad fenoménica, posibilitando así un conocimiento teórico de la naturaleza. La razón pura, en su uso práctico, legisla respecto del deseo. Y el juicio legisla para el sentimiento, el cual es, por así decirlo, un término medio entre el conocimiento y el deseo, igual que el juicio mismo media entre el entendimiento y la razón.⁴³

El siguiente paso, es buscar principios *a priori* de la facultad de juzgar como los que poseen el entendimiento (categorías) y la razón pura (imperativo categórico) para descubrir si el juicio mantiene el mismo tipo de relación con el sentimiento que el entendimiento con el conocimiento y la razón práctica con el deseo.

Kant habla de la existencia de dos tipos de juicios: determinante y reflexionante. El juicio determinante es el que se encuentra activo dentro de la facultad cognoscitiva del entendimiento, encargado de trasladar los casos particulares que recibe la sensación hacia las categorías que se encuentran de antemano dadas, es decir, la tarea del juicio determinante es subsumir lo particular en lo universal ya proporcionado.

Para encontrar los principios *a priori* del juicio, Kant se concentra más bien en el juicio reflexionante, pues es el que se encarga de rastrear lo universal una vez estando en contacto con lo particular. Siguiendo el caso del entendimiento, la producción de conocimiento se vuelve imposible cuando no hay leyes dadas *a priori* por el entendimiento a las que se puedan subsumir ciertos fenómenos particulares, en esos casos, el juicio reflexionante se encarga de descubrir estas leyes universales atribuyendo una unidad absoluta a la naturaleza aun cuando no sea verificable empíricamente, *como si* la naturaleza

⁴³Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía, Vol. VI. De Wolff a Kant*, p. 328.

fuera una realidad inteligible de la cual podemos obtener un cierto conocimiento sólo a través de la facultad del entendimiento que vislumbra fenómenos específicos dentro de una serie causal superior. En este sentido, al concebirse como una realidad inteligible, la naturaleza produce las causas que a su vez la determinan, es lo que Kant entiende como finalidad de la naturaleza.

Esta concepción de la naturaleza inteligible, en tanto que no se obtiene mediante la experiencia, es un principio *a priori*, pero no como los principios del entendimiento, pues no es condición de posibilidad de la existencia de los objetos, más bien hace posible el acercamiento epistemológico a estos objetos. Es un principio *a priori* trascendental, pues no está en relación con el mundo empírico y, sin embargo, permite su determinación.

La finalidad de la naturaleza concebida como principio *a priori* del juicio, admite conciliar las ideas de naturaleza y libertad. En su *Crítica de la razón pura*, Kant logró demostrar que el mundo fenoménico no es la única dimensión que participa en nuestra formulación de principios para obtener conocimiento de los objetos externos, pues es necesaria también la presuposición de ideas trascendentales que permitan fundamentar estos principios constitutivos en principios regulativos, los cuales repercuten directamente en el mundo fenoménico de manera práctica.

A su vez, señala que existen dos manifestaciones del principio de finalidad de la naturaleza en el juicio reflexionante, a saber, el juicio estético y el juicio teleológico. En ambos se mantiene la presuposición de la idea de finalidad, sin embargo, el juicio teleológico plantea el cumplimiento efectivo de un objeto dentro de este fin; en este sentido es un juicio objetivo. Por otra parte, el juicio estético se refiere a la concordancia entre un objeto de la experiencia y su conocimiento sin formular conceptos, el objeto produce una sensación de placer con pretensión de universalidad, debido a que el sujeto considera que este sentimiento debe acompañar siempre la percepción de dicho objeto. “El objeto se llama bello y la facultad de juzgar universalmente sobre la base del placer que acompaña a la representación [del objeto] se llama gusto”.⁴⁴ Este juicio es subjetivo en tanto que no se

⁴⁴*Ibid*, p. 332.

trata de la subsunción de fenómenos a conceptos y la emoción que produce se reduce al placer o disgusto.

Las manifestaciones artísticas, en tanto objetos del juicio estético, se caracterizan por ser producciones únicas e individuales, las cuales afectan de una manera particular la sensibilidad humana, por lo que es imposible constreñirlas a leyes morales o lógicas.

Adjudicar belleza a una obra artística depende del tipo de sentimiento que imprime en el espíritu al entrar en contacto sensible con la misma. Sin embargo, lograr que produzca en todos los individuos una misma emoción estética, depende la formación previa de cada sujeto; depende de una educación estética previa. Es imposible que todos los individuos adjudiquen belleza a una obra de arte en particular, precisamente debido al respaldo educativo a partir del cual sostienen su afirmación; es por este motivo que la universalidad del juicio de gusto radica en el individuo, mientras él mismo piense que los demás deben concebir un objeto como bello, porque así es como se le presenta, su afirmación será universal. De esta manera, “el juicio estético posee una objetividad subjetiva”.⁴⁵

Las obras de arte son expresiones fenoménicas del reino nouménico del valor, y la belleza que la apreciación estética de esas obras nos permite ver en los objetos naturales nos capacita para contemplar la naturaleza misma como manifestación fenoménica de la misma realidad nouménica [...] El concepto de finalidad de la naturaleza, que tiene su expresión en el juicio teleológico, nos permite concebir la posibilidad de una realización de fines en la naturaleza en armonía con las leyes de ésta”.⁴⁶

Para Kant existe una relación importante entre la idea de lo bello y el entendimiento, pues a pesar de no haber producción de conceptos en la experiencia de lo bello, el sentimiento de placer tiene pretensión de universalidad. Por este motivo, nuestro autor relaciona las categorías del entendimiento con diferentes concepciones de lo bello que se complementan entre sí.⁴⁷

⁴⁵ M. García Morente, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁶ F. Copleston, *op. cit.*, p. 332.

⁴⁷ Analítica de lo bello.

En lo que concierne a la categoría de cualidad, se aplica a lo bello al comprobar que el juicio estético no se puede encasillar en las afirmaciones de verdad o falsedad según las leyes lógicas del entendimiento ni tampoco en el sentido de aprobación o rechazo de las acciones morales. El concepto de cantidad se encuentra en lo bello a raíz de la apreciación estética universal sin conceptos, es decir, atribuyo un mismo sentimiento a los demás, puesto que no se trata de un gusto particular con base en los sentidos, sino algo que compartimos en tanto seres racionales. En tercer lugar, a través de la categoría de relación, podemos concebir lo bello como una finalidad realizada, no como algo útil ni referido a conceptos, pues se trata de un sentimiento. Podemos percibir la finalidad por medio del sentimiento, pero es imposible reducirla a conceptos.

La obra de arte, aun cuando no es un organismo vivo, “es un conjunto en donde, como en los seres vivos, la idea del todo condiciona y determina las partes, que a su vez producen e informan el todo. Es, pues, una causa, que es al mismo tiempo efecto, una causa de sí misma, una finalidad interna”.⁴⁸ Esto se debe a que la vida de la obra es adjudicada por aquel que la contempla, es una vida ficticia, por lo que la finalidad⁴⁹ del objeto es ajena a sí mismo, es una finalidad impuesta por el espectador, en ese sentido es subjetiva y, además, al no pertenecer a la obra de manera interna, se vuelve una finalidad irreal/ideal, la forma pura de la finalidad: una finalidad sin fin. En otras palabras, la finalidad interna de la obra es subjetiva al ser adjudicada por el espectador, pero es ideal, es una forma que aspira a ser absoluta y universal por ser fruto del trabajo del espíritu como si se tratara del ejercicio de producción de un juicio lógico o moral (con tendencia justamente a alcanzar un valor universal), aun cuando no es real.

Por este motivo vemos que en la cuarta categoría del entendimiento, la de modalidad, la pretensión de universalidad del juicio estético implica que el placer obtenido

⁴⁸ M. García Morente, *op. cit.*, p. 192, 193.

⁴⁹ La finalidad, como hemos visto, debe entenderse como condición de posibilidad de las causas que a su vez la integran. Es decir, el *nexo ideal*, a partir del cual la voluntad se representa una finalidad y sólo a partir de ese momento surgen los medios necesarios para cumplirla.

Esta noción se contrapone a la de *nexo real*, que se desenvuelve en el ámbito de la naturaleza, en donde interviene la razón teórica, regida por leyes **mecánicas** a partir de las cuales no es posible la indistinción entre la causa y el efecto, en este campo necesariamente es primero la causa y ésta produce un efecto que no condiciona la causa que le precede de antemano.

mediante la contemplación desinteresada de un objeto se conciba como necesario. Esta universalidad sólo se puede atribuir al juicio de gusto, sin depender directamente de las categorías del entendimiento ni de las leyes que dictan el deber,⁵⁰ a partir de la noción del juicio como una necesidad ejemplar, es decir, presuponiendo una ley general desconocida, de la cual dicho juicio es un ejemplo, pero que todos podemos concebir a través del sentido común entendido como el resultado del libre juego de la imaginación y el entendimiento. Gracias a este tipo de sentido común, los juicios estéticos son comunicables, pues Kant piensa que todos los sujetos, en su condición de seres racionales, cuentan con las mismas facultades cognitivas.

El libre juego de nuestras facultades cognoscitivas corresponde al proceso arriba descrito, aquel que realiza el espíritu a favor de otorgar una vida ficticia a la obra de arte por el mero placer de hacerlo. El juego es una actividad que se lleva a cabo con tendencia a un fin, el fin del juego es siempre él mismo. Como en los organismos vivos, en el juego hay una finalidad a la que tienden sus componentes, que es mantener la totalidad que vuelve posible su actividad. Aun cuando el juego es una finalidad sin fin, tiene un producto: la satisfacción, nunca la utilidad. Jugar nos produce placer.

Por otra parte, no todo objeto artístico está relacionado con aquello que es, o puede ser bello, también puede representar la idea de algo más allá de esta naturaleza finita, es decir lo sublime. En el arte fluctúan estas dos dimensiones de representación artística, la que se limita a dar forma a la experiencia y la que da un paso más allá de esta dimensión, logrando

que se ponga en presencia, uno frente al otro, la razón como facultad de las ideas y el entendimiento como facultad de los conceptos, superando aquélla a éste, y, por decirlo así, aniquilándolo, para poder con plena libertad perderse la razón en el pensamiento de lo infinito, de lo incondicionado, de lo absoluto.⁵¹

⁵⁰ Si el juicio estético dependiera de las categorías del entendimiento, se convertiría en conocimiento lógico, y en este sentido, lo bello sería un fenómeno de la naturaleza física descrito mediante leyes mecánicas. Por otra parte, si dependiera de leyes morales, lo bello se convertiría en un agente moral, influyendo sobre las acciones de los sujetos en la vida práctica.

⁵¹ M. García Morente, *op. cit.*, p. 184.

Lo sublime supera las leyes naturales que determinan y regulan el mundo físico, es decir, cada vez que el entendimiento se encuentra imposibilitado para cumplir con su tarea de productor de conocimiento y ni la imaginación puede venir en su auxilio, lo sublime se manifiesta para mostrar al hombre la pequeñez de su capacidad intelectual y, al mismo tiempo, hacerlo partícipe de una realidad inconmensurable que llena su espíritu y le produce temor. Además, un objeto no puede ser sublime pues, como podemos ver, esta propiedad pertenece a los sentimientos que desencadena la experiencia de ciertos objetos, no los objetos en sí. De esta manera, lo sublime puede también aspirar a vencer las limitaciones lógicas de la naturaleza, “es la victoria momentánea de lo ideal sobre lo natural”.⁵²

Aun cuando Kant no afirma que si algo es bello, necesariamente es bueno y viceversa, plantea un vínculo entre estas dos dimensiones de la razón pura al estar ambas en relación con el mundo nouménico. La moral nos confiere un conocimiento de este mundo a través de la vía práctica, traduce los principios que debemos seguir en imperativos que dictan lo que debe ser; mientras que en el ámbito estético, las ideas de lo bello y lo sublime presuponen el mundo nouménico para producir sus juicios. Es por este motivo que “la experiencia estética constituye un eslabón de enlace entre el mundo sensible tal como éste se presenta en el conocimiento científico y el mundo suprasensible tal como se aprehende en la experiencia moral”.⁵³

⁵² *Ibid.*, p. 186.

⁵³ F. Copleston, *op. cit.*, p. 345.

1.2. Kant y el proyecto educativo ilustrado

Durante la Edad Media, la educación se regulaba con base en las disposiciones de la Iglesia, cuyo propósito era encerrar los estudios “en el estrecho y rígido círculo de la escolástica, toda ciencia se subordina a la teología. La facultad dominante es la memoria; la virtud por excelencia, la sumisión o la *pasividad* absoluta”.⁵⁴

A través de las reformas religiosas que asaltaron el ambiente conservador de la época, durante el Renacimiento se optó por reconocer la importancia de la conciencia humana en el proceso de emancipación de los individuos del dominio doctrinal de la Iglesia, sin embargo, debido a la inestabilidad política producida por dichas reformas, no se logró renovar del todo el ámbito educativo. “Si nos ocupamos de la educación, casi no es necesario más que aquella de príncipes y nobles. En cuanto al pueblo, nada iguala el desprecio con el que nos referimos a él”.⁵⁵

Posteriormente, y a raíz de la necesidad de adquirir un conocimiento objetivo (científico) acerca del mundo y de lo que puede denominarse como naturaleza humana, tuvieron lugar nuevas investigaciones que revolucionaron tanto la esfera del conocimiento científico como el moral y el político. Este nuevo movimiento intelectual, que se desarrolló en diferentes latitudes del continente europeo, es lo que conocemos como Ilustración, pues le corresponde una inquietud por emancipar al ser humano, hacerlo capaz de utilizar su propio entendimiento, en tanto que el principio fundamental de su existencia es la Razón. Por lo que, “la filosofía sirve ahora esencialmente para dirigir la transformación cultural, política y social del mundo humano, aunque su interés esencial sea difundir la nueva visión científica de la naturaleza [...] El interés converge, por lo tanto, en el hombre y, como consecuencia de ello, los problemas educativos pasan a ocupar el primer plano”.⁵⁶

Uno de los exponentes principales de la Ilustración francesa, quien influyó diversos movimientos emancipadores ilustrados en diferentes puntos geográficos y,

⁵⁴ P. Duproix, *op. cit.*, p. 6. La traducción es mía.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 7. La traducción es mía.

⁵⁶ N. Abbagnano, Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, p. 252.

además, destacó como teórico de la educación, fue Jean Jacob Rousseau (1712-1778). A través de su reconocida obra *L'Émile*, Rousseau nos narra la ejecución de un proceso pedagógico en el cual, en un primer momento, se aísla al individuo de su entorno social con el fin de que por sí mismo logre establecer los criterios morales de su conducta, que posteriormente le servirán para intervenir en dicho entorno. En este sentido, es un proceso mediante el cual, “en lugar de tratar al niño como una máquina, ahora se tiene en cuenta su naturaleza, sus necesidades, tanto la purificación de su espíritu como su higiene corporal. Se prepara al hombre en el niño”.⁵⁷

El objetivo que perseguía este tipo de planteamiento, era preparar en el ser humano la capacidad de pensar por sí mismo para poder ejercer su libertad. Esta cualidad le pertenece intrínsecamente en tanto ser racional, sin embargo, sólo puede hacerla posible a través de la educación de su espíritu.

Asimismo, en Alemania, el creciente desencanto ante los dogmas religiosos y las novedosas propuestas reformadoras dentro de los ámbitos científico, político y social, impulsadas en gran medida por el movimiento ilustrado francés, llevaron a plantear la necesidad de crear escuelas públicas a las que pudieran asistir no sólo los hijos de familias burguesas o aristócratas, sino la mayor cantidad posible de alumnos sin importar su clase social. Además, el sistema educativo ya no estaría más a cargo del clero, el Estado debía asumir la responsabilidad de este tipo de centros, proveyendo así, al pueblo, de una educación primaria y secundaria.⁵⁸

Dentro de este contexto encontramos el surgimiento de un movimiento pedagógico denominado Filantropismo, según el cual, la educación debía buscar la felicidad del hombre mediante la institución de “grandes *escuelas populares* capaces de realizar una verdadera formación del ciudadano; la *escuela burguesa* que debía venir después de la popular y comprendía el estudio del latín, el francés, la matemática, la física (experimental), la música, el dibujo y la danza; por último, estaba el *gimnasio*, propedéutico para la universidad”.⁵⁹ En este último nivel, se recuperó la concepción griega del hombre, lo cual

⁵⁷ P. Duproix, *op. cit.*, p. 9. La traducción es mía.

⁵⁸ Vid. N. Abbagnano, Visalberghi, *op. cit.*, p. 281.

⁵⁹ *Idem.*

produjo una serie de cambios en las materias, dando prioridad a la literatura y lengua griegas.

La nueva crítica de las doctrinas impuestas hasta este período, influyó profundamente a Kant, además de nutrirse también del Filantropismo y la pedagogía rousseauiana, llevándolo a plantearse el problema de la naturaleza humana desde un punto de vista antropológico. Fue así como Kant desarrolló su propio sistema filosófico con base en el pensamiento crítico racional impulsado por el movimiento ilustrado francés que se venía propagando por toda Europa.

La necesidad de formular una teoría pedagógica es pertinente si recordamos la solución ofrecida por Kant al problema epistemológico sobre la posibilidad del conocimiento de los objetos del mundo externo en su *Crítica de la razón pura*, pues el conocimiento es posible sin caer en una postura racionalista ni empirista con base en el Giro Copernicano. En el ámbito de la vida práctica, este giro se traduce en que el hombre no es más un instrumento como cualquier otro ser vivo en el sistema cosmológico de la divinidad, porque se sabe capaz de autodeterminarse a través de la razón. Según Kant, el hombre se concibe como una maquinaria compleja que cuenta con una facultad racional y otra sensible, en la que esta última está sometida necesariamente al dominio de la primera. Esto se debe a que tiene un propósito que va más allá de su efímera participación de la vida terrestre, aunque no en términos religiosos, pues él se automoldea de acuerdo al plan de la humanidad que desarrolla en sí mismo de manera racional. Cada sujeto debe participar de esta tarea en pos del desarrollo humano, comprendiendo su función en el mundo a través de una educación ilustrada.

1.3. Educación para la dicha futura de la especie humana

Desde 1746, Kant se dedicó a impartir clases particulares y, casi diez años después de haber comenzado, se convirtió en profesor universitario; pero no fue sino hasta 1770 que consiguió ser titular de las materias de Lógica y Metafísica en la universidad de Königsberg. Además, esta universidad establecía que el profesorado debía turnarse la cátedra sobre Pedagogía, bajo el supuesto de que todos los docentes conocían bien esta materia aun cuando no se dedicaran a su estudio; por lo que de 1776 hasta 1787, Kant dictó dicho curso en cuatro ocasiones.⁶⁰ Sus lecciones fueron recopiladas y publicadas en 1803 por uno de sus alumnos, Friedrich Theodor Rink, con autorización del profesor.

Como ya hemos visto, el sistema idealista trascendental de Kant, es tal en tanto que se atiene a una unidad que le da sentido y a partir de la cual es posible dictar reglas a la vida práctica. Esta unidad es el hombre. Por lo que “si deseamos tener un Kant completo, hace falta no sólo estudiar su ideal moral, sino también las vías y medios que propone para realizar este ideal o más bien para intentar acceder a él: tal es el objeto de su tratado de pedagogía”.⁶¹ En otras palabras, el ideal moral, no consiste en la imposición de una ley suprema inaccesible, pues es un fin que interfiere en cada detalle de nuestra conducta manifestándose en la realización de nuestras acciones. Se convierte en necesario educar a los individuos de manera que dominen sus pasiones y se desarrollen como seres autónomos, capaces de tender por su cuenta hacia el ideal.

Kant explica la necesidad de la educación⁶² afirmando que el ser humano carece de instinto, entendido como un “saber extraño” que constituye el ser de los demás animales y determina sus acciones, encaminándolos hacia un destino predicho, es una regla estricta que no pueden quebrantar porque está implantada en su naturaleza, es su naturaleza. No entienden la regla, pero saben que viven para cumplirla. Debido a esta carencia, el hombre debe hacerse, no tiene un instinto que le dicte su actuar y ser en el mundo, le es necesaria la

⁶⁰ *vid.* Guillermo Bustamante-Zamudio, “Pedagogía de Kant: ¿una filosofía de la educación?”, p. 157.

⁶¹ P. Duproix, *op. cit.*, p. 43. La traducción es mía.

⁶² En ambos sentidos, “Bildung” y “Erziehung”.

adquisición de un saber propio. En este sentido es libre, tiene a su cargo la construcción de su propia identidad. Aun cuando no sea capaz de automoldearse inmediatamente, una vez alcanzada una cierta independencia racional, puede decidir sobre aceptar o no los preceptos impuestos en los primeros años de su vida.

Además, justo porque en principio, no es capaz de dictar sus propias leyes de conducta y se ve obligado a someterse a principios ajenos, tiene sentido la existencia de una “cultura” que se va heredando en cada generación. Esto convierte al hombre en un sujeto ya alienado, esa es su especificidad y no puede huir de este destino. Sin embargo, debido a que la herencia cultural no cumple con las características que el instinto implanta en los animales, el hombre puede alterar la naturaleza que la cultura le impone y crear sus propias leyes de conducta partiendo ya sea de su capacidad racional o de ciertas necesidades materiales. Es decir, el hombre puede emanciparse de su tutor para guiarse por sus propios principios, que son en realidad los de los demás en tanto que los dicta la razón; o pasar de un estado de alienación cultural a cualquier otro tipo de enajenación. Así, “la especie animal es la homogeneidad, el destino común. La especie humana [...] es un extraño conjunto, formado por singularidades que no hacen conjunto”.⁶³

Dentro del texto *Sobre Pedagogía* de Kant, la educación es dividida en pública y privada, la primera se encarga de la instrucción, es decir, de otorgar al sujeto la habilidad de cumplir cualquier fin propuesto. La segunda se ocupa más bien del ámbito moral, justo para aspirar sólo a los fines en sí mismos y no dejarse llevar por motivaciones egoístas.

De manera más específica, explica que existen tres momentos de la educación humana, que tienen que ver con el impulso hacia la posterior emancipación, siendo ésta el propósito de una educación ilustrada; a saber, el cuidado, la disciplina y la instrucción. Cada uno responde a una etapa específica en el desarrollo humano, dentro del cual, el hombre, antes de ser tal es niño pequeño, educando y estudiante.

El primer momento de la educación, el cuidado, implica la acción directa de un tutor que resguarde la seguridad física y proporcione las condiciones de vida del nuevo individuo. Desde esta etapa es evidente la falta de instinto en el ser humano, pues

⁶³ G. Bustamante-Zamudio, *op. cit.*, p. 161.

dependemos tanto de cuidados, como de instrucción y educación, mientras que otros animales sólo requieren cuidados un tiempo breve antes de desarrollar este saber extraño.

Una vez garantizada la seguridad del individuo, es necesario construirle una personalidad que corresponda a la idea de humanidad de su respectiva época, esto se logra mediante la disciplina y la instrucción. “La disciplina convierte la animalidad en humanidad”,⁶⁴ quiere decir que la personalidad se construye limitando ciertos comportamientos que tienden a caracterizar a los animales, sobre todo porque se refieren a la satisfacción inmediata de necesidades naturales sin preocuparse por las necesidades de los demás ni las consecuencias que esto puede traer en el futuro. En este sentido, la barbarie consiste en la resistencia para someterse a leyes que limitan el comportamiento animal, es decir, la barbarie es ausencia de disciplina.

Para disciplinar al individuo, en primer lugar es necesario que éste obedezca y reciba de manera pasiva una coacción mecánica, luego, el sujeto se vuelve capaz de pensar por sí mismo y ejercer su libertad aunque de acuerdo a ciertas leyes, pero como estas leyes están dictadas desde su facultad racional, se trata de una coacción moral. Es por este motivo que la educación debe ser mecánica y razonada. “La educación y la instrucción no han de ser meramente mecánicas, sino descansar sobre principios. Ni tampoco sólo razonadas, sino, en cierto modo, formar un mecanismo”.⁶⁵

Por otra parte, la instrucción trata más bien de transmitir conocimientos de una generación a otra, este cúmulo de conocimientos heredados es lo que llamamos cultura. Para Kant, la ausencia de disciplina es más grave que la falta de cultura, debido a que ésta última puede adquirirse en cualquier momento, sin embargo, la barbarie no puede erradicarse de la persona si no se disciplinó desde el inicio del proceso.

En general, la Pedagogía se divide en física y práctica. Los cuidados son parte de la educación física. Dentro de este ámbito debe evitarse, sobre todo que el niño se acostumbre a algo, “pues la costumbre se convierte en necesidad”.⁶⁶ Es decir, cuando la costumbre se

⁶⁴ I. Kant, *Pedagogía*, p. 29.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

antepone a los principios morales (pues en su infancia el ser humano aún carece de la noción de estos principios), las disposiciones naturales se ven afectadas de modo que es posible que el hombre se desenvuelva en contradicción con su propia naturaleza, como un ser egoísta y perverso, esto se refleja en su condición moral, pues “un hombre es tanto menos libre e independiente, cuantos más hábitos tiene”.⁶⁷ La disciplina también es parte de la educación física, denominada como “educación del espíritu”. Consiste en no atentar contra la libertad del niño, pero cuidando que ésta tampoco interfiera con la de los demás.

La educación física también tiene un sentido positivo, mediante el cual se debe reconocer y ejercitar los mecanismos naturales con que cuenta el ser humano y no recurrir a “instrumentos” externos que entorpezcan su desarrollo. En otras palabras, no se trata de prohibir ciertas conductas e inclinaciones, sino de impulsar la utilización de los mecanismos naturales a favor de un provecho posterior. Esto se logra a través de los juegos, siendo éstos un medio para alcanzar el fin propuesto, a saber, desarrollar las capacidades del individuo para aplicarlas a los preceptos de la cultura.

La educación moral es la otra cara de la moneda, pues mientras la educación física consiste en formar la naturaleza, la educación moral se enfoca en la libertad. No debe confundirse la educación moral con la cultura física del alma, más bien se trata de una cultura práctica. “La última tiene por fin la moralización y no el cultivo del hombre”.⁶⁸ La cultura física es pasiva, en tanto que el niño sigue las leyes que otros le imponen y, la cultura práctica es activa, porque implica el entendimiento de dichas leyes.

La cultura física como cultivo del hombre, puede ser libre o escolar. En el primer caso, el hombre se cultiva través del juego; mientras que en el segundo, a través del trabajo que implica someterse a una coacción. Esto es así porque, “en el trabajo, la ocupación no es agradable por sí misma, si no se emprende con otro propósito. La ocupación del juego, por el contrario, es agradable en sí, sin que haya necesidad de proponerse para ello ningún

⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

fin”.⁶⁹ En este sentido, la cultura que implementa la escuela es coercitiva pues tiene por objetivo habituar a los niños al trabajo.

La cultura libre se adquiere de manera constante a lo largo de todo el proceso educativo y se enfoca más bien en el ejercicio de las facultades del hombre, sobre todo las facultades superiores: entendimiento, juicio y razón; pero siempre en relación con las inferiores. En el caso del entendimiento y el juicio, éstos pueden cultivarse conjuntamente, el juicio como guía para la aplicación de las reglas descubiertas por el entendimiento. Sin embargo, la cultura de la razón sigue un método diferente, aunque activo también, de tipo socrático: “no meterles los conocimientos racionales, sino más bien sacarlos de ellos mismos”.⁷⁰ En este ámbito se incluye la educación del sentimiento de placer y de disgusto, que tiene que ver con la satisfacción o no de los caprichos infantiles.

En general, la cultura moral física, “tiene que fundarse en las máximas, no en la disciplina. Esta impide los vicios, aquélla forma el modo de pensar”.⁷¹ El efecto de la disciplina sobre el hombre es efímero, mientras que las máximas de la cultura moral son tales en tanto que el individuo no sólo las conoce sino también las entiende. “Los primeros esfuerzos de la educación moral son para fundar un carácter. Consiste éste en la facilidad para obrar por máximas. Al principio son las máximas de la escuela, y después, las de la humanidad. El niño en los comienzos obedece a las leyes. Las máximas también son leyes, pero subjetivas; se derivan del propio entendimiento del hombre”.⁷² Así, el hombre empieza a guiar sus acciones por el deber (de cumplir con las máximas obedeciendo a la razón) y no por el gusto o preferencia personal.

En cuanto a la educación práctica, ésta se refiere a la habilidad, la prudencia y la moralidad. La primera, condiciona la realización de los fines propuestos; la segunda funciona a partir de la primera, pues proyecta la propia habilidad hacia los demás para servirse de ellos; y, la moralidad concierne a la formación del carácter con base en la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷² *Ibid.*, p. 72.

prudencia y la supresión de las pasiones como guía de la conducta: “*sustine et abstine*”.⁷³ Sólo así, el carácter deberá consistir en la realización concreta de todo lo que uno se propone.

Para que los individuos desarrollen en sí mismos los preceptos de un carácter moral se necesita enseñarles la idea del deber, no sólo hacia sí mismos, sino también hacia los demás. El deber hacia sí mismo reside en el enaltecimiento de la dignidad humana, es decir, que cada acción tienda a alcanzar el ideal regulativo e inasequible de la humanidad perfecta, venciendo así las inclinaciones sentimentales. Por otro lado, el deber hacia los demás, consiste en “la veneración y respeto al derecho de los hombres”.⁷⁴

Kant nos recuerda que el hombre no es un ser moral por naturaleza, por lo tanto no puede definirse en ese sentido como bueno o malo. Esto ocurre porque su naturaleza se inclina de igual manera hacia los vicios como hacia el deber que dicta la razón, por lo que sólo puede decirse que es bueno o malo cuando actúa o no conforme a la virtud. En este sentido, podemos desarrollar una idea de religión, pues actuar conforme a la virtud implica seguir una ley interna o conciencia que puede reconocerse como dictada por la razón en tanto fuerza legisladora que nos lleva a la concepción de un dios; así, la religión “es una moral aplicada al conocimiento de Dios”.⁷⁵

Todo lo anteriormente expuesto desemboca en el proceso pedagógico que se venía mencionando, el cual consiste en instruir al individuo para que, a su vez, éste sea capaz de cuestionar lo aprendido y aportar prácticas y teorías orientadas hacia el fin último de la humanidad, que como habíamos visto, trata de alcanzar el ideal moral impuesto por la razón. “Es probable que la educación vaya mejorándose constantemente, y que cada generación dé un paso hacia la perfección de la humanidad; pues tras la educación está el

⁷³ *Sustine et abstine*, traducido como “soporta y renuncia”. Precepto fundamental de la doctrina estoica, que consiste en alcanzar la felicidad mediante la virtud, es decir, actuar conforme a la razón (pues ésta es la verdadera naturaleza del hombre) y no dejarse llevar por las pasiones. En este sentido, se trata de soportar las inconveniencias de la vida y renunciar al dominio de las pasiones. *Vid.* Julián Marías, *Historia de la filosofía*, p. 89.

⁷⁴ I. Kant, *Pedagogía*, p. 82.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 87.

gran secreto de la perfección de la naturaleza humana [...] Descúbrese aquí la perspectiva de una dicha futura para la especie humana”.⁷⁶

Es en este sentido que podemos decir que el destino del hombre consiste en alcanzar la perfección de la humanidad, sin embargo, Kant afirma que esto sólo es realizable en conjunto, cada generación debe aportar algo para desarrollar las disposiciones naturales de los individuos. Estas disposiciones vienen implantadas en el hombre y a él le corresponde desarrollarlas de acuerdo con los preceptos educativos del medio cultural. Recordemos que dicha labor no recae en el instinto, por lo que la educación es definida por Kant como un arte, además, un arte razonado porque, a diferencia del arte mecánico, que consiste en establecer preceptos con base en la variabilidad de situaciones particulares sin tener presente un fin específico; el arte razonado transforma lo mecánico en ciencia,⁷⁷ de manera que las necesidades de cada momento no se imponen ante la herencia cognitiva de las generaciones anteriores. Es decir, la educación como arte razonado, consiste en que “no se debe educar los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la idea de humanidad y de su completo destino”.⁷⁸

Siguiendo este proceso educativo, no sólo logramos acercarnos al fin último de la perfección humana, sino también mejoramos nuestra condición actual, ya que todas las disposiciones naturales sólo pueden desarrollarse en cosas buenas, por lo que Kant sostiene que no existe conflicto alguno entre los intereses de la comunidad y los del individuo. Además, “la aproximación lenta de la naturaleza humana a su fin, sólo es posible mediante los esfuerzos de las personas de sentimientos bastante grandes para interesarse por un mundo mejor, y capaces de concebir la idea de un estado futuro más perfecto”,⁷⁹ es decir, que para guiar a la humanidad hacia la realización del ideal, el primer paso lo da el

⁷⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁷ La nueva ciencia que funda Kant no es mecánica, porque, como vimos, pretende ir más allá de la especulación que define a la ciencia clásica, ya que tiene presencia en el psiquismo y en las operaciones necesarias y universales del saber. De este modo, la razón es una tendencia natural del hombre, es decir, la búsqueda de principios universales y aquello que es incondicionado, lo que lleva a la ciencia a incursionar en la vida práctica como ética.

⁷⁸ I. Kant, *Pedagogía*, p. 36.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 37, 38.

individuo a partir del uso privado de la razón⁸⁰ y tratando a los demás sujetos como fines en sí mismos y no como medios.

El producto de la educación es, entonces, un hombre disciplinado, culto, civil y moral, capaz de pensar por sí mismo. La crítica de Kant al sistema educativo de su época consiste en evidenciar la carencia en la formación moral de los sujetos, dejando ésta a la institución religiosa, en la que las acciones se regulaban conforme a las leyes divinas, propiciando que el sujeto se sintiera menos obligado a cumplirlas por serle ajenas. Como hemos visto, en la propuesta kantiana los preceptos son impuestos por el sujeto desde sí mismo a través de su facultad racional y las acciones son deseables o reprobables por sí mismas, en éste ámbito es en el que radica la felicidad del hombre.

⁸⁰ Este concepto será abordado más adelante.

1.4. Triunfo del hombre ilustrado

Si el propósito de la educación es brindar al individuo las herramientas para posibilitar su acceso al fin último de la humanidad, el cual sólo puede alcanzarse mediante el trabajo en conjunto de todas las generaciones y sus aportes al enriquecimiento cultural, entonces, ¿existe un fin concreto de este proceso educativo? La educación se puede entender, por un lado, como un proceso que contribuye a la realización futura de un fin supremo e intangible, pero también, por otro, como un aporte al ser humano en su condición de individuo.

Para explicar este tema, tomaremos como referencia el texto de Kant de 1783 titulado *Respuesta a la pregunta, ¿qué es la ilustración?* Pues, aunque se enfoca en ofrecer una descripción precisa de lo que el movimiento ilustrado debía aportar a la construcción de la nueva sociedad que se venía gestando, esto se relaciona con el ámbito pedagógico en tanto que trata sobre la formación de los nuevos individuos ilustrados.

En primer lugar, Kant nos brinda una respuesta sucinta a la cuestión para después adentrarnos en la problemática que esto conlleva. Afirma: “la ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad causada por él mismo”.⁸¹ Hemos mencionado ya que el hombre necesita cuidados durante sus primeros años de vida que garanticen su sobrevivencia, en este sentido, se ejerce un control sobre su cuerpo; además, al no contar con un instinto que guíe su conducta, necesita que otros le dicten los preceptos que debe seguir. Hasta este punto, el ser humano es tratado como un menor de edad, todavía no como un hombre, pues no es capaz de guiarse por su propio entendimiento. El problema surge cuando aún después de llevar a cabo el proceso pedagógico que se crea necesario, el sujeto, que aún no confía en su capacidad racional, o por comodidad, decide permanecer bajo tutela. Ante esta amenaza al progreso de la humanidad responde el fenómeno ilustrado.

Además de la comodidad que representa la minoría de edad, pues no es necesario pensar por uno mismo ya que toda la responsabilidad y el esfuerzo pasa a manos del tutor al

⁸¹ I. Kant, *Respuesta a la pregunta, ¿qué es la ilustración?*, p. 1.

que confiamos esta tarea, el individuo posa sus energías en esta opción debido al miedo que produce la libertad y los daños que ésta puede causar mientras se ejerce. Estas ideas, que atan al hombre a su autoculpable minoría de edad, suelen ser impulsadas por los mismos tutores, los cuales buscan manipular las conciencias individuales a su favor, ya sea por intereses económicos y/o de poder.

No obstante los obstáculos que dificultan y vuelven casi imposible la emancipación, Kant nos dice que es factible que algunos miembros de la sociedad, pocos en realidad, logren librarse de las cadenas del miedo y la pereza. Estos miembros intentan guiar a los demás sujetos a alcanzar la independencia por cuenta propia, sin embargo, puede suceder que algunos de ellos sólo estén interesados en la liberación de las masas para volver a someterlas bajo un nuevo sistema tutorial. Por este motivo, sostiene Kant que el proceso de emancipación del entendimiento de los sujetos debe ser paulatino. “Con una revolución se puede lograr la caída del despotismo personal o la opresión codiciosa o imperiosa, pero nunca se logrará una verdadera reforma del modo de pensar, sino que los nuevos prejuicios servirán, al igual que los anteriores, como elementos de guía para la gran masa irreflexiva”.⁸²

De esta manera, el proceso de emancipación comienza mediante la libertad en el uso público de la razón, es decir, no poner trabas al ejercicio reflexivo de los intelectuales cuando exponen sus ideas críticas ante los demás miembros de la sociedad interesados en tener noticia sobre los temas que tratan. Sin embargo, para lograr un equilibrio entre el papel de ciudadano y el de individuo,⁸³ Kant añade la noción de uso privado de la razón. Dentro de este ámbito, el ciudadano se ve obligado a actuar conforme las normas que se le han impuesto para contribuir al progreso de la cultura; en este sentido, es un agente pasivo que cumple con una función de manera mecánica. Nuestro autor afirma,

⁸²*Ibid.*, p. 4.

⁸³ En este mismo texto de Kant (*Respuesta a la pregunta, ¿qué es la ilustración?*) leemos sobre el ciudadano que “no se puede oponer a las tareas que le han sido impuestas; incluso una crítica de tales imposiciones, cuando deben ser ejecutadas por él, puede ser castigada como un escándalo –que pudiera originar desacatos generalizados-” y, sobre el individuo vemos que “no actúa sin consideración en contra del deber de cualquier ciudadano, cuando él en cuanto intelectual manifiesta en público sus pensamientos en contra de la inconveniencia o incluso de la injusticia de tales ordenanzas.”, p. 6.

con ciertos asuntos relacionados con el interés del Estado, resulta indispensable un cierto mecanismo por medio del cual algunos entes del Estado tengan que comportarse sólo con pasividad, para que por medio de una unidad artificial se indiquen por parte del gobierno las metas públicas, o por lo menos se protejan de la destrucción de esas metas. En este caso no está permitido, por cierto, razonar, sino que uno tiene que obedecer. Pero, en tanto que esa parte de la máquina se considera ahora también como miembro de la nación en su totalidad, o incluso de la sociedad cosmopolita, con ello en calidad de intelectual que se dirige al público en sentido propio por medio de escritos, entonces sí puede en ese caso razonar, sin que por ello se menoscaben los asuntos para los cuales ha sido contratado en cuanto miembro pasivo.⁸⁴

No puede darse el caso en que los intelectuales expongan ideas de manera pública con el fin de mantener para siempre, a aquellos que los escuchan, bajo el yugo de la minoría de edad, eso significaría un atentado contra el progreso de la humanidad, es decir, contra la misma naturaleza humana. Para Kant, este sometimiento es útil en momentos de caos para lograr que los ciudadanos cumplan con su rol y mantengan funcionando el mecanismo cultural, sin embargo, aún bajo esta sumisión, debe respetarse el uso público de la razón por parte de los intelectuales, los cuales deberán hacer aportaciones al mejoramiento del sistema que los rige. En el nivel individual es igual, el sujeto sólo tiene derecho a decidir sobre su propia ilustración y salida de la minoría de edad, ninguno sobre el proceso de los demás.

Según Kant, esta inclinación hacia la ilustración para la salida de la autoculpable minoría de edad es natural en el hombre, no sólo en lo que concierne a la idea del progreso de la humanidad, sino también porque de esta emancipación el hombre logra por sí mismo descubrirse como un ser digno y no sólo una máquina que cumple con designios ajenos.

⁸⁴ I. Kant, *Respuesta a la pregunta, ¿qué es la ilustración?*, pp. 5-6.

1.5. Uso público y privado de la razón

El nacimiento y desarrollo del hombre ilustrado, capaz de guiarse por su propia razón, depende en gran medida, como se mencionó anteriormente, de que se otorgue al individuo el derecho de hacer un uso público de su propia razón, con el propósito de realizar un ejercicio crítico sobre el sistema para mejorarlo y ayudar a la humanidad a cumplir su objetivo: el progreso. El ejercicio del uso público de la razón debe estar abierto a la crítica por los demás expertos en el tema y el pueblo sólo podrá estar enterado de los puntos principales que le afectan en la práctica.

Para abordar este asunto, sobre el equilibrio entre la relación del individuo y el ciudadano, hace falta adentrarnos en la concepción kantiana en torno al uso público y privado de la propia razón, por este motivo, tomaremos como referencia el texto de Kant titulado *El conflicto de las facultades* de 1798. Dicho escrito nació de la censura, precisamente de la censura del uso público de la razón de nuestro autor en su condición de intelectual a raíz de la publicación de la segunda parte de su texto *La religión dentro de los límites de la mera razón* de 1793, en el que piensa los misterios de la religión desde el ámbito racional, en otros términos, el inicio del planteamiento del conflicto entre la facultad de teología y la de filosofía. La distinción entre uso público y privado de la razón es aducida por Kant a causa de dicha censura clerical durante el gobierno de Federico Guillermo II “para poder ejercer la crítica sin dejar de ser un buen ciudadano”.⁸⁵

Así, el texto comienza por la revisión de diferentes tipos de intelectuales o especialistas en ciertas ramas del saber, pues los hay sometidos a las reglas del gobierno en tanto la difusión y el ejercicio de sus conocimientos está en relación directa con el pueblo, así como intelectuales que desarrollan su labor dentro de academias o de manera independiente, pero siempre al interior de un gremio cerrado, y por lo tanto no están limitados por la censura gubernamental. Dentro del ámbito universitario, esta división se ve reflejada en diferentes facultades y la importancia que se les otorga depende de su utilidad en el sistema político y social.

⁸⁵ I. Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 20.

El nivel de utilidad de las facultades se mide de acuerdo a su capacidad de proveer al gobierno en turno un control eficaz del pueblo, en este sentido, se dividen en superiores e inferior, siendo las facultades superiores las de Teología, Derecho y Medicina y la facultad inferior la de Filosofía. Las primeras, deben someterse a lo que el gobierno les impone con relación a lo que se enseña en ellas y lo que divulgan al pueblo no especialista, pues sus doctrinas repercuten “en primer lugar, [en] el bien *eterno* de cada cual, luego el bien *civil* en cuanto miembro de la sociedad y, finalmente, el bien *corporal* (larga vida y salud)”.⁸⁶ De modo que el control que las facultades superiores ejercen sobre el pueblo, se desenvuelve a partir de diferentes ámbitos constitutivos del ser humano, a saber, su estado interno (conciencia), su desarrollo externo a través de la regulación de sus relaciones con los demás y su condición física.

Además, aun cuando las tres ciñen su actividad conforme a textos reguladores, cabe mencionar que cada una se somete de manera diferente a los preceptos gubernamentales (los cuales dictan lo que dichos textos deben o no incluir), pues mientras la actividad de los clérigos que conforman la facultad de teología está regulada por las leyes (incuestionables e inmutables) transcritas en la Biblia, los juristas y médicos pueden modificar las doctrinas a las que se constriñe su labor como servidores públicos para conseguir una mayor eficacia en sus respectivos procesos y el control gubernamental del pueblo. Pero de las tres, la facultad de medicina depende en menor medida del gobierno, en tanto que mantener un cuerpo sano tiene que ver con la Naturaleza, un aspecto independiente de las normas políticas, por lo que las investigaciones de los especialistas de esta facultad son casi tan libres como las de la facultad de filosofía. En este sentido, el papel del gobierno es controlar aquello que los médicos no deben hacer.

Por otra parte, la facultad inferior es tal porque su eje de acción no está delimitado por el gobierno sino por la razón como “capacidad de juzgar con autonomía” en su búsqueda de la verdad, y este objetivo le resta importancia frente a la utilidad que ofrecen las facultades superiores a favor del gobierno. Además, no apela necesariamente a una doctrina preestablecida y puede elegir de manera libre sobre sus objetos de estudio, siempre y cuando no se entrometa con la ejecución de los preceptos de las facultades superiores.

⁸⁶*Ibid.*, p. 68.

Esto quiere decir que, de hecho, la facultad de filosofía puede y tiene la obligación de cuestionar lo establecido dentro de las facultades superiores en pro de la verdad, pero sin extender esa crítica al ámbito laboral de los funcionarios públicos.

Ahora bien, el conflicto entre las facultades puede llegar a ser ilegítimo cuando se exponen de manera pública las antítesis o contraargumentos de las tesis establecidas para guiar al pueblo, cuando en una discusión entre facultades no se acude a argumentos sino se apela a emociones y conveniencias y cuando los especialistas de las facultades superiores cubren sus habilidades bajo la máscara de un poder místico absoluto. Éste último es el que desencadena la pereza del pueblo de pensar por sí mismo y el rechazo hacia la facultad de filosofía. El hombre se esconde detrás de los preceptos de las facultades superiores y deja que, por ejemplo, el médico le imponga una dieta y cuidados para abusar de su integridad física y aun así vivir el mayor tiempo posible; al jurisconsulto, pide defensa para salir bien librado de un juicio, aun cuando es culpable del crimen que se le imputa; y al teólogo le exige ser aceptado en el cielo aunque sus acciones en el mundo denuncien la corrupción en su alma. Por este motivo es tan odiada la facultad de filosofía, pues esta exige al hombre su emancipación “en resumen, tener el valor de utilizar el propio entendimiento y pensar por cuenta propia, erigiéndose uno en el tutor de sí mismo”.⁸⁷ Esto es de suma importancia, pues Kant señala que esta pereza ante el pensar por sí mismo es incitada también por un gobierno que impone preceptos, no con base en lo que dicta la razón, sino en la búsqueda de la manera más sencilla de satisfacer las inclinaciones personales invirtiendo el menor esfuerzo posible, aun cuando los propósitos particulares no deben considerarse como ley.

Por otro lado, existe el conflicto legal entre las facultades, el que se debe procurar, pues si bien las normas que impone el gobierno a las facultades superiores deben ser respetadas, esto no significa que sean tomadas como verdades absolutas, ya que al ser impuestas por los mismos seres humanos son de suyo falibles. Aquí entra en acción la facultad de filosofía siendo fiel a su principio de búsqueda de la verdad a través de la razón, mediante el cual, evalúa e incita a que estas normas se sometan a la verdad antes que a cualquier otro interés particular, es en este punto cuando surge el conflicto de carácter legal entre las facultades. Además, recordemos que el campo de acción que posibilita la

⁸⁷*Ibid.*, p. 25.

reivindicación de los principios regentes de las facultades superiores guiándolos hacia la verdad, es el ámbito público, es decir, el uso público de la razón. En resumen, la tarea de la facultad de filosofía es cuidar que “si bien no se diga públicamente *toda* la verdad, sí sea verdad *todo* lo que se diga y sea establecido como principio”.⁸⁸

En cuanto a este conflicto legal entre las facultades, no puede tener una conclusión amistosa, ya que no se trata de llegar a acuerdos para satisfacer a ambas partes ni apelar a emociones para ganar, lo único que debe tenerse en la mira es la consecución de la verdad a través del uso de la razón. Tampoco se trata de una pugna azarosa, es obligación de la facultad inferior evaluar constantemente los preceptos establecidos y manifestarse en contra cuando éstos no se concentren en mantener la verdad ante cualquier interés particular. En este sentido, el conflicto debe perdurar para siempre, sin embargo, si llega a suceder que el gobierno deje de imponerse sobre las facultades buscando obtener un control eficaz sobre las masas y más bien deja ejercer en libertad un uso público de la razón, proporcionándoles así las armas para cumplir con el propósito de la humanidad, el conflicto puede terminar, pues dentro de las facultades se buscaría la verdad en pos del progreso y ni dentro de la sociedad ni del gobierno cabría encontrar un fin diferente.

Por último, en cuanto se trata de un conflicto meramente académico, el gobierno no se ve afectado y, por lo tanto, no tiene presencia en él, sólo puede intervenir cuando los servidores públicos exponen sus opiniones en torno a la disputa delante de la sociedad civil, interponiéndose así en el dominio efectivo de ésta.

Dentro del texto que hemos venido abordando, *El conflicto de las facultades*, Kant desarrolla los ejes centrales de los conflictos que mantienen cada una de las facultades superiores en contra de la facultad de filosofía, de esto tomaremos sólo algunas afirmaciones.

Así, comenzamos con el conflicto entre la facultad de teología y la facultad de filosofía. Éste tiene su origen en la imposición de verdades absolutas en el campo de la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 83.

religión, basadas en los principios de la fe⁸⁹ bíblica, que carecen de un criterio racional que los evalúe y son aceptados como revelaciones divinas. En tanto que la religión es una astucia a favor de la moral (la cual según lo que hemos visto, trata de que las acciones del hombre estén dirigidas por los principios racionales impuestos desde sí mismo a sí mismo), la facultad de filosofía no acepta las leyes bíblicas, en su sentido teórico, sin antes examinar las consecuencias prácticas que conllevan, siempre bajo un criterio “frío”, objetivo y racional. Es decir, la crítica a la teología no recae sobre la fe religiosa en sí misma, sino los credos, o estatutos que se aplican al pueblo, pues éstos deben inclinarse lo más posible hacia esta fe.

El examen de los credos, en su condición de interpretaciones de los textos religiosos (como la Biblia), debe realizarse de acuerdo con la razón como principio de la moralidad humana. En otras palabras, aquello que el hombre reconoce en sí mismo como una fuerza suprasensible e impulsa su actuar en el mundo sensible mediante el establecimiento de leyes dictadas por su propia razón, es lo que debe concebirse como base de cualquier doctrina religiosa y, cuando esto no se cumpla, la facultad inferior tiene la obligación de intervenir para salvaguardar el mensaje divino transmitido de manera racional.

En lo concerniente al conflicto entre la facultad de filosofía y la de derecho, Kant aborda el tema a partir de la pregunta por el futuro de la humanidad. La discusión radica en resolver si la actividad humana en conjunto tiende siempre hacia algo mejor, es decir, si se encuentra en constante progreso. Este conflicto es de suma importancia para el presente trabajo, motivo por el cual lo revisaremos con precaución.

Al mismo tiempo que nuestro autor explica cómo es que los políticos de su época pueden predecir el futuro de la actividad humana, denuncia la negligencia con la que estos mismos tratan al género humano, pues:

Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los pedantes ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero ese *como son* viene a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced

⁸⁹ La fe entendida no como una verdad absoluta “sino lo que resulta posible y conveniente adoptar desde el punto de vista práctico (moral) y puede por tanto ser sólo creído, aunque no llegue a ser demostrable.” (I. Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 100.)

a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones inspiradas al gobierno, esto es, testarudos y proclives a la rebelión; así las cosas, por supuesto que si aflojan un poco las riendas, acontecen trágicas consecuencias que cumplen los vaticinios de aquellos estadistas presuntamente perspicaces.⁹⁰

No debe otorgarse mérito alguno a quien sea capaz de predisponer la situación a su favor para que ocurra lo que éste predice, la humanidad debe tender hacia el progreso una vez que los individuos son capaces de guiarse por su propia razón.

El pronóstico del porvenir se puede clasificar de acuerdo con tres estados posibles en lo futuro de la humanidad: retroceso, progreso o estancamiento. Dichos estados se conciben conforme el valor que se da o no a la moral; así, una sociedad se encuentra en retroceso cuando atenta contra su destino cometiendo crímenes que contribuyen a su propio exterminio. Por otra parte, el progreso depende de un constante crecimiento moral bajo la presunción de que el sujeto es más bueno que malo, pues para ascender continuamente hacia lo mejor es necesario que obre siempre de acuerdo con la razón, sin embargo, Kant nos dice que el hombre es en potencia igualmente bueno y malo, por lo que no se explica cómo una distribución equitativa de las potencias puede derivar en el triunfo absoluto de alguna de éstas en su condición de efecto. Por último, la humanidad puede alternar entre progreso y retroceso de manera constante y, en este sentido simular la ausencia de movimiento, a esto se llama estancamiento. En este estado, la humanidad no mantiene los dos principios de bien y mal en mutua compenetración, más bien convierte el ejercicio de uno en la total imposibilidad de la actividad del otro.

El problema entonces, sobre la predicción del porvenir del género humano, radica en su aparente imposibilidad, pues si el hombre es en potencia bueno igual que malo y los efectos de estas potencias son desconocidos, en tanto que ninguna domina sobre la otra y el hombre es un ente libre, cualquier predicción es osada y sin fundamento válido objetivamente.

A pesar de todo, nos dice Kant que sí es posible encontrar en la experiencia una prueba de que la humanidad en su conjunto tiende hacia el progreso, pues aunque no

⁹⁰ I. Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 153.

tenemos la capacidad para predecir las acciones de una voluntad libre, podemos encontrar ciertos advenimientos, o signos históricos, de las acciones realizadas a favor del progreso, lo cual predice esta tendencia moral del género humano, aunque no seamos capaces de pronosticar las condiciones y el momento histórico en que se desarrollará.

Una manifestación empírica de aquello que llamamos signo histórico, el cual anuncia la tendencia hacia el progreso, es la unión ideológica de los individuos revelada de manera pública. Cuando se presenta un acontecimiento capaz de revolucionar el sistema establecido, las facciones declaradas a favor, en contra o incluso indiferentes, son las que desvelan la dirección del porvenir humano. En este sentido, para tender hacia el progreso, es necesario garantizar tanto el derecho del pueblo a una constitución proclamada por él mismo y su deber de que esta constitución “sólo sea *jurídica* y moralmente buena en sí”, obstaculizando la posibilidad de una guerra. De esta manera se aseguraría “al género humano con toda su fragilidad el progreso hacia lo mejor de un modo negativo, para que cuando menos no se vea perturbado en ese avance”.⁹¹

Dado que “el auténtico entusiasmo [en el sentido de simpatía por el bien] se ciñe siempre tan sólo a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del concepto de derecho y no puede injertarse al interés personal”,⁹² y de acuerdo con el testimonio de nuestro autor relacionado con el diagnóstico de su época (según el cual las revoluciones y cambios en la constitución de ciertos pueblos a lo largo de la historia, representan la búsqueda de una constitución antibélica necesaria para el progreso), el pronóstico kantiano sobre el porvenir del género humano consiste en que, si bien en el pasado se ha progresado hacia lo mejor, este progreso no se detendrá en el futuro.

El conflicto entre la facultad de derecho y la de filosofía se manifiesta cuando los juristas, en su condición de servidores públicos, no son los encargados de difundir e interpretar los preceptos constitucionales ante el pueblo, labor que se delega a los filósofos, bajo el cargo de “instructores del derecho”. Sin embargo, los filósofos mantienen su principio de libertad en el uso público de su razón y señalan cambios constitucionales (algunos peligrosos para el dominio del estado sobre el pueblo), dirigidos al gobierno en

⁹¹ *Ibid.*, p. 161.

⁹² *Idem.*

turno, motivo por el cual, el gobierno se siente amenazado al pensar que los textos están dirigidos al pueblo, por lo que se dedica a desacreditar a aquellos que se atreven a cuestionar su autoridad utilizando este método. Como vimos, este conflicto se traduce en la limitación de la humanidad en su camino hacia el progreso, pues el gobierno se dedica a censurar la expresión pública de los doctos.

Para no frenar la tendencia moral de la humanidad hacia el progreso, señala Kant que es necesario cambiar al Estado en primer lugar, que permita la evolución paulatina de sus preceptos constitucionales en lugar de aceptar sin más una revolución. El medio para esta evolución es negativo, pues debe buscarse obstaculizar a toda costa la guerra y así dedicar ingenio y presupuesto a la educación del pueblo para su posterior emancipación y constante progreso.

Finalmente, sobre el conflicto entre la facultad de medicina y la facultad de filosofía podemos decir que, la moral tiene presencia en el desenvolvimiento de la vida física, pues controlar los deseos materiales mediante un criterio racional, interno, es de suma importancia para mejorar la calidad de vida del cuerpo. En otras palabras, y retomando el principio estoico *Sustine et abstine*, Kant nos explica que éste es vigente tanto en el ámbito moral como en el médico, la diferencia radica en que la aplicación de este principio en el primer ámbito se da desde el interior del individuo, mientras que en el segundo se puede acudir al auxilio de un factor externo (fármacos o cirugías).

Con base en todo lo anteriormente expuesto podemos afirmar que la emancipación es condición de posibilidad del progreso y aquello que posibilita la emancipación es el conflicto entre las facultades. Este conflicto, desde el punto de vista del Estado, gira en torno a la influencia ejercida sobre el pueblo mediante el convencimiento de que es posible proporcionarle una mayor comodidad en los tres aspectos mencionados (bien eterno, bien civil y bien corporal), sin embargo, si bien se trata de influenciar al pueblo, no es con la intención de ofrecer una vía rápida para sobrellevar la vida, sino de educarlo para la emancipación y, dentro de este proceso, los individuos guíen sus acciones conforme la tendencia de la humanidad hacia el progreso.

Capítulo 2. Friedrich Schiller y la aparición del ámbito estético

El mundo empieza a cantar, hay que encontrar solamente la palabra mágica.⁹³

En el apartado introductorio mencioné la importancia y necesidad en el ser humano de formular una idea sobre la propia naturaleza y que esta idea define el tratamiento teórico y práctico que recibirá dentro del mundo en que se desarrolla por medio de la cultura. Asimismo, vimos que para Schiller la naturaleza del ser humano no se reduce al ámbito racional (como una capacidad superior que sobrepasa no sólo a la sensibilidad, sino incluso al entendimiento), más bien consiste en el conjunto de las capacidades que lo configuran de manera interna y externa. A grandes rasgos, Schiller define la “humanidad perfecta” a partir de la concordancia entre sensibilidad y razón, con consecuencias sobre todo en el ámbito moral y la noción sobre el concepto de libertad, entendida como autonomía del hombre, no sólo dentro de un mundo trascendental.

Bajo la guía de Safranski, uno de sus biógrafos más destacados, recorreré de manera breve la producción literaria y filosófica de Schiller, sobre todo para evidenciar la compenetración de ambas disciplinas en una cabeza y comenzar el argumento de cómo esto⁹⁴ responde a las necesidades de una generación mecanizada por la ciencia, a favor de la tiranía de la razón.

En el año de 1773, nuestro poeta, oriundo de Württemberg, se vio obligado a ingresar en la Karlsschule⁹⁵ en donde se enfrentó ante un sistema educativo contrario a sus

⁹³ Rüdiger Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, p. 353.

⁹⁴ Sobre todo la renovación de la esfera de lo moral a partir del ejercicio recíproco de la sensibilidad y la razón, lo cual necesariamente nos lleva a considerar el cambio en el sentido de libertad.

⁹⁵ La Karlsschule fue una academia militar fundada en 1770 y ubicada en Stuttgart por el duque de Württemberg, Karl Eugen. En 1775 se añadió a sus filas la facultad de medicina, por lo que cambió su

inclinaciones. La escuela era como una segunda familia de la cual no se podía huir y, Karl Eugen era un segundo padre cuyo objetivo consistía en convertir a sus “hijos” en sujetos útiles. En este entorno de vida militar y bajo el efecto de la poesía religiosa de Klopstock⁹⁶ (en la cual lo digno de admiración era la poesía misma y la religión pasó a segundo término), Schiller concibió este arte como creador y no sólo como mera imitación. Dicha inclinación y el deseo de estudiar teología, frustraron su progreso académico, sin embargo, a finales del año de 1775, renunció a los estudios en derecho para comenzar con los de medicina en la recién inaugurada facultad. Su interés descansaba en el conocimiento sobre la naturaleza humana en términos médicos y servirse de éste para su producción literaria.

En 1776, estuvo bajo el influjo de los preceptos pedagógicos de su profesor de filosofía, Jakob Friedrich Abel,⁹⁷ los cuales giraban en torno a la realización de las capacidades particulares de cada individuo a través del impulso a pensar por sí mismos, despertando su curiosidad en lugar de imponerles normas a seguir. Por este motivo, para Abel, la filosofía “debía incluir por igual el corazón y la inteligencia, tenía que ser una propedéutica para todos los campos del saber, y sobre todo había de instruir en los métodos de una dirección prudente de la vida”.⁹⁸ Aguijoneado por los principios del *Sturm und Drang*,⁹⁹ también implantó en el joven Schiller el interés por las obras de William Shakespeare y su representación teatral de los dramas de la humanidad.

nombre a Hohe Karlsschule (Karlsschule de Estudios Superiores). Ésta mantuvo sus puertas abiertas a los estudiantes hasta la muerte del duque, en el año de 1794.

⁹⁶ Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), fue un poeta profundamente religioso que se encargó de exaltar el sentimiento religioso en el ejercicio poético y, como consecuencia, otorgar al autor un poder cósmico de ascensión desde un mundo pequeño hacia la grandeza divina.

⁹⁷ Jacob Friedrich von Abel (1751-1829), fue un filósofo que desarrolló sus ideas bajo la pauta del materialismo francés y el empirismo inglés, además, simpatizó con la postura de Shaftesbury en la que se prefiere al hombre cultivado estéticamente antes que a aquél con una personalidad moral impecable.

⁹⁸ R. Safranski, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁹ El *Sturm und Drang* fue un movimiento sobre todo literario, que mantenía la idea de que el arte debía ofrecer algo nuevo al mundo. Mientras que la naturaleza que nos rodea ya es lo que tiene que ser, el individuo, en su condición de genio, tiene la obligación de descubrirse a sí mismo a través del proceso creativo. Se oponía al enaltecimiento de la mera razón, sin considerar el papel del sentimiento como integrante de la vida en tanto fuerza dinámica misteriosa. Este movimiento influyó profundamente a Schiller. Concebía a “la sociedad [como] una unión para la ayuda recíproca en el desarrollo de este germen de vida [que implica las ideas de creación y libertad]. El desarrollo del individuo es el centro de sentido de la sociedad. Aun cuando estos individuos se funden en el individuo colectivo, en un «pueblo», en el portador de

Las clases de filosofía durante la formación de los médicos y el intercambio profesional entre estas dos ramas del saber, respondían a la necesidad epistemológica de encontrar una relación entre cuerpo y alma. Las apuestas giraban en torno a que, o el cuerpo gobernaba sobre el alma o el alma sobre el cuerpo. En 1779, Schiller escribió una tesis doctoral titulada *Filosofía de la fisiología*, circunscrita dentro de esta problemática, bajo una tendencia empirista. En este trabajo, incluyó la idea de una gran cadena universal que conecta a todos los seres vivos con dios y a éste con aquéllos a través del amor (entendido como un motor que anima al cuerpo y posibilita el conocimiento), asimismo, la condición de posibilidad de la felicidad del hombre es el conocimiento del lugar que ocupa y las dimensiones de dicha cadena. Anunció que la comunicación fisiológica del cerebro con la conciencia es posible gracias a la existencia de un espíritu de los nervios, simultáneamente material y espiritual, pero no fue capaz de explicar cómo se puede pensar algo material y espiritual a la vez ni en qué condición media entre el espíritu y la materia (justo por esta afirmación, en gran medida, su tesis no fue aceptada).

En un texto posterior, las *Cartas filosóficas* (1786) publicadas en el cuaderno tres de su revista teatral *Thalia*, solucionó este problema, afirmando que si tenemos representaciones verdaderas y conciencia del mundo, es justo porque estamos físicamente en el mundo y tanto el espíritu como el cuerpo son naturaleza. En adición, el conocimiento de este mundo no se reduce a un proceso causal entre estímulo, representación, pensamiento y acción, la libertad es posible gracias a que el alma inserta en el proceso del pensar una fuerza de la atención. Esto es, el conocimiento no se reduce a un proceso mecánico de asimilación de representaciones, ya que el entendimiento cuenta con un principio activo que le permite elegir impresiones y ciertas relaciones de ideas a otras, lo que posibilita la libertad en sentido moral, en tanto hay libertad de decisión. La atención en Schiller juega el mismo papel que la imaginación en Kant.

En la tesis, *Sobre la gran conexión de la naturaleza animal del hombre con su naturaleza espiritual*, mediante la cual nuestro autor pudo obtener su título de médico,

un sentido que todos comparten, sin embargo, se trata del desarrollo de cada uno.” (R. Safranski, *op. cit.*, p. 55.)

comenzó la dilucidación sobre la atención como posibilidad de la libertad epistemológica y moral.

Aún después de graduarse de la Karlsschule en 1780, Schiller seguía bajo el rígido control del duque, quien lo obligó a ejercer la profesión de médico. Sin embargo, no abandonó su inclinación poética y en 1781 publicó anónimamente el drama que lo llevó a la fama literaria: *Los bandidos*, en el que denunciaba el sometimiento de los individuos a manos de un despotismo monárquico, inspirado por la situación política de censura e influenciado por el aprisionamiento del escritor, poeta y músico Schubart.¹⁰⁰ Fue su primer intento por acercarse al conocimiento de la naturaleza humana, sin embargo, él mismo reconoció a sus personajes como figuras monstruosas, exageradas e irreales y, en este sentido, representantes de la libertad llevada a sus extremos en tanto que ésta incita al hombre hacia los límites de su personalidad en la búsqueda de su diferencia ante los demás. Los personajes principales encarnan la oposición entre idealismo y materialismo.

A finales de 1782, Schiller decidió huir de Stuttgart y la feroz vigilancia del duque, para poder dedicarse de lleno a la producción de obras de teatro, motivado por la aceptación de *Los bandidos*. Se refugió en Mannheim, por su innovación en la creación y representación de piezas teatrales, y presentó su obra casi terminada *Fiesco* (1783). El trabajo se desenvuelve bajo la idea de la libertad como un precepto fundamental no sólo del teatro sino de la vida, ningún ser humano se encuentra absolutamente determinado, incluso en el caso de una maquinación dramática. Así, “quien toma en serio el misterio de la libertad no puede persuadirse de que el carácter sea previsible [...] El autor normal lo dispondrá todo de tal manera que surja la impresión de necesidad [Pero Schiller,] era un entusiasta de la libertad, y exploró lo monstruoso de la libertad como apenas ningún otro antes de él”.¹⁰¹ En este sentido, el protagonista de la obra enfrenta un conflicto interno, en el que sus decisiones ya no dependen sólo de una conciencia que lo orilla a querer lo que se debe, sino que también está en juego lo que quiere querer, como consecuencia, el hombre

¹⁰⁰ Christian Friedrich Daniel Schubart (1739-1791), fue un crítico ferviente de las condiciones de opresión política de su época. Se manifestó sobre todo en su revista *Deutsche Chronik*, en la que mostraba una postura republicana. Fue encarcelado debido a la manifestación directa en contra del gobierno del duque Karl Eugen y la denuncia de su vida corrupta, velada bajo principios morales rígidos que buscaba implantar en sus súbditos.

¹⁰¹ R. Safranski, *op. cit.*, p. 155.

se define por el resultado de sus acciones. No puedo conocerme a mí mismo sino a partir de la acción ya realizada.

En su siguiente producción, *Intriga y amor* (1784), sometió a evaluación su doctrina sobre la “gran cadena de los seres” cuya posibilidad de unión está dada por el amor. Así también, en esta obra Schiller denuncia los abusos de un gobierno y estamento social absolutistas.

Las dos obras anteriores no consiguieron el éxito deseado en el teatro de Mannheim, por lo que a principios de 1785, Schiller decidió trasladarse a Leipzig, motivado por la amistad que le ofrecieron unos admiradores suyos, en donde terminó las *Cartas filosóficas*, su obra *Don Carlos* (1787), y empezó a escribir la novela *El visionario* (1789). Estos dos últimos textos los entregó por partes en su revista *Reinische Thalia*.

En cuanto al contenido de las ya mencionadas *Cartas filosóficas*, además de la idea de la fuerza de la atención, Safranski señala que existe una fuerte influencia del texto de Kant *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*, pues en dicha obra Schiller toma como base la consigna ilustrada de “valerse del propio entendimiento” para salir de la “autoculpable minoría de edad” y se plantea las posibles consecuencias de esta empresa a través del seguimiento ficticio del proceso de emancipación. La estructura de la obra se desarrolla conforme tres episodios de la evolución del entendimiento humano. En el primero, el hombre se conserva bajo la tutoría del otro; para la segunda etapa, despierta en él un ensueño de la razón (también por influjo ajeno), que lo sumerge en un racionalismo radical, traducido en la idealización de la naturaleza como plena de sentido; pero se ve confrontado por la realidad, el materialismo le sale al paso produciendo en el sujeto el tercer episodio: un desencanto ante la insuficiencia de esta idealización.

En el segundo episodio, el conocimiento es posible porque la naturaleza da sentido, “responde a las preguntas del hombre, a las preguntas por el dónde, hacia dónde y para qué [Así] puede leerse como una obra de arte perfecta en sí misma. Una obra de arte perfecta es aquella que incluye en sí toda finalidad”.¹⁰² Gracias a la unidad de la naturaleza es posible el conocimiento a través del amor. Sin embargo, aun cuando Schiller no había leído la

¹⁰²*Ibid.*, p. 219.

Crítica de la razón pura, publicada unos años atrás por Kant, estaba consciente de que en ese texto, Kant se proponía poner límites a los viajes especulativos de la razón que desembocaban en realidades metafísicas insostenibles, como la del amor.

En el tercer episodio hay un desencanto, pero no provocado por los límites de la razón, sino por los límites del cuerpo, porque en tanto materia limitada y finita, entra en contradicción con la necesidad del espíritu libre de ascender a la unidad con el todo. Esta contradicción tiene su origen en la problemática relación entre el espíritu y el cuerpo (cerebro), que vuelve cuestionable el conocimiento humano y la idea de libertad en el pensamiento. Por eso es pertinente la fuerza de la atención que es condición de posibilidad de la libertad y el conocimiento.

En *Don Carlos*, Schiller sigue preocupado por el tema de la libertad e intenta explorar las posibilidades de su existencia. Mientras Don Carlos se encuentra embelesado por su madrastra la reina, es persuadido para sublimar ese sentimiento prohibido en un amor por la humanidad, y con ello luchar a favor de la independencia de los Países Bajos de Flandes. Aquél que incita ese sentimiento en Don Carlos (el marqués de Poza), persigue el ideal ilustrado, anuncia el desarrollo de “una dialéctica de la Ilustración, a saber, la transformación de la razón en el terror por el intento de hacer feliz a la humanidad; esa dialéctica se hará real poco después en la Revolución Francesa”.¹⁰³ Schiller nos ofrece una reflexión sobre la “libertad de pensamiento” entendida como la emancipación kantiana, de modo que el hombre o es malvado por naturaleza y debe someterse ante el dominio de un soberano para no autodestruirse (lo que niega la posibilidad de la emancipación), o más bien, necesita de un entorno adecuado para desarrollar su espíritu libre.

Para su novela *El visionario*, se inspiró en la figura de Cagliostro¹⁰⁴ como premonitora de la caída de la burguesía y el gobierno monárquico a manos de los ideales de

¹⁰³ *Ibid.*, p. 233.

¹⁰⁴ Conde Alessandro di Cagliostro (1743-1795), masón y alquimista italiano dedicado al ocultismo. Viajó por Europa divulgando su orden masónica: Rito Egipcio, presentándose como un “curandero magnético”. De su vida se desprenden muchas ambigüedades, sin embargo, lo que le interesó a Schiller fue el “asunto de la gargantilla”, en el que se le acusó de haber robado el dinero y las joyas de una gargantilla a la reina consorte de Francia, María Antonieta. Este evento encerraba la creciente tendencia de burgueses y nobles hacia la práctica del oscurantismo. Se sometían bajo la guía de personajes como Cagliostro que se jactaban de poseer profundos conocimientos sobre diversos temas interesantes para la actividad humana y, aunque fueran

la Ilustración, que ya venía evidenciando una cierta decadencia. Así, el protagonista se siente emancipado por su propia razón sin darse cuenta de que todavía depende de una dirección ajena a sí mismo.

Después de su estancia de dos años en Leipzig, Schiller decidió instalarse en Weimar y comenzó a redactar su obra *La historia de la independencia de los Países Bajos* (1788). Transitó de las producciones dramáticas a los escritos sobre historiografía bajo el argumento de que la historia brinda nuevos aprendizajes y enriquece el conocimiento, mientras que las representaciones teatrales sirven para ejercitar el intelecto. Esta obra partió desde el punto de vista de la filosofía de la historia, sobre todo, guiado por la idea de evolución en las dos grandes corrientes del momento, lideradas por Herder y Kant.

En la “historia natural del hombre” ofrecida por Herder, el sujeto está dotado de una conciencia debido a la privación (o debilidad) de instinto, lo que posibilita su evolución y deriva en que la cultura sea el producto de un proceso histórico. Define a la humanidad como resultado de esta evolución impulsada por la naturaleza (o Dios). Sin embargo, Schiller tuvo acceso a las dos caras de la moneda, así, en la crítica kantiana de esta postura a través de la propuesta de una “historia de la razón”, la naturaleza impulsa al hombre a desarrollar sus disposiciones con vistas al ejercicio racional para la realización de su libertad. No obstante, el ejercicio de esta libertad sólo es posible porque la naturaleza provee una cierta “discordia” en las relaciones humanas a través del egoísmo, que resulta en una lucha por la unidad (concordia).

Schiller simpatizó con la idea kantiana sobre la tendencia natural hacia la liberación y, en *La historia de la independencia de los Países Bajos*, interpreta esa lucha particular como un episodio de la “historia universal de la liberación”. Señaló que las “casualidades” que integran los acontecimientos representados en la historia universal, están lejos del control de los personajes inmersos en un presente que los limita, y aun así, es factible alcanzar una libertad ceñida dentro de su entorno empírico. “Para cada uno es posible y

fraudulentos, Schiller reconoció su habilidad para “hechizar” a los demás, incluso a personajes aparentemente gobernados por una razón ilustrada.

necesaria la acción libre en su instante y en su puesto; pero lo que de ahí se deduce queda entregado a un proceso detrás del cual ya no puede descubrirse ningún sujeto histórico”.¹⁰⁵

Para resolver la ambigüedad que produce la historia universal en el efectivo ejercicio de la libertad del individuo, Schiller optó por la recuperación del pasado griego de Winckelmann.¹⁰⁶ Dicha influencia se vio proyectada en el poema *Los dioses de Grecia*, escrito en 1788, un trabajo simultáneo a *La independencia de los Países Bajos*. La objetividad histórica le producía una seguridad temática, pero ante la reminiscencia del pasado griego, se enfrentó a la necesidad de lo bello y el arte a favor de la concordia entre el alma y el cuerpo para posibilitar el desarrollo de una historia de la libertad. La libertad particular es posible cuando el hombre tiene la capacidad de permanecer impassible ante cualquier tipo de padecimiento, “el ideal de la armonía entre cuerpo y alma, yo y mundo, no significaba algo reconciliador y agradable, sino una unidad en el desgarramiento del sufrimiento [es decir, en la experiencia de lo sublime]”.¹⁰⁷

Bajo este mismo tono está escrito su poema *Los artistas*, en éste, el estado presente (la Modernidad), es un peldaño para acceder a la libertad, pero para conseguirla, Schiller reclama una cultura estética.

En el año de 1789, tuvo la oportunidad de impartir clases en la universidad de Jena. Impresionado por la libertad en el desarrollo académico y la disposición del entorno social al intercambio intelectual, ofreció con rotundo éxito su primera cátedra, en la que se proponía incitar en los alumnos el autoconocimiento y la valoración de uno mismo como individuo y no como un objeto útil para el progreso de intereses ajenos (correspondiendo a las prácticas pedagógicas de su profesor de la Karlsschule, Jakob Friedrich Abel). Distinguió entre “ganapanes” y “cabezas filosóficas”, siendo los primeros aquellos que sólo se regocijan en su oficio siempre y cuando involucre una buena remuneración

¹⁰⁵ R. Safranski, *op. cit.*, p. 272.

¹⁰⁶ Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), fue un historiador y antropólogo para quien existía un ideal de belleza objetivo, encontrado sobre todo en las obras artísticas de la Grecia clásica. En su escrito *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura* de 1755, no sólo resaltó la “silenciosa grandeza” de las obras clásicas, sino que recuperó el contexto social en una “visión de conjunto de la antropología cultural en Grecia como [...] un tipo humano que por primera vez forjó y disfrutó en la historia los frutos de la libertad.” (R. Safranski, *op. cit.*, p. 278)

¹⁰⁷ R. Safranski, *op. cit.*, p. 279.

económica y el reconocimiento de las altas esferas sociales, de modo que en su esfuerzo por conservar el “valor comercial de sus conocimientos”, se vuelven dogmáticos en oposición firme al progreso. Por otro lado, las “cabezas filosóficas”, defienden la búsqueda de la verdad ante cualquier interés particular, cuestionan constantemente el propio sistema y son capaces de recomenzarlo de ser necesario.

En lo concerniente a la segunda lección que impartió Schiller, se concentró en abordar el tema de su cátedra: la historia universal. Defendió la dignidad del progreso humano reflejado en la construcción de las sociedades anteriores. En este proceso, el hombre va interiorizando las leyes morales, haciendo posible insertarse en la convivencia social bajo un principio de respeto mutuo. Además, no es posible defender la igualdad de todos los hombres, debido a que la condición de posibilidad de la existencia de la cultura y mediante el ejercicio de la razón, hay hombres que luchan por distinguirse de los demás. “La cultura es voluntad de diferencia [...] Por tanto, la sociedad civilizada tiene que perder la igualdad originaria, aunque puede recuperar lo perdido en un nivel superior: como igualdad de todos ante la ley”.¹⁰⁸

Una observación importante ante esta exaltación de la idea de progreso, es la oposición insertada en una de las entregas de la novela de *El visionario*, pues en ésta se presentan los aspectos negativos de una visión progresista de la historia. A la idea de progreso opone aquella del presente, es decir, la concepción de la historia abarca más de lo que nos es posible experimentar en nuestra condición de seres mortales. Es posible divagar sobre eventos del pasado e intentar predecir los futuros, pero sólo como parte de un reino imaginario, de lo que tenemos conciencia real es del presente.

Si se considera sólo el presente, imposibilitando el acceso real a las temporalidades del pasado y futuro, la concepción de un progreso en la historia se vuelve absurdo, se anula la viabilidad de afirmar una teleología en este campo. No es posible acceder a un todo real, pues éste sólo se manifiesta en la imaginación y por eso es problemático hablar sobre acciones intencionadas dirigidas hacia el cumplimiento de alguna finalidad humana, como el progreso.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 309.

Ahora bien, aunque no podamos concebir una finalidad real, pues sólo existe en la imaginación, es lo único a lo que podemos aspirar al momento de hablar de teleología, por lo que este fin no podrá ser absoluto e incuestionable. “La imaginación da confianza práctica, y la confianza es el pequeño cono luminoso en medio de la oscuridad, una oscuridad de la que procedemos y a la que nos dirigimos”.¹⁰⁹ En la imaginación está la posibilidad de acción, no hay acceso epistemológico a las verdades absolutas, más bien sólo podemos llevarlas a cabo en la acción con “entusiasmo” y “amor” para hacer de ellas verdades “ricas” y “bellas”.

Mientras Schiller impartía cursos de historia universal e historia del monoteísmo en Jena, no pasaban desapercibidos los constantes conflictos de tipo ideológico y político en Francia, en contra sobre todo de la monarquía y los aristócratas, y a favor de los derechos del hombre dentro de un gobierno democrático. La Revolución francesa, en tanto movimiento ilustrado, buscaba el desarrollo de un sistema político regido por la razón, una razón independiente de la religión, por lo que se apropió también los asuntos del corazón. “Estamos ante un impulso secularizador que transforma las llamadas preguntas «últimas» en cuestiones sociales y políticas”.¹¹⁰ Además, implicó la participación de cada hombre particular en el destino del pueblo, es decir, la historia ya no se manifestaba como un acontecimiento que las sociedades deben padecer en el sentido de un destino ineludible, ahora el destino se construía con la participación de todos y cada uno de los individuos.

Ante estos cambios radicales, sobre todo en términos políticos, Schiller se mantuvo a la expectativa, pues sostenía que la razón sola no era suficiente para dirigir a la humanidad, sino que también era necesaria la disposición en el espíritu de los ciudadanos, en el sentido de una “libertad temprana” que amortigüe el paso de la “razón tardía”.

Después de cierto tiempo, Schiller llegará al resultado de que la razón tardía, la razón que ha entrado en la escena histórica por la Revolución [francesa], ya no ha hallado o todavía no ha hallado al hombre libre y fuerte [...] Por tanto, libertad humana no

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 314.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 322.

significa solamente la capacidad de dejarse guiar por la razón, sino también fortaleza de carácter.¹¹¹

Su texto *Historia de la guerra de los treinta años*, redactado a partir de 1789, se rige por el principio de que los eventos particulares de una nación, sólo son relevantes cuando influyen en el progreso de la especie. Así, en primer lugar, este conflicto incluyó a tantos estados, que al final éstos pudieron reconocerse como parte de una misma comunidad (europea). Por otro lado, dio pie a que la religión entrara en acción en el ámbito de la política logrando una mayor participación de las masas. Además, Schiller distingue entre el “entusiasmo religioso” de la Guerra de los treinta años y el “entusiasmo democrático” de la Revolución francesa, como parte de un proceso en el que “primero la religión se convierte en política, y luego la política se convierte en religión”.¹¹² Cabe destacar que este “entusiasmo”, sea religioso o democrático, puede derivar en fanatismo cuando no está liderado por la razón, es decir, un impulso religioso o libertario que sólo se expresa hacia afuera, sin preparar de antemano el interior del hombre mismo. Finalmente, Schiller rescata que así como la Guerra de los treinta años forjó personalidades magníficas (como aquél que inspiraría una de sus obras posteriores: Albrecht von Wallenstein), es válido afirmar de manera general que “cuando está revuelto el reino histórico de la tierra, hay que contar con brotes sorprendentes y terribles de grandeza humana”.¹¹³

A principios del año de 1791, Schiller comenzó a leer *La crítica del juicio* de Kant, buscando en ella una justificación filosófica a las condiciones de su inclinación por el arte, así, decidió dedicar el tiempo necesario para comprender la unidad del sistema kantiano a fondo y después retomar sus planes de creación poética. Se interesó por la noción del Giro copernicano, y puso en el centro de este nuevo sistema la fuerza creadora y la libertad del hombre. Además, le impresionó el uso que Kant hace de la imaginación, en tanto “energía viva”, para dar movimiento a todo el mecanismo del conocimiento, pero sobre todo, que en el libre juego de la imaginación ésta produzca el sentimiento de lo bello. Sin embargo, de acuerdo con Schiller, Kant no recorrió todo el camino, pues se limitó a definir lo “bello

¹¹¹ *Ibid.*, p. 325.

¹¹² *Ibid.*, p. 334.

¹¹³ *Ibid.*, p. 335.

subjetivo” (el receptor de la obra de arte) y deja a un lado lo “bello objetivo” (la obra de arte en sí misma).

En su obra *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (1793), Schiller define la naturaleza de la objetividad de lo bello, es decir, las condiciones para que un objeto sea considerado como bello, incluso un objeto de la naturaleza. Aunque no concluyó este trabajo, fungió como antecedente inmediato de su texto de 1795, *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

En la objetividad de la belleza, la idea de libertad juega un papel fundamental, pues es justo aquello que nos aparece libre o “como si” lo fuera, lo que se considera como bello. Debe existir una concordancia entre materia y forma, según la cual, la materia se somete “voluntariamente” a la forma. No hay coacción.

La belleza juega con materiales, con cosas, con materias, con ideas, con el lenguaje, de manera que se exprese el respectivo sentido o valor propio, y así tales materiales permanezcan «libres», aunque entrando a formar parte coherentemente de un todo. En el mundo «estético» [...] cada elemento tiene «iguales derechos» y no puede ser «forzado» en aras del todo, sino ha de «consentir simplemente» con todo. El mundo estético es el consenso tenso de todos los elementos que entran en su construcción.¹¹⁴

Esta idea desemboca en una concepción del artista como aquel que devela una forma ya existente en la materia, el artista no implanta sus ideas en la materia, sino que descubre la forma ante la cual ésta se somete voluntariamente. En términos políticos, una república estética sería aquella en la que no se coacciona a los individuos ni siquiera en beneficio de la comunidad (del todo), más bien cada ciudadano es libre porque elige consentir a todo.

Específicamente sobre el objeto que “aparece libre”, en tanto producto de la creación humana, Schiller escribió *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), texto que se enfoca en el “ennoblecimiento” del hombre, es decir, que éste debe guiarse por una ética que regule su actividad creadora. Las ideas básicas para lograr dicho “ennoblecimiento” son la “gracia” y la “dignidad”, la primera tiene que ver con el equilibrio entre “la belleza

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 352.

de la forma” (como algo que no se puede controlar a voluntad) y la “libertad”, se trata de la oposición entre el deber y el querer; la dignidad se manifiesta cuando dicho equilibrio no es posible, pues lo que debo hacer no coincide con lo que quiero. En el siguiente apartado analizaremos los puntos importantes de la obra con detenimiento, pues de aquí se desprende una diferencia importante, en el ámbito de la moral, entre Schiller y Kant.

Además, Schiller dedicó un texto a *Lo sublime* (1793), en el que se mantiene bajo el precepto kantiano que lo define como algo subjetivo, el objeto no es sublime sino la “fuerza de resistencia” que provoca en el individuo el encuentro con un poder “desmesuradamente grande”. Tanto para Kant como para Schiller, esto interviene en el triunfo del espíritu sobre los malestares del cuerpo. Sin embargo, para Schiller, la fuerza de resistencia no se reduce a la experiencia del sujeto moral como en Kant, sino que la hace partícipe del “estado estético”, logrando “una libertad del espíritu todavía en el terreno de la sensibilidad y no sólo, a diferencia de lo que suponía Kant, en contra de la sensibilidad”.¹¹⁵ Cuando a través del estado estético actuamos en el terreno de la moral para hacer coincidir el querer con el deber, se llama “dignidad”; cuando viene de la concordancia entre deber y querer a través del juego estético, hablamos de “gracia”.

En el año de 1794, Schiller dio los primeros pasos para la firme fundación de una amistad con Goethe, invitándolo a participar en su nueva publicación *Die Horen*, revista literaria cuyo propósito era dar un respiro estético ante los constantes bombardeos políticos que los diarios proporcionaban con relación a la Revolución francesa. “En el proyecto mencionado adquiere los primeros contornos la idea de una nación cultural como respuesta a la nación política de la Francia revolucionaria”.¹¹⁶

Aunque, según nos cuenta Safranski, Schiller se sentía abrumado por las constantes exposiciones sobre política, él mismo intenta inmiscuirse en el tema de subterfugio, pues el punto principal de sus trabajos siempre será la estética. Así, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, obra que nos ocupará más adelante de manera profunda, podemos ver cómo, a través del concepto de *juego* subsumido al arte, relaciona al mundo estético con los aspectos fundamentales de la organización social.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 368.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 392.

Otra obra de contenido filosófico con relación a la estética, es el tratado de *Poesía ingenua y poesía sentimental*. En este texto, Schiller expone tres épocas en el hombre: la natural o ingenua, la de la reflexión o sentimental y aquella en la que las dos épocas anteriores armonizan entre sí. “Lo ingenuo es lo antiguo y lo sentimental es lo moderno. En lo ingenuo actúa el ser espontáneo, en lo moderno, la conciencia”.¹¹⁷ Así define la modernidad como añoranza de la ingenuidad olvidada, en la que nos enfrentamos a una dualidad entre el conocimiento y el sentimiento, amenazando con la imposición a lo vivo de un “mecanismo sin alma”. El artista y el hombre se ven obligados a reconciliar estas fuerzas para acceder a un ideal de unidad.

Bajo la continua amenaza de muerte, Schiller decidió dedicar su último aliento a la producción artística. Así, en 1796, comenzó a escribir el drama de *Wallenstein*. Inspirado en la Guerra de los treinta años y una de las figuras producto de esa época, Albrecht von Wallenstein, describe su influjo sobre los soldados bajo su mando como el de un “padre soldado” que los incita a enfrentarse a la muerte para ser dueños de sí mismos. Sin embargo, cada soldado es un medio para lograr el fin de Wallenstein, un fin que Schiller mantiene incierto hasta muy avanzados los acontecimientos de la obra. Esto último con la intención de otorgar al personaje la oportunidad de “afirmar su propio poder”, no a través de la conquista y dominio de otros pueblos, ni del derrocamiento del emperador, sino a partir de su “capacidad de hacer”. Aunque se vuelve indeciso porque sabe que la acción consumada es irreversible y reduce el campo de las posibilidades de acción. “Pretende ser las dos cosas a la vez, hombre de poder y hombre de posibilidades”.¹¹⁸

En 1799, Schiller se trasladó a Weimar con la intención de estar más cerca de Goethe y del mundo del teatro, ahí escribió las últimas de sus obras más importantes: *María Estuardo*, *La doncella de Orleans*, *La novia de Mesina* y *Guillermo Tell*. En la primera, aborda el juicio de María Estuardo (1542-1567), condenada a muerte bajo el cargo de preparar un ataque contra la corona inglesa. La fuerza del drama se centra en que la protagonista, cuando queda exenta de un delito del que es culpable y se le obliga a cumplir con la sentencia de un delito que no cometió, lucha para defender su inocencia, pero

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 410.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 451.

mientras más lucha, parecen más ciertas las acusaciones en su contra. Resignada a morir, arguye que si bien la sentencia fue emitida sobre la base de una falsa acusación, el castigo la exonerará del delito que sí cometió. Intenta elevar su espíritu ya no en términos políticos, sino en términos morales. No cumple con la expiación de su pecado sólo porque sea su deber moral, sino también y sobre todo, para afirmar su superioridad, incluso en la muerte, ante Isabel. “Ciertamente, ella se convertirá en un «alma bella», pero forma parte del alma bella que la sensibilidad no sea absorbida enteramente por la moralidad [y en cuanto alma bella] cuando María, con corazón creyente, se siente responsable de su destino, el espectador descubre con ello el triunfo de su libertad”.¹¹⁹

Por otro lado, en *La doncella de Orleans*, Schiller se distancia de algunos hechos narrados en los documentos históricos que inspiraron la obra para enaltecer a su protagonista (Juana de Arco) en dos ámbitos diferentes. El primer evento alterado, fue la inactividad de Juana en las batallas que ella misma lideraba, la hace poseedora de una fuerza divina desbordante que la incita a participar en el combate. Sin embargo, su impulso de humanidad le impide consumir la muerte de uno de los traidores y los inquisidores ingleses aprovechan el conflicto interno que congeló su acción para sentenciarla a morir en la hoguera. Este es otro de los momentos alterados por Schiller, pues la historia narra que así perdió la vida, mientras que en la obra, Juana es presa del ímpetu de su propio espíritu, que la impulsa a romper sus cadenas y luchar una vez más. “Juana es elevada dos veces por encima de lo usual; primero mediante una obsesión sagrada, mediante un entusiasmo desde fuera y desde arriba, y luego mediante un entusiasmo que sale de ella misma”.¹²⁰

Su siguiente composición, *La novia de Mesina*, permitió a Schiller reinterpretar en los dramas de la antigüedad el papel del coro como un testigo y también como un sujeto en el sentido de una unidad de la que salen los protagonistas que adquieren una voz propia y a la que se reintegran. Es una puesta en escena de su teoría sobre la historia universal, en la que el ejercicio de la razón lleva a los individuos a buscar su diferencia ante los demás, posibilitando la existencia de la cultura. “Los protagonistas, que actúan ante el coro, son la

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 471, 472.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 476.

disonancia viva, se desatan del coro como voces particulares, desarrollan su juego disonante, el drama de sus enredos, y se hunden de nuevo en el unísono del coro”.¹²¹

Por último, con motivo de los eventos políticos posteriores a la Revolución francesa, Schiller redactó su obra *Guillermo Tell*. En ésta, denuncia la decadencia de los supuestos de libertad y fraternidad que rigen a los franceses, sobre todo representados bajo la figura del conquistador Napoleón Bonaparte, quien sometía a los pueblos mediante la fuerza, consiguiendo un séquito que, desde el punto de vista de Schiller, carecía de libertad interior. Al personaje principal no le interesa la política y desconfía de la cultura en tanto fuerza opositora de su estado de naturaleza. “Allí [en la cultura] los hombres han perdido su libertad [...] Se han sometido al Estado porque les falta fuerza para protegerse a sí mismos [...] La naturaleza ha perdido allí mucho de su carácter amenazador, pero se ha hecho tanto más amenazador el dominio del hombre sobre el hombre”.¹²² La fuerza del “orden natural de la vida” es más poderosa que la tiranía política y por eso Guillermo Tell confía en que todos los enredos y conjuraciones fracasarán en su intento de dominio. Sin embargo, es forzado a entrar en el espacio de la historia y la cultura para defender su estado idílico natural, pero cuando retorna a la naturaleza ya no es el mismo. El punto central es, que la revolución se busque por hombres libres en su interior a los cuales les sea censurada su libertad exterior, y así luchen por recuperarla; el proceso alterará a los hombres, pero conservarán su libertad interior además de haber conquistado la exterior.

Mediante este breve recorrido por la vida y obra de Schiller, podemos evidenciar cómo ensayó en las representaciones teatrales, las consecuencias de su postura filosófica, sobre todo en términos estéticos con relación a la libertad, no sólo política sino moral. Más adelante (en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*), veremos que este ensayo tiene que ver con una idea del arte como experiencia estética basada en la apariencia, y que gracias a ésta, lo real se hace más real.

¹²¹ *Ibid.*, p. 481.

¹²² *Ibid.*, p. 492.

2.1. Belleza moral

El objetivo de este apartado es poner en claro las diferencias entre la moral kantiana y la que, tomando como punto de partida a ésta, formuló Schiller poco después. Como ya mencionamos, cuando Schiller escribió *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, en donde establece que la libertad o la apariencia de libertad es condición de posibilidad para que un objeto sea considerado como bello, extendió el campo estético del ámbito moral del hombre al de la naturaleza. Es posible la existencia de objetos bellos (o con apariencia de libertad), pues la razón práctica “presta” una voluntad a estos objetos, así parece que están determinados por sí mismos. En este sentido, el papel del artista es el de “develar” una forma que de hecho ya está en la materia, no le implanta sus ideas, descubre la forma a la que se somete “voluntariamente”. No se coacciona a los objetos del arte, porque éstos aparecen libres, y en tanto que el hombre es libre, con menor razón se debe coaccionar a los individuos, ni siquiera a favor de los intereses de la comunidad.

Recordemos que para Kant un objeto es bello porque el espectador le adjudica una vida ficticia, no hay como en Schiller, una apariencia de voluntad dentro del objeto, sino que sólo le pertenece cuando un sujeto la contempla y le impone desde fuera una finalidad (subjetiva) sin fin. Por lo que la obra de arte se rige por leyes concebidas desde el interior del artista, producto del juego de sus facultades cognitivas.

En su texto *Sobre la gracia y la dignidad*, Schiller discurre a propósito del dualismo moral de Kant, que se desprende de la subjetividad de la belleza, en el que sólo el deber es deseable y por lo tanto el querer individual tiene que subsumirse ante los intereses de la comunidad.

En efecto, sólo una sociedad fundada en la justicia puede hacernos pasar de un estado de naturaleza, es decir, regido por el instinto, a un estado legal, esto es, regido por la razón. En tal sociedad son prioritarios los intereses de la comunidad.

Los del individuo son respetados sólo en la medida en que sean compatibles con el bien de todos.¹²³

En este sentido, el texto de Schiller tiene por objetivo reconciliar los dos aspectos del hombre que se encuentran en constante conflicto: razón y sensibilidad, a través de la idea de gracia, cuyo producto es un alma bella en el hombre. Schiller retoma la alegoría de lo bello en los mitos de la antigua Grecia, en los cuales la gracia se manifiesta tanto en seres bellos como en los que no lo son, pero siempre bajo la mediación de la belleza. Afirma que para los griegos, es una “belleza en movimiento”, debido a su condición de accidente adherido a la esencia del objeto, el cual puede, a su vez, desprenderse de la gracia sin alterar su propio ser. Es objetiva porque se manifiesta realmente en el objeto, no como mera apariencia. Además, se trata de movimientos voluntarios impulsados por un sentimiento moral, no dominados únicamente por un estímulo sensual. A esta idea, se opone la de “belleza fija”, la cual constituye al sujeto en su esencia, de modo que si se llegara a suprimir, el sujeto dejaría de ser lo que es.

Así, la idea de gracia en los mitos griegos se concibe como unificadora de la naturaleza y el espíritu. De esta manera, Schiller ciñe la figura de la diosa de la belleza, en tanto obra de la naturaleza, dentro del concepto de belleza de construcción o belleza arquitectónica, pues se rige por la ley de necesidad de la misma naturaleza y en este sentido no necesita ser completada, es perfecta. La belleza en el ser humano “no es otra cosa que una hermosa representación de los fines que la naturaleza se propone con el hombre”.¹²⁴

Ahora bien, no es lo mismo hablar de belleza arquitectónica que de su perfección técnica, pues ésta se concentra en el proceso de la cadena de los fines que desemboca en un fin último, mientras que aquélla se refiere a la manera en que estos fines se presentan en el mundo fenoménico para ser percibidos por la facultad intuitiva. En este sentido, la perfección técnica apela al destino de la humanidad y aparece ante el entendimiento; al tiempo que la belleza arquitectónica se regodea en el mundo fenoménico y “como [tratar sobre el destino de la humanidad] no podría realizarse sino por medio de un concepto, no sería la sensibilidad sino el entendimiento quien juzgara de la belleza, lo cual implica

¹²³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. XIV.

¹²⁴ F. Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, p. 12.

contradicción”.¹²⁵ Como si para concebir la belleza en lo humano no fuera posible fiarnos de la sensibilidad, porque en el orden fenoménico el hombre pierde su preeminencia intelectual ante los demás seres y fenómenos sensibles.

Para Schiller sí es posible hablar sobre belleza humana sin suscitar contradicción, pues no depende de su destino moral, sino del hecho de que la naturaleza del hombre lo distingue de los demás seres también en la esfera fenoménica. Así, la perfección técnica en el entendimiento coincide con la belleza arquitectónica del mundo fenoménico. “La belleza misma, ciertamente, tiene que seguir siendo un libre efecto natural, y la idea racional que determinó la técnica de la estructura humana nunca puede darle belleza, sino sólo permitirla”.¹²⁶ Esto tampoco quiere decir que la “técnica de la estructura humana” dependa totalmente de la naturaleza, tiene su origen en ella pero se hace técnica por el entendimiento, lo que significa que en el entendimiento ya está gestada la perfección técnica que se presenta de manera natural. Es evidente, entonces, su diferencia con la belleza arquitectónica que se gesta en la naturaleza, en ella se manifiesta y sólo puede ser juzgada por la sensibilidad.

Hay una aparente independencia de la belleza ante la facultad del entendimiento y, por lo tanto ante la razón, aun cuando “es tan indudable que lo bello gusta a la razón, como es indiscutible que no se apoya en ninguna cualidad del objeto que sólo por la razón pudiera ser descubierta”.¹²⁷ A este respecto, Schiller retoma la división kantiana del juicio reflexionante entre juicio teleológico y juicio estético para justificar la relación entre belleza y racionalidad, diciendo que:

En ambos casos el fenómeno será adecuado a un concepto racional, con la sola diferencia de que en el primer caso la razón lo encuentra ya objetivamente en el fenómeno y, por decirlo así, no hace más que recibirlo del objeto, porque es preciso establecer el concepto para explicar la índole y a veces hasta la posibilidad del objeto; mientras que en el segundo caso lo dado en lo fenoménico independientemente de su concepto, la razón lo convierte, por propia iniciativa, en

¹²⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 17.

una expresión del concepto mismo, y, por consiguiente, trata lo meramente sensible como si fuera suprasensible.¹²⁸

En el primer caso se habla de objetividad y perfección y en el segundo, de subjetividad y belleza.

Así como Kant, Schiller justifica la unidad entre el espíritu y la sensorialidad mediante la participación de la belleza tanto en el mundo sensible como en el inteligible gracias al juicio estético. Sin embargo, nos dice que “en la razón misma debe radicar, pues, la causa por la cual ella enlaza una determinada idea a un determinado modo de manifestarse las cosas; y, por otra parte, en el objeto debe radicar la causa por la cual suscita exclusivamente esa idea y ninguna otra”.¹²⁹

Puesto que en la belleza arquitectónica coinciden necesidad teleológica y necesidad natural:

De la belleza arquitectónica del hombre se preocupa, pues, la naturaleza por sí sola, porque en este caso le ha sido confiada de una vez por todas por el entendimiento creador la ejecución, desde su primer comienzo, de todo lo que necesita el hombre para el cumplimiento de sus fines; así, la naturaleza no tiene que temer ninguna innovación en este su negocio orgánico.¹³⁰

Consideremos también que el ser humano es una persona, entendida en Schiller como un ser capaz de modificarse a sí mismo desde sí mismo (“principio libre en el hombre”), es decir, que puede modificarse de acuerdo a sus propios estados internos independientemente de la ley de causalidad de la naturaleza; por lo tanto, el espíritu es el que decide sobre los casos de aplicación de las leyes de la naturaleza, en otras palabras, el espíritu, en su condición de persona, impone la voluntad a la naturaleza. Además, “no sólo los instrumentos de la voluntad, sino también aquellos sobre los cuales la voluntad no manda directamente, reciben, a lo menos indirectamente, su influjo. El espíritu los determina no sólo intencionalmente cuando obra, sino también, sin proponérselo, cuando

¹²⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 22.

siente”.¹³¹ En este sentido, el espíritu somete la elección mecánica de la naturaleza a su voluntad, limitándose a actuar conforme leyes naturales.

De esta manera distinguimos entre belleza de estructura, que es la que produce la naturaleza y belleza de juego, aquella en la que interviene la voluntad en su libertad. Y en este segundo sentido es en el que se entiende la gracia. “Gracia es la belleza de la forma bajo la influencia de la libertad, la belleza de los fenómenos determinados por la persona. La belleza arquitectónica honra al Creador de la naturaleza; la gracia, a su poseedor. Aquélla es un don innato; ésta un mérito personal”.¹³²

Con la intervención de la voluntad, Schiller recupera la noción griega en la cual la gracia se manifiesta en el movimiento, y aunque también se manifiesta en sujetos inertes, esto sólo puede reflejarse en los “rasgos” que un movimiento inicial repetido constantemente produce. A su vez, la gracia implica que la “belleza de la forma” sea movida por la libertad, por lo que la responsabilidad de que la naturaleza no se subsuma a la libertad ni que la libertad se doblegue ante la naturaleza, recae en la inclinación moral del espíritu. En este sentido, la diferencia entre la belleza en general y la gracia radica en que, si bien ambas implican movimiento objetivo o subjetivo, esta última se manifiesta sólo en los movimientos relacionados a un sentimiento.

Existen dos tipos de movimientos producidos por la voluntad del sujeto, aquellos que lleva a cabo de manera predeterminada para lograr un efecto en el mundo sensible: deliberados, y aquellos que tienen su origen en una ley de necesidad pero son realizados por una sensación: simpáticos. La sensación no determina los movimientos simpáticos, éstos se configuran conforme al sentimiento moral en su libertad. En el mundo fenoménico, ambos tipos de movimiento suelen manifestarse de manera conjunta, pues el sentido moral que provoca los movimientos deliberados a través de la voluntad, también incita a los simpáticos. Explica Schiller que,

el modo como se realiza un movimiento voluntario no está determinado por su finalidad tan exactamente que no haya más de una manera de poder ejecutarlo [...]

¹³¹ *Ibid.*, p. 23.

¹³² *Ibid.*, p. 25.

Lo que ha quedado indeterminado por la voluntad o por la finalidad perseguida puede ser determinado simpáticamente por el estado afectivo de la persona y servir por tanto como expresión de ese estado.¹³³

El movimiento involuntario de tipo simpático complementa la acción de la voluntad, no se adhiere por completo a un principio de libertad, tiene su origen en éste pero se desarrolla conforme leyes naturales. “Si la gracia es, pues, una cualidad que exigimos de los movimientos voluntarios, y, por otra parte, hay que desterrar de la gracia misma todo lo voluntario, tendremos que buscarla en aquello que en los movimientos deliberados no es deliberado, pero que al mismo tiempo corresponde a una causa moral en el ánimo”.¹³⁴ En esta colaboración entre naturaleza y libertad se manifiesta la gracia.

Sólo en el ser humano encontramos gracia, pues si bien la naturaleza asigna a todos los seres vivos una finalidad, su cumplimiento lo lleva a cabo la misma naturaleza, excepto en el ser humano, a éste le otorga un fin que él mismo tiene que realizar por sus propios medios.

Ante la idea general de humanidad, en su “parte arquitectónica”, que es el fin que nos impone la naturaleza como a los demás seres de su creación, lo que vale es más bien el carácter del individuo, es decir, el reflejo de los esfuerzos invertidos para alcanzar ese fin a través del ejercicio de su libertad. Este reflejo se exterioriza en el ser humano mediante sus rasgos expresivos, a los que se oponen los rasgos mudos que sólo responden al influjo de la naturaleza, no hay un impulso moral del espíritu que los identifique como expresión del carácter.

Un espíritu vivaz consigue ejercer influjo sobre todos los movimientos corpóreos y aun logra finalmente, en forma indirecta, transformar por el poder del juego simpático hasta las sólidas formas de la naturaleza, inaccesibles a la voluntad. En hombres semejantes, todo acaba por volverse rasgo de carácter [...]En cambio, aquellos atildados pupilos de la regla (que podrá serenar los sentidos, pero nunca

¹³³ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 37.

despertar humanidad) en todas sus chatas e inexpresivas formas, no muestran otra cosa que el dedo de la naturaleza.¹³⁵

Cuando la gracia se manifiesta a través de los rasgos expresivos, participan en el hombre tanto su sentido moral como su condición fenoménica. Es decir, así como el sentimiento moral tiene su origen en la razón y la belleza reclama la injerencia de los sentidos en los efectos producidos por un impulso natural libre o en apariencia libre, la reconciliación por medio de la gracia entre los dos mundos de los cuales depende la posibilidad de la moral y la belleza, radica en el consentimiento del espíritu ante las manifestaciones libres de la sensibilidad. Justo porque “por muy severamente que la razón reclame una expresión de la moralidad, no menos inexorablemente reclaman los ojos la belleza”.¹³⁶

Aunque parece que la libertad no es posible, porque se entiende que la voluntad determina a la naturaleza en los movimientos voluntarios con el propósito de utilizarla como medio para lograr un fin moral y, los movimientos involuntarios (cuyo producto son los rasgos expresivos) se conciben sólo como expresión de la moralidad, aquí radica la importancia de la gracia como conciliadora entre ambas dimensiones, pues no se trata de anular o someter la acción libre a favor de una finalidad, sino de que el espíritu conceda a la naturaleza la ejecución de su actividad libre y que de todas maneras tienda a ese fin.

Podemos, por tanto, decir que la gracia es un favor que lo moral concede a lo sensible, así como la belleza arquitectónica puede considerarse como el consentimiento de la naturaleza a su forma técnica [...] Cuando el espíritu, manifestándose en la naturaleza sensible que depende de él, lo hace de tal manera que la naturaleza ejecuta su voluntad del modo más fiel y exterioriza sus sentimientos en la forma más expresiva, sin infringir, no obstante, los requisitos que la sensibilidad exige de los sentimientos en cuanto fenómenos, surgirá entonces aquello que se llama gracia.¹³⁷

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 42, 43.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 49-50.

La gracia se expresa a partir de una causa independiente de lo sensible, pero sólo es bella cuando armoniza con un impulso natural que la sujeta al mundo sensible. En primer lugar, señala Schiller que tanto los movimientos voluntarios como los involuntarios no son fuerzas de cohesión para la naturaleza, ésta los obedece “con belleza”; además, la naturaleza tampoco puede someter al espíritu, pues esto anularía la posibilidad de una “bella expresión moral” y con ello también la cualidad humana en el sujeto.

En segundo lugar, la relación entre razón y sensibilidad en el hombre, puede pensarse de tres maneras diferentes, de las cuales hay que elegir aquella que más convenga a la manifestación de la belleza en el mundo fenoménico: o el hombre se guía sólo por principios racionales, por lo que el espíritu somete a la naturaleza; o mantiene bajo el dominio natural su parte racional y se deja mover sólo por los impulsos que comparte con los demás animales; o, por último, lo sensible corresponde a los principios racionales sin contradicción, así ambas dimensiones en el hombre se encuentran en armonía.

La primera relación, en la que la razón somete a la naturaleza a raíz del descubrimiento en el hombre de su autonomía producida justo a partir de su libertad racional, es considerada como necesaria para salir de la segunda, pues ante el control natural hay que oponer una fuerza de resistencia mayor por parte del espíritu. En esta etapa, es impensable la posibilidad de la belleza y de la gracia (siempre que haya coacción, la gracia no tendrá lugar). En la segunda relación, la materia somete a la forma, la “aplasta”, anulando la conciencia de autonomía en el individuo y por lo tanto su libertad moral, destituyéndolo como integrante de la humanidad y sometiéndolo a una necesidad mecánica.

En la tercera, se da el equilibrio entre razón y sentimiento, en otras palabras, deber e inclinación. En este equilibrio se basa la diferencia de la propuesta moral de Schiller con la de Kant, en la cual el deber está apartado de la sensación, por lo que no se puede determinar el valor moral de una acción a partir de la manifestación sensorial de la gracia ni mucho menos con base en su belleza (porque la belleza siempre se presenta en el mundo fenoménico). Para Schiller, precisamente debido a que no se puede garantizar la correspondencia de una acción con el deber racional a partir de la gracia ni la belleza, la perfección moral consiste en la armonía efectiva entre el deber y la inclinación.

Porque el hombre no está destinado a ejecutar acciones morales aisladas, sino a ser un ente moral. Lo que le está prescrito no son virtudes, sino la virtud, y la virtud no es otra cosa que "una inclinación al deber". Por más que en sentido objetivo se opongan las acciones por inclinación a las acciones por deber, no sucede lo mismo en sentido subjetivo, y el hombre no sólo puede, sino que debe enlazar el placer al deber; debe obedecer alegremente a su razón.¹³⁸

Recordemos su obra *Don Carlos*, en la cual uno de los protagonistas (el Marqués de Poza), se justifica en la "moral revolucionaria" y utiliza a otros personajes como medios para alcanzar un fin superior, no se detiene por "el hormigueo de las «individualidades»", es capaz de sacrificar a los individuos para convertirlos en algo universal. "Schiller aborda el tema de la relación precaria entre moral y supermoral. Muestra que la intuición moral natural, la cual va ligada al hombre particular y concreto, es más fiable que los pensados principios morales, orientados hacia el todo".¹³⁹

Si tanto espiritualidad y sensibilidad vienen dadas de manera conjunta en el ser humano, es porque sólo mediante su colaboración conjunta el carácter moral queda implantado en el ámbito natural del hombre a pesar de surgir de una idea racional. Someter la sensibilidad a la razón sólo provoca que la naturaleza también luche para defender su subsistencia en el interior del hombre, en cambio, manteniendo ambas cualidades en concordancia, el carácter moral se vuelve parte de su naturaleza. "El enemigo simplemente derribado puede volver a erguirse; sólo el reconciliado queda de veras vencido".¹⁴⁰

Cabe aclarar que en *Sobre la gracia y la dignidad*, Schiller comenta el motivo de su distanciamiento del sistema kantiano, pues señala que Kant respondió a la urgencia de su época de contener los excesos de la sensibilidad y por eso dio un lugar preeminente a la razón y al deber que de ella se deduce. Lo define como "el Dracón de su época, porque consideró que no era aún digna de un Solón ni estaba en disposición de acogerlo".¹⁴¹

¹³⁸ F. Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, p. 58.

¹³⁹ R. Safranski, *op. cit.*, p. 250.

¹⁴⁰ F. Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, p. 59.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

Schiller atenúa la mano dura de la moral kantiana y, a la figura del marqués de Poza en su *Don Carlos*, contraponen el principio del alma bella. Porque, “no me predispone favorablemente el hombre tan incapaz de confiar en la voz del instinto que está obligado, en cada caso, a ajustarla al diapason del principio moral; en cambio, se le tiene en alta estima si se fía con cierta seguridad de esa voz, sin peligro de ser mal dirigido por ella”.¹⁴² El hombre que es capaz de confiar en su instinto, ha desarrollado en sí mismo el ideal de la “humanidad perfecta” a través de la concordancia entre razón y sensibilidad, y por lo tanto posee un alma bella. Con la ley moral implantada en su naturaleza, también puede actuar conforme a lo que le dicta su sensibilidad.

Igual que en Kant, las acciones no son morales, para Schiller es el carácter el que recibe esta denominación, por este motivo las acciones de un alma bella no tienen valor alguno, el hecho de ser ella lo que es vale de por sí. Sólo ella, “con una facilidad tal que parecería que obrara sólo el instinto, cumple los más penosos deberes de la humanidad, y el más heroico sacrificio que obtiene del instinto natural se presenta a nuestros ojos como un efecto voluntario precisamente de ese instinto”.¹⁴³ Asimismo, cuando actúa, se desprende de esa acción una belleza de la cual no tiene conocimiento, es decir, su expresión en lo fenoménico se da a través de la gracia. En el alma bella se reconcilian libertad y ley, materia y forma, inclinación y deber.

Así como el alma bella se devela en el mundo fenoménico por la gracia, existe también el alma sublime, cuya manifestación se da a través de la dignidad. Schiller agrega esta segunda expresión del espíritu porque un alma bella no se consigue por completo en la experiencia, hay que tender constantemente a su realización. Es importante recordar que para Kant no hay instinto (como el de los animales) en el ser humano, sin embargo, para Schiller, como hemos visto, sí lo hay. El instinto es una expresión sensible de la necesidad natural, lo que significa que todavía existe en el hombre una parte a cargo totalmente de las leyes naturales, “el más esforzado estoico siente tan agudamente el hambre y la rechaza tan vivamente como el gusano que se arrastra a sus pies”.¹⁴⁴

¹⁴² *Ibid.*, pp. 63, 64.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

La diferencia entre los animales y el ser humano radica entonces, en que éste posee una voluntad libre, la cual, sin pertenecer por entero a la facultad racional, lo lleva no sólo a considerar su instinto para satisfacer sus impulsos de manera inmediata dentro de una serie de eventos ligados necesariamente, sino que puede elegir entre obedecer a la naturaleza o someterse a leyes racionales. Es en este sentido que Schiller se refiere a la voluntad como un “concepto sublime”, incluso sin tomar en cuenta su uso moral, pero considerándola como elemento moral, la voluntad no sólo distingue al ser humano de los animales sino que lo eleva hacia lo divino. Por este motivo, la razón suele excederse y oprimir la naturaleza en el hombre, para lograr que se eleve sobre sí mismo.

Aun cuando la voluntad no pertenece del todo ni a la razón ni a la naturaleza, en el momento en que la necesidad natural intente imponerse a las leyes racionales, la voluntad en su dignidad, debe elegir siempre el cumplimiento de estas últimas. Le corresponde no ceder ante las exigencias de la naturaleza sin consultar primero a la razón por ser una facultad superior, en este sentido, debe disminuir el poder de la legislación del instinto sobre el hombre, mostrándolo como un ser autónomo y, por lo tanto, moral. El carácter es moral, pero no bello, justo porque no hay posibilidad de armonía entre la inclinación y el deber.

En estos casos, pues, no obra tampoco en forma moralmente bella porque en la belleza de la acción debe también participar necesariamente la inclinación, que aquí, por el contrario, parece en conflicto. Pero obra en forma moralmente grande, porque es grande todo aquello, y sólo aquello, que da testimonio de la superioridad de una facultad más elevada sobre la sensorial.¹⁴⁵

En la forma de obrar “moralmente grande” se manifiesta el alma sublime. Es un proceso de transformación, si aun después de lograr la armonía entre deber e inclinación (haciendo de las leyes morales parte de la naturaleza), el instinto intenta imponer la satisfacción de sus necesidades, que no corresponden con los preceptos racionales y coaccionan la libertad de la voluntad, en ese momento, la razón deja de fiarse del instinto y lo devuelve a su dominio. Así, “la dominación de los instintos por la fuerza moral es

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

libertad de espíritu, y dignidad se llama su expresión en lo fenoménico”.¹⁴⁶ La dignidad es una expresión indirecta, pues la libertad pertenece a un mundo diferente al sensible, por lo que no se puede apelar a los sentidos para representarla.

De la imposición de límites por parte de la razón a los excesos de la naturaleza, se distinguen dos tipos de movimientos provocados por el instinto, similares a los que se producen en el cuerpo cuando hay armonía (voluntarios o simpáticos): los primeros, son involuntarios porque provienen desde la sensación y la acompañan indefectiblemente; los segundos, tienen su origen en la voluntad pero son despojados de su libertad por el instinto, lo que los vuelve contingentes. De cualquier manera, ambos pueden acompañar la afección del instinto que impulsa el movimiento y presentar un todo armonioso (pues no hay ley que contravenga la del instinto).

En la manifestación de estos movimientos, la naturaleza se impone o intenta imponerse frente al espíritu. El hecho de que la voluntad defienda su libertad limitando al instinto, significa que los movimientos involuntarios no se erradicarán porque están dentro de su propio territorio, sin embargo, los movimientos contingentes se rendirán ante el contraataque de la voluntad. Esto resulta en una contradicción en los movimientos finales, pues mientras unos se rinden ante el afecto natural, los otros manifiestan la entereza del espíritu.

En su poema *Los dioses de Grecia*, vimos que Schiller habla de libertad cuando el ser humano permanece impávido frente a cualquier tipo de padecimiento. En ese mismo sentido se impone la entereza del espíritu frente al movimiento involuntario producido por el afecto natural. “De este modo la serenidad en el padecer, que es en lo que consiste realmente la dignidad, se vuelve - aunque sólo indirectamente, por un raciocinio-representación de la inteligencia en el hombre y expresión de su libertad moral”.¹⁴⁷ “Padecer” se refiere no sólo al dolor, sino a todas las afecciones que se puedan producir en la sensibilidad y que intenten imponer su satisfacción inmediata por la voluntad, ignorando a la razón. Se trata incluso de impedir el dominio de las afecciones que producen placer.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

En la dignidad, pues, el espíritu se conduce frente al cuerpo como soberano, porque tiene que afirmar su autonomía contra el instinto imperioso que, prescindiendo de él, obra directamente y trata de sustraerse a su yugo. En la gracia, por el contrario, rige con liberalidad, porque aquí es él quien pone en acción a la naturaleza y no encuentra resistencia alguna que vencer. Pero sólo la obediencia merece suavidad, sólo la resistencia puede justificar el rigor [...] De ahí que la dignidad se exija y demuestre más bien en el padecer y la gracia más bien en la conducta; pues sólo en el padecer puede manifestarse la libertad de ánimo y sólo en el obrar la libertad del cuerpo.¹⁴⁸

Todo depende del desenvolvimiento del instinto, cuando se adhiere a los principios del espíritu, éste concede apariencia de libre albedrío a la naturaleza, pues la acción es inspirada por el espíritu, ejecutada por la voluntad y reafirmada por la naturaleza (que parece voluntaria). En cambio, cuando la naturaleza intenta salirle al paso al espíritu, la voluntad la detiene afirmando su autonomía a través de la dignidad como “serenidad en el padecer”.

En la idea moral de virtud, viene dada la dignidad, pues aquella implica también el dominio de los instintos. En este sentido, aunque el ideal de “perfecta humanidad” consiste en la armonía entre razón y sensibilidad, éste parece desacreditado por la dignidad, pues su sola existencia delata el conflicto entre ambas dentro del sujeto y la humanidad. En el sujeto, la presencia de dicho conflicto anula el valor moral de sus acciones, porque éste es un ser moral sólo cuando obra con vistas a la realización del fin de la humanidad. Sin embargo, el conflicto es necesario en el caso de la humanidad, más aun, la humanidad exige que la lucha se lleve a cabo en el espacio fenoménico a la espera del triunfo de la moral a través de la dignidad. “El hombre debe hacer con gracia todo lo que puede llevar a cabo dentro de su humanidad, y con dignidad todo aquello para cuya ejecución debe trascender de su humanidad”.¹⁴⁹

Para entender que de hecho existe una mutua colaboración entre la gracia y la dignidad a favor del ideal de “perfecta humanidad”, cabe señalar que así como la virtud acompaña a la dignidad, la inclinación es inseparable de la gracia. Explica Schiller:

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 80, 81.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.

Cierto es que la dignidad por sí sola demuestra, dondequiera que se le encuentre, cierta limitación de los apetitos e inclinaciones. Pero que lo que consideramos dominio de sí mismo no sea más bien embotamiento de la sensibilidad (dureza), y que lo que pone freno a la explosión del afecto presente sea en realidad autónoma actividad moral y no más bien la preponderancia de otro afecto, vale decir deliberada tensión, eso sólo puede decidirlo la gracia ligada a la dignidad [...] Asimismo la gracia prueba ya de por sí cierta receptividad del sentimiento y cierta concordancia de las sensaciones. Pero que no sea flojera del espíritu lo que da tanta libertad al sentido y abre el corazón a todas las impresiones, y que sea lo moral lo que hace coincidir de tal modo las sensaciones, eso, en cambio, sólo nos lo puede garantizar la dignidad unida a la gracia.¹⁵⁰

Así, la gracia necesita de la dignidad para afirmar la autonomía del individuo en la misma medida que la dignidad necesita de la gracia para no excederse en la limitación de la sensibilidad. Es justo en la manifestación de su mutua colaboración en un individuo, que se cumple el ideal de la “perfecta humanidad”.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

2.2. Educación estética del hombre

La culminación de los esfuerzos teóricos de Schiller, enfocados en la construcción de un puente entre razón y sensibilidad, con validez objetiva y subjetiva, está plasmada en su afamado texto de 1795: *Cartas sobre la educación estética del hombre*. A continuación, me concentraré en revisarlo detenidamente, buscando un apoyo teórico para la propuesta de una educación estética como método pedagógico a favor del desarrollo de las capacidades humanas, sin mutilar alguna disposición y con base en la unión entre el ámbito moral y el sensible.

Schiller justifica su insistencia en la defensa del “arte ideal”, a pesar de las exigencias de su época de dilucidar más bien sobre asuntos morales y políticos, en la búsqueda de una “verdadera libertad política”. Diagnostica que en su tiempo sólo lo útil es digno de reconocimiento, lo que satisface las necesidades inmediatas de la sociedad es lo que tiene validez en este proceso. Por lo tanto, no se entiende cómo el arte, producto de la libertad, que tiende hacia un arte ideal, puede ofrecer algo a esta maquinaria. “Lo *útil* es el gran ídolo de la época, al que deben someterse todas las fuerzas y tributar homenaje todos los talentos. Sobre esta balanza tosca, el mérito espiritual del arte no tiene peso alguno y, privado de todo aliento, desaparece del ruidoso mercado de la época”.¹⁵¹

El movimiento de este “ruidoso mercado” es incitado por los engranajes de la política, pues parece que ahí se encuentran las respuestas sobre el “destino de la humanidad”. Sin embargo, para alcanzar la libertad política es necesario pensar primero en el arte, justo porque éste tiene su origen en la libertad. Hace falta pensar en las condiciones en que esta libertad produce al arte y, a su vez, cómo interviene en la moral y la política.

De Kant, acepta que la Naturaleza impone al hombre las mismas leyes de necesidad que a los demás seres dependientes de ella y, al mismo tiempo, éste es capaz de sustraerse de su dominio a través del ejercicio racional, emancipándose así de la tutoría natural y cambiando la necesidad física por la necesidad moral. De esta manera, no sólo se reconoce

¹⁵¹ F. Schiller, *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas; De lo sublime; Sobre lo sublime*, p. 57.

como hombre, también toma conciencia de su situación externa, en tanto miembro del Estado. Al anular el Estado de naturaleza, se cambia el hombre real por uno problemático, “arriesga la existencia de la sociedad por un ideal de sociedad meramente posible (aun cuando necesario moralmente). Priva al hombre de algo que él posee realmente y sin lo cual nada posee, señalándole a cambio de ello un bien que podría y debería poseer”.¹⁵²

En este sentido, y contra Kant, es necesario un término que posibilite el paso del Estado natural al Estado moral sin anular del todo el primero, pues mientras éste conforma lo real, el segundo se va determinando con vistas hacia la finalidad racional. Es decir, el movimiento constante y determinado del primero no puede ser eliminado por la consecución de la finalidad en el segundo, “de lo que aquí se trata es de cambiar la rueda que gira mientras está en movimiento. Hay que buscar pues, para que la sociedad [real] subsista, un apoyo que la vuelva independiente del estado natural que se quiere abolir”.¹⁵³ Esto no se puede lograr ni desde el hombre natural ni desde el moral, porque el primero busca satisfacer sólo sus instintos y el segundo, en el ejercicio de su libertad, todavía no existe y nunca aparece.

La dificultad consistiría pues en separar, del carácter físico, la arbitrariedad y, del moral, la libertad; en hacer que el primero concordase con leyes y que el segundo dependiese de impresiones; en que aquél se aleje algo más de la materia y éste se le aproxime algo más, para engendrar un tercer carácter que, emparentado con aquellos dos, abra un paso desde el imperio de las meras fuerzas hacia el de las leyes y que, sin impedir el desarrollo del carácter moral, sirva por el contrario como prenda sensible de la moralidad invisible.¹⁵⁴

Cuando el hombre moral actúa, reduce todas las posibilidades a una y se vuelve determinado, se vuelve un hombre natural. El Estado moral se alcanza, entonces, cuando la voluntad libre restringe la determinación del hombre natural a partir de un instinto moral (la moralidad vuelta naturaleza) y, desde sus propios impulsos, el hombre natural se adhiere a las leyes de este Estado. La existencia de un instinto moral es posible en el

¹⁵² *Ibid.*, p. 61.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁴ *Idem.*

momento en que la inclinación y el deber se corresponden en sus efectos dentro del “mundo de las apariencias”.

Si en la conformación del hombre natural existe de antemano la idea del hombre moral, esta idea queda representada por el Estado, en tanto conglomerado de individuos físicos. La relación entre los individuos y el Estado puede darse de dos maneras posibles, nos dice Schiller: “o bien el hombre puro somete al empírico, el Estado anula a los individuos, o bien el individuo *se vuelve* Estado, el hombre en el tiempo se ennoblece asimilándose al hombre ideal”.¹⁵⁵ El propósito de señalar estas dos posibilidades radica en que para la moralidad no es preferible una sobre otra, lo que importa es que se aplique y respete su ley; sin embargo, siempre tomando en cuenta al individuo, desde una perspectiva antropológica, humana, en la que no sólo se debe acatar la ley sino que también importa la disposición de la vida ante esa ley. El Estado debe satisfacer dos necesidades, la del género (humano) y la del individuo, dentro del individuo mismo, tiene que actuar tanto en el reino de la moral como en el mundo natural.

Igual que en la labor artística, para poder existir realmente, el Estado necesita que las partes armonicen con el todo, es decir, que los individuos lo acepten. “Puesto que el Estado representa la humanidad pura y objetiva en el pecho de sus ciudadanos tendrá que observar para con éstos la misma relación que ellos guardan consigo mismos y, además, sólo podrá respetarles su humanidad subjetiva en *aquel* mismo grado en que ella se hubiese ennoblecido volviéndose objetiva”.¹⁵⁶ Cuando el individuo está en armonía consigo mismo, el Estado sólo se vuelve un expositor de este “instinto bello”, el individuo *se vuelve* Estado.

En el individuo también puede existir un conflicto entre su naturaleza y el ideal racional ahí mismo implantado. Llamamos “salvaje” a aquel que aun depende de su instinto y sólo responde ante sus impulsos, mientras que el “bárbaro” es el que reprime sus impulsos y sólo responde al llamado de la razón. “El salvaje desprecia el arte y reconoce a

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 65.

la Naturaleza como su soberano absoluto; el bárbaro se burla de la Naturaleza y la deshonra”.¹⁵⁷

Para evitar este conflicto, Schiller nos ofrece una tercera noción del individuo, en tanto que “hombre cultivado”, respeta la libertad de la Naturaleza y sólo la sujeta en su exceso. Así, ante la multiplicidad de la Naturaleza (ya sea en el individuo o en el Estado), no debe oponérsele la de la unidad racional absoluta; para lograr un Estado moral, no es necesario someter el instinto natural a las leyes morales. No se impone una forma a la materia, pues ella ya lleva consigo la suya propia, más bien hace falta un artista capaz de extraer la forma de su naturaleza.

Schiller acomoda este horizonte conceptual a la situación política de su tiempo, principalmente hablando sobre la Revolución francesa. Los ideales revolucionarios llenaron el espíritu de los hombres con ideas sobre su emancipación racional ante un gobierno que ejercía una tutela opresora, manteniéndolos en una minoría de edad natural, sin embargo, en el furor de la lucha política externa, olvidaron su constitución interna. De este modo, sólo podían ser salvajes o bárbaros, los primeros manados de las clases bajas y los segundos de las clases “civilizadas”, burguesas. Estos últimos se jactaban de una “ilustración”, un nivel racional mayor al de las clases bajas, dedicándose más bien a la corrupción de los principios morales desde las necesidades naturales, guiados por una moral materialista, justo como lo expone en su obra *El visionario*. “Renegamos de la Naturaleza en sus legítimos dominios para sufrir su tiranía en el orden moral, y así como resistimos sus impresiones, aceptamos de ella nuestros principios”.¹⁵⁸

Sin embargo, Schiller reconoce este evento (la barbarie) como parte de un proceso mayor, en el que el resultado que se busca es la armonía entre Naturaleza y razón. Es decir, la primera etapa del hombre es su total dependencia natural; en la segunda, a partir del uso de su propia razón, niega toda intervención natural en su determinación como ser moral; al final, es capaz de regresar a la Naturaleza desde la razón.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 68.

A la descripción de la sociedad de su época, opone la imagen del ciudadano griego. En la Grecia clásica, no tenía cabida la existencia de una razón analítica que desmembrara al hombre en la búsqueda de un desarrollo eficaz de sus componentes, todo funcionaba en conjunto, en cada sujeto debía existir un impulso poético y un método lógico para acercarse a la Naturaleza, ambos igualmente válidos.

Es verdad que disgregaba la naturaleza humana y la arrojaba dispersa y engrandecida en su soberbio círculo de dioses, pero por haberla no desmembrado, sino mezclado de modos diferentes, pues en ningún dios individual estaba ausente la humanidad íntegra [...] También entre nosotros la imagen del género ha sido dispersada en los individuos de manera acrecentada, pero en fragmentos, no en mezclas diferentes, de suerte que se ha de ir preguntando de un individuo a otro para recomponer la totalidad de la especie.¹⁵⁹

En la modernidad se prefieren unas disposiciones a otras, las que no son útiles se amputan de la naturaleza del individuo dejándolo formar parte de la humanidad como género, sin contar dentro de sí con las disposiciones necesarias para ser tomado en cuenta como ser humano por sí mismo. El propósito de esta fragmentación es un progreso constante y veloz, los individuos no se entretienen con sus particularidades y más bien, por medio de la cultura, se les programa para ejercitar disposiciones específicas. Es por este motivo que consideradas en conjunto, por una parte la civilización griega y, por otra la modernidad, esta última tendrá una ventaja sobre aquella; sin embargo, en la justa hombre con hombre, el moderno fragmentado no tiene oportunidad alguna frente al griego con la humanidad dentro de sí mismo.

La cultura misma fue quien provocó esta herida a la humanidad moderna. Tan pronto como, por un lado, la experiencia acrecentada y el pensar más preciso hizo necesaria una separación más neta de las ciencias y, por otro, el mecanismo cada vez más complejo de los Estados obligó a una separación más rigurosa de los estamentos y de las ocupaciones, también el vínculo interior de la naturaleza humana se desgarró y una funesta lucha enemistó sus fuerzas armónicas.¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 71.

En la constante lucha entre razón y sensibilidad, sólo es aceptable que una someta a la otra, que se ejerciten nada más las disposiciones en el individuo correspondientes a la parte vencedora. Así, con el triunfo de la razón el sistema político se mantiene funcionando como el mecanismo de un reloj en el que las partes cumplen una función prescrita, los individuos no tienen acceso al todo como el hombre griego, se conforman según una determinación superior, ajena a su naturaleza, mientras que en el hombre griego esta determinación no le es extraña a sí mismo. “El placer ha quedado apartado del trabajo, el medio del fin, el esfuerzo de la recompensa [El hombre,] en lugar de imprimir la marca de la humanidad en su naturaleza, se vuelve un mero calco de su profesión, de su ciencia”.¹⁶¹

En la modernidad, el Estado se encarga de limitar a sus ciudadanos conforme los preceptos de la razón, los individuos no tienen derecho (ni, en la mayoría de los casos, capacidad) de intervenir en la totalidad del sistema. Es por este motivo que si se manifiestan en contra, lo hacen desde un explosivo impulso natural. De esta contraposición de fuerzas, era casi imposible que no se concibieran teorías como el empirismo o el racionalismo, en las cuales, o no se presta atención a la totalidad o se prescinde de las singularidades. Las consecuencias de estas teorías, como ya vimos, no se limitan al ámbito epistemológico, sino también al moral y al estético.

Es por ello por lo que el pensador abstracto tiene demasiado a menudo un corazón *frío*, porque descompone las impresiones que sólo como un todo conmueven el alma; el hombre de negocios tiene demasiado a menudo un corazón *estrecho*, porque su imaginación, encerrada en el círculo uniforme de su profesión, no puede dilatarse para comprender concepciones que le sean ajenas.¹⁶²

A pesar de sus consecuencias, el progreso no sería posible de otra manera que mediante el sacrificio de los individuos a favor de la humanidad, pues en la civilización griega los hombres ya no podían mejorar ni quedarse en el mismo estado, estaban obligados a continuar por el camino de la razón en su búsqueda de la verdad. “Por el solo hecho de reunir la energía íntegra de nuestro espíritu en *un* foco y de concentrar todo nuestro ser en una fuerza única, le damos alas, por así decir, a esa fuerza aislada y la

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶² *Ibid.*, p. 74.

llevamos artificialmente mucho más allá de los límites que la Naturaleza parece haberle impuesto”.¹⁶³

Sin embargo, Schiller insiste en que el engrandecimiento de la humanidad no necesariamente se logra mediante el sacrificio de la dicha y perfección de los individuos en la armonía de sus “fuerzas espirituales”. Si la cultura mecánica del entendimiento puro se ha encargado de hacernos creer esto como una verdad indiscutible, se nos ofrecerá una perspectiva desde la cual, el arte será condición de posibilidad de la restauración de la totalidad en los individuos.

La cuestión radica en dilucidar desde dónde debe comenzar esta restauración, el Estado real, en su distribución corrupta, no es una opción viable, tampoco el Estado ideal, pues su conformación depende de la nueva estructuración humana. A final de cuentas, una reforma en el Estado, depende de una reforma interna de los individuos.

Como vimos en *Sobre la gracia y la dignidad*, de lo que se trata es de limitar mediante la razón los impulsos naturales sólo cuando se exceden (“traición al todo”) y, la naturaleza, a su vez, está facultada en su propio terreno de limitar al entendimiento puro cuando intenta ejercer un gobierno despótico sobre ella (“tiranía para con el individuo”).

La oposición de estas fuerzas tiene que ver con la “autoculpable minoría de edad” que ya nos había señalado Kant. A partir de la propia razón se descubren principios y leyes universales, sin embargo, para que estos principios adquieran relevancia en la vida de los individuos, es necesario que se vuelvan parte de la naturaleza, que se implanten en ella desde su propio terreno, es decir: “debe comenzar por volverse ella misma [la verdad descubierta por la razón] una *fuerza* y crear un *impulso* que la represente en el reino de los fenómenos; pues los impulsos son las únicas fuerzas motrices en el mundo sensible”.¹⁶⁴

Ante el progreso de la razón (avances científicos y filosóficos), que ha arrancado al hombre de los brazos de la Naturaleza, el individuo es bárbaro porque pretende volverse un ente superior a ésta a partir del uso de principios racionales, aun cuando estos principios le son impuestos todavía de manera externa. No ha abandonado su condición de “menor de

¹⁶³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 80.

edad”. Así como Kant, Schiller denuncia a los hombres que no se preocupan por ejercitar su propio pensamiento y se someten a un criterio ajeno, y condena a aquellos que son conscientes de su situación y por pereza deciden ceder su voluntad a ese otro criterio.

La reconciliación entre razón y sensibilidad tiene profundas consecuencias en este sentido, pues si a pesar de los progresos alcanzados en términos del conocimiento humano y de lo humano, el hombre aún es incapaz de emanciparse, es porque la razón no ha podido implantarse como parte de su propia naturaleza. Por este motivo Schiller reclama la necesidad de una “educación del sentimiento”:

No basta pues con que las luces todas del entendimiento sean dignas de respeto sólo en la medida en que refluyan sobre el carácter; ellas parten también, en cierto modo, del carácter, porque es el corazón quien debe abrir el camino que lleva al intelecto. La educación del sentimiento es pues la necesidad más apremiante de nuestro tiempo, no sólo porque se vuelve un medio para que sea efectiva en la vida una comprensión mejor de la verdad, sino también porque promueve el mejoramiento de la inteligencia misma.¹⁶⁵

Para comenzar esta labor, Schiller apuesta por el arte bello. El arte es libre y puede mediar (igual que la ciencia) entre lo arbitrario y lo positivo de la vida humana. “El legislador político puede cercar los dominios del arte y de la ciencia; reinar en ellos, empero, no puede. Puede proscribir al amante de la verdad, pero la verdad permanece; puede humillar al artista, pero no adulterar el arte”.¹⁶⁶ Ambos, arte y ciencia, se manifiestan empíricamente en concordancia con el “espíritu de la época”, que depende de la tendencia del carácter en los individuos, puede ir desde una rigurosidad que mata el sentimiento, hasta el gobierno absoluto por parte de las inclinaciones. Sin embargo, verdad y belleza en sí mismas se elevan sobre la corrupción empírica. De acuerdo con el valor absoluto y universal otorgado tanto a la ciencia como al arte, la labor del artista consiste en buscar formas en sí mismo, independientes de su realidad empírica sin dejar de habitar esa realidad y, a su vez, determinar su época a partir de estas formas.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 83.

El artista debe prescindir de la idea de “felicidad presente” y de sus necesidades materiales y elevarse, en su dignidad, hacia principios racionales; su libertad no debe verse condicionada por la exigencia de una “vana solicitud” natural, tampoco debe dejarse llevar por una “exaltación impaciente” que busque aplicar el “rasero de lo incondicionado” sin mediación, a la materia informe. Lo que se necesita del artista es que, con una paciencia implacable, “estampe el ideal en la ilusión y en la verdad, estámpelo en los juegos de su fantasía y en la gravedad de sus actos, imprímalo por fin en todas las formas sensibles y espirituales y proyéctelo en silencio hacia el tiempo infinito”.¹⁶⁷

Si el proceso no se lleva a cabo con paciencia, es porque el individuo no se detiene a pensar en el “tiempo infinito” y más bien busca de lo absoluto resultados que le sean provechosos dentro de su temporalidad específica, se vuelve así un individuo egoísta. Sin embargo, cuando busca proyectar el contenido de su naturaleza y espíritu en este tiempo infinito, la idea del futuro desaparece manifestándose en el presente desde donde se inicia todo el movimiento. “Para una razón que carece de límites, avanzar en una dirección determinada es alcanzar ya la plenitud del fin, y el camino ha sido recorrido, tan pronto como se ingresa en él”.¹⁶⁸

Es necesario que este proceso se lleve a cabo no sólo en el entorno epocal del artista, sino también, y en primer lugar, dentro del individuo mismo. El artista tendrá que independizarse de su época para, a partir de sus propios principios racionales, determinarla conforme la idea del bien. En este sentido, debe formar su entorno material y evitar cualquier intrusión de éste en su formación como individuo; así, al intervenir en la determinación de los demás, tiene que pensarlos como lo que deberían ser y, por otro lado, actuar conforme a lo que de hecho son. Para lograrlo, la clave es el “juego”, apelar a su sentido del gusto para implantarles el ideal.

En otras palabras, a través de la belleza, la educación estética debe cumplir una doble labor dentro del mundo Moderno, a saber, liberar la naturaleza del hombre bárbaro y frenar la del salvaje. Aunque la belleza a la que se apela no es la que se da en la experiencia, pues este arte es sólo una bonita representación de las pasiones, es imposible

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 85, 86.

deducir de él la libertad, ya sea política o moral, lo que justifica la preferencia de someter lo sensible antes de caer bajo su dominio. Es justo por este motivo que el propósito en *Kallias*, era definir la objetividad de la belleza y el completo desarrollo de esta postura se encuentra en el texto que nos ocupa. Por un lado, está la visión subjetiva de la belleza que depende de la experiencia y, por otro, está la objetiva, que más bien apela a un concepto racional y es a lo que podemos llamar belleza como tal. Mediante este concepto extraemos nuestra noción sobre lo bello en la experiencia, tiene su origen y pleno sentido en las fuerzas integrantes de la naturaleza humana (razón y sensibilidad en armonía), por lo que de aquí se deduce que la belleza racional es una condición necesaria de la humanidad.

Según Schiller, el conocimiento sólo se puede fundamentar a partir de los conceptos abstractos que condicionan la realidad, por lo que es necesario un ejercicio intelectual mediante el cual se sacrifique momentáneamente la multiplicidad en la naturaleza para encontrar los principios que condicionan su ser. De esta manera encuentra que los conceptos básicos que integran la naturaleza humana son la persona y su estado, siendo la primera aquello que permanece y, el segundo, lo que cambia (cuando se trata de un ser finito). Son dos conceptos independientes uno del otro, la persona es inamovible a pesar de las alteraciones en su estado y el estado nunca es igual aunque la persona persista. “No por el hecho de pensar, de querer, de sentir, somos; no por el hecho de ser, pensamos, queremos, sentimos. Somos, porque somos; sentimos, pensamos y queremos, porque fuera de nosotros hay, además, algo diferente”.¹⁶⁹

De la permanencia de la persona se deduce el concepto de ser absoluto, aquel que se constituye a sí mismo desde sí mismo, esto es, la idea de la libertad. El fundamento del estado mutable, es el tiempo, pues como el estado no permanece, sucede entonces y esta sucesión sólo es posible en el tiempo. Mientras el tiempo comienza en el “yo permanente” (la persona), éste sólo se concibe como fenómeno por la sucesión de sus representaciones (sus estados). La persona en Schiller es como la apercepción trascendental de Kant, en tanto que recibe la materia de la experiencia y la transforma en conocimiento dentro de una sucesión temporal.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 93.

Es sólo su sensibilidad, a buen seguro, la que hace de su facultad [racional] una fuerza activa, pero es sólo su personalidad la que transforma su obrar en suyo. Así pues, para no ser meramente mundo, ha de dar forma a la materia; para no ser meramente forma, tiene que otorgarle realidad a la disposición que lleva consigo. Realiza la forma cuando crea el tiempo y opone, a lo persistente, la mudanza, a la unidad eterna de su yo, la diversidad del mundo; informa la materia, en cambio, cuando cancela otra vez el tiempo, cuando afirma la permanencia en el cambio y somete la diversidad del mundo a la unidad de su yo.¹⁷⁰

De la oposición entre las fuerzas del espíritu y la sensibilidad, que nos impide “realizar la forma” e “informar la materia”, se desprende la manifestación de dos impulsos: el sensible y el formal. El impulso sensible depende del entorno físico del hombre, por lo que se encarga de mantenerlo dentro de los confines del tiempo y de una materialidad. El tiempo debe tener un contenido que posibilite su existencia real, llamado sensación. En esta dimensión, las posibilidades se reducen siempre a un “único modo de existencia” y aquí radica la “máxima limitación” del impulso sensible, todo se reduce a un momento temporal con contenido (sensación) en el que incluso la personalidad queda anulada, pues no hay algo que permanezca. El impulso formal parte de la naturaleza racional humana, por lo que intenta siempre liberar al individuo del yugo del impulso sensible, para afirmar a la persona sobre sus estados. En su condición de necesidad absoluta y universal, nunca va a mudar de motor, aquello que lo impulsa lo impulsará por siempre, si lo hiciera, es como si anulara la línea temporal.

Los impulsos se complementan entre sí, pues el sensible produce casos que son subsumidos a leyes las cuales, a su vez, son producidas por el impulso formal. Mientras que el impulso sensible es subjetivo, válido sólo para algunos casos y no en todo momento, el impulso formal es objetivo, siempre universal y necesario. En términos epistemológicos, se trata del sentimiento y el pensamiento; en términos morales estos impulsos corresponden a la inclinación y al sentimiento moral.¹⁷¹ Así, cuando en cualquier caso

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 94, 95.

¹⁷¹ Específicamente, en esta idea del sentimiento moral de Schiller, podemos ver la fuerte influencia de Kant y su imperativo categórico, pues “cuando el sentimiento moral dice: *esto debe ser*, entonces decide por toda la eternidad; cuando tu confiesas la verdad, porque es la verdad, y practicas la justicia, porque es la justicia,

interviene el impulso formal, el instante temporal y pleno de sensaciones se eleva hacia una “unidad ideal” que incluye en sí misma todos los casos, en otras palabras, incluye a todo el género humano. “Al realizar esta operación ya no nos encontramos en el tiempo, sino que el tiempo está en nosotros con su entera sucesión infinita. No somos ya individuos, sino especie; el juicio de todos los espíritus ha sido expresado por el nuestro, nuestro acto encarna la elección de todos los corazones”.¹⁷²

Ante la aparentemente insondable oposición de estos impulsos, Schiller observa que en realidad pueden coexistir de manera pacífica, siempre y cuando no invadan sus respectivos campos de acción: “El impulso sensible reclama mudanza, por cierto, pero no que ella se extienda sobre la persona y su ámbito ni que esa mudanza sea un cambio de principios. El impulso formal reclama unidad y permanencia, pero no pretende que, con la persona, quede fijo también el estado, ni que, en la sensación, haya identidad”.¹⁷³

Se puede evitar el conflicto si cada impulso respeta sus límites, es así como tiene pertinencia la cultura, pues se encarga de vigilar que esto se cumpla. Además, la educación es de gran importancia dentro de este planteamiento; como vemos, se trata de una educación doble: de razón y de sensibilidad. En la Modernidad se prestó mayor atención a la educación de la razón, resultando en la formación de bárbaros. Por este motivo, Schiller se enfoca más en la educación de la sensibilidad, aunque ambas son igual de importantes.

El objetivo de este tipo de educación es, por un lado, ejercitar en el hombre la percepción de la mayor cantidad de fenómenos posible desde su sensibilidad y, de esta manera, abarcar una parcela grande del mundo que, a su vez, estará en relación proporcional con las capacidades que desarrolle dentro de éste; por otra parte, esta educación debe buscar, a través de la reafirmación de la personalidad en la libertad de la razón, comprender el mundo en el que desarrolla sus capacidades. Al final, la cultura deberá propiciar la interacción sensible con el mundo y, de esta manera, hacer del sentimiento una facultad pasiva; además, afirmar la independencia de lo formal frente a lo

entonces has convertido un caso individual en ley para todos los casos, has tratado un instante de tu vida como si fuera la eternidad. (F. Schiller, *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 98.)

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 99.

sensible y que la razón se manifieste como una facultad activa. “Dondequiera se reúnan ambas aptitudes, allí el hombre asociará a la suprema plenitud de existencia, la autonomía y la libertad supremas, y, en lugar de perderse en el mundo, lo absorberá antes bien en sí mismo, con toda la infinidad de sus fenómenos, y lo subordinará a la unidad de su razón”.¹⁷⁴

Cabe señalar que si la persona se elimina, los estados caen con ella, pues si el hombre deja de ser él mismo sus contenidos ya no son suyos; al mismo tiempo, cuando la persona intenta eliminar su parte sensible, el sujeto se vuelve objeto, es decir, la persona se vuelve mundo, con lo cual queda anulada su autonomía y la persona misma se convierte en una “forma que no tiene forma”. En este sentido, el abuso de una de las facultades sobre su contraparte anula la existencia del hombre, es decir, si no hay algo que lo defina como lo que él es, ni algo que lo distinga del resto, entonces es nada. Schiller resume: “sólo en la medida en que el hombre es autónomo hay realidad fuera de él y es receptivo; sólo en cuanto es receptivo hay realidad en él y es una fuerza pensante”.¹⁷⁵

Ahora bien, no sólo se trata de limitar los impulsos para que permanezcan en sus respectivos escenarios, también es necesaria una cierta “distensión”; la del impulso sensible, está a cargo de la persona en el ejercicio de su libertad, pues interfiere en el dominio de las impresiones por parte de los sentidos; mientras que por la distensión del impulso formal, la sensibilidad defiende su escenario recibiendo una gran cantidad de impresiones. Así, la personalidad se desarrolla dentro de su campo impidiendo que intervenga la sensibilidad y, a su vez, la sensibilidad despliega sus energías mientras vigila que la personalidad no invada su territorio.

De la reciprocidad entre estos impulsos, es decir, de su mutua limitación a favor de la eficiencia particular, así como la mutua dependencia de la actividad del otro para su plena afirmación propia, se desprende la idea de la humanidad del hombre. Es una labor de la razón tender constantemente hacia esta idea, que se caracteriza por ser infinita e inalcanzable de manera empírica, justo porque se trata de tender hacia la forma desde nuestra determinación material, a la par que se busca la forma en lo material. Si hubiera

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 102.

casos en que esto fuera realizable, el hombre podría intuir por completo la idea de su humanidad.

dado que hubiese casos en que el hombre hiciese *a la vez* esa doble experiencia, en que él tuviese al mismo tiempo la conciencia de su libertad y el sentimiento de su existencia, o donde al mismo tiempo se sintiese como materia y se conociese como espíritu, entonces, en tales casos, sólo y únicamente en ellos, tendría una intuición completa de su humanidad, y el objeto que se la proporcionase sería para él un símbolo de su *destinación cumplida* y le serviría, en consecuencia (puesto que ella es alcanzable sólo en la totalidad del tiempo), como una representación de lo infinito.¹⁷⁶

En los casos en que esta simultaneidad sea posible, radica la idea de juego de Schiller, pues de la operación conjunta de los impulsos sensible y formal nace un tercer impulso, llamado lúdico. “el impulso lúdico pues, estaría orientado a anular el tiempo *en el tiempo*, a conciliar el devenir con el ser absoluto, la mudanza con la identidad”.¹⁷⁷

En otras palabras, en el impulso lúdico se manifiestan tanto el sensible como el formal en sus respectivas constricciones del espíritu (física y moral), sin embargo, el resultado de esta constricción simultánea es la liberación del hombre en estos dos ámbitos, pues anula la contingencia. Así como en el impulso sensible sólo se coacciona la parte física del hombre, por lo que la moral se “abandona” a la contingencia, de igual manera, en el impulso formal, la coacción sólo se aplica a lo moral y lo físico se vuelve contingente. Como en cada impulso, ya sea lo moral o lo físico se vuelven contingentes, lo es también la coincidencia entre felicidad y perfección; sin embargo, cuando el impulso lúdico anula esta contingencia, la relación entre felicidad y perfección deja de ser fortuita.

Enunciando en conceptos universales los objetos de estos tres impulsos, el del sensible es la vida, en tanto se refiere a todo lo material y sensible; del formal es la forma, pues se refiere a la determinación de todas las cosas a partir de leyes suprasensibles; y el del impulso lúdico es la forma viviente, en otras palabras, la belleza como tal, pues se trata de las propiedades “estéticas” de los fenómenos.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 104.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 105.

La razón dicta la necesidad del impulso lúdico como resultado de la comunidad entre el sensible y el formal, porque sólo así es posible la idea de la perfección de la humanidad, por lo que exige también la existencia de la belleza. En la experiencia de lo bello sucede que el ánimo del espectador no está ni sometido a la ley formal ni a la necesidad natural, en su afectación, percibe de manera inmediata la concordancia entre “verdad material” y “verdad formal”, por lo que se anula toda posibilidad de coacción de cualquier frente.

Así como Schiller especificó que no se trata de la belleza empírica, sino del ideal de belleza, en ese mismo sentido habla también del “ideal del impulso lúdico”. En resumen y “para decirlo de una vez por todas, el hombre juega sólo cuando es hombre en la acepción cabal de la palabra, y *sólo cuando juega es plenamente hombre*”.¹⁷⁸ Las consecuencias de esta afirmación son tanto estéticas como éticas y tienen que ver con las ideas de deber y destino.

El ideal de perfección de la humanidad, como lo decía Kant, no es algo que se pueda alcanzar como tal en la realidad finita. Recordemos que existen dos tipos de belleza: la ideal y la real, y que sólo en la primera se puede dar el equilibrio y la belleza volverse una e indivisible; en la belleza real, por el contrario, no puede haber armonía entre el impulso sensible y el formal, éstos no pueden coexistir debido a las limitaciones físicas. En este sentido, la posibilidad de la belleza real no es la armonía de los impulsos sino su oscilación, un movimiento constante en el que de momentos predomine uno y después el otro. A partir de este movimiento oscilatorio la armonía del ideal se pierde en la realidad o por exceso o por defecto, produciendo dos tipos de belleza, una relajante y otra enérgica.

De la manifestación de la belleza ideal en el mundo real a partir de su división, se desprende también el hecho de que el hombre se conciba como reflexivo y activo, pues mientras piensa, puede comprender las ideas de virtud, verdad y felicidad, sin embargo, en la práctica, sólo puede “ejercitar virtudes”, “captar verdades” y “disfrutar días felices”. Sólo a partir de la educación se puede llevar al hombre de lo particular a lo ideal, de la actividad a la reflexión.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 110.

Tanto de la belleza relajante como de la belleza enérgica se puede esperar que lleven al hombre a caer ya sea en una ligereza o en una rigidez de ánimo, respectivamente. Ésta última belleza, tensa al hombre tanto moral como físicamente desde la sensibilidad o la racionalidad, de modo que junto con las disposiciones de una de estas facultades que invadan el campo contrario, también se someten aquellas que deben subsistir dentro de su propio territorio en nombre de la humanidad. Por otro lado, la belleza relajante, en la distensión tanto física como moral del ánimo, lleva a la pérdida o de la fuerza del carácter o de la fuerza de las pasiones. De este modo, en la esfera de la realidad es necesario el movimiento oscilatorio entre estas dos bellezas.

Dado que en la experiencia la belleza no es, ni puede ser, una y única, se justifica su doble manifestación en la realidad, de esta manera corresponde a la oposición dentro de la naturaleza humana entre razón y sensibilidad. Cuando el hombre está constreñido por la razón o por la sensibilidad, se dice que está en tensión y es acompañado por la belleza enérgica; cuando alguna de estas dos potencias detiene su desarrollo particular, se dice que está en distensión y prevalece la belleza relajante. En este sentido, para dar cuenta de la unidad de la belleza ideal y, al mismo tiempo, del hombre ideal (ser humano ideal), la labor de Schiller continúa por el camino de las bellezas particulares en su mutua colaboración. El propósito es, entonces, que la belleza enérgica actúe en el hombre distendido y la relajante en el tenso.

Cuando el hombre está en tensión por la sensibilidad, significa que las leyes del espíritu no se imponen y, en este sentido, lo han puesto en libertad; cuando tensa la forma, la materia es la que lo ha liberado. Así, la belleza relajante tiene una doble función, en el primer caso, al ser una “forma apacible”, debe afinar la materia para que sea capaz de aceptar la forma; en el segundo, en su condición de “imagen viviente”, tiene la tarea de implementar la sensibilidad en el espíritu y reducir tanto los conceptos como las leyes, a intuiciones y sentimientos. Sin embargo, en la realidad, los medios que la Naturaleza provee a la belleza relajante como forma apacible, así como los que suministra la cultura a la belleza como imagen viviente, no son los que elegiría libremente, por lo que: “conservará en ambos casos la impronta de su origen y, en el primero, se extraviará por la

mayor parte en la vida material; en el segundo, en cambio, en la forma simplemente abstracta”.¹⁷⁹

A pesar de los obstáculos empíricos puestos a la belleza relajante, la tensión en el hombre sólo se resuelve por ella, es la única que vuelve los sentidos a la forma y el espíritu a la materia. No es un agente mediador, conecta entre sí la materia y la forma sin intentar salvar la distancia infinita que los separa.

Materia y forma aparecen como conceptos contrarios, por lo que es una labor casi imposible la que se adjudica a la belleza de vincularlos, manteniendo al mismo tiempo sus diferencias y anulando la oposición. La labor es doble, de un lado es necesario tener siempre presente la separación entre estos dos estados para no “mezclar” sino “unificar”; de otro, inhabilitarlos para cancelar, a su vez, su discordancia y lograr que de su desaparición surja un tercero que los contenga a ambos, “unificando” en lugar de “aislar”.

Quienes para definir la belleza olvidan separar en ella materia y forma, se guían por el sentimiento sin poder acceder al concepto; mientras que los que se guían por la rigurosidad del entendimiento, no pueden concebir siquiera una idea de belleza, pues no tienen acceso más que a las partes y ésta sólo se puede percibir como la unidad de la materia y la forma. Esto se debe a que la capacidad intelectual del ser humano no alcanza para abarcar la infinitud de la naturaleza y mucho menos puede reducirla a las leyes del entendimiento, así la libertad de la belleza está a salvo de la segmentación conceptual (porque ni siquiera da cuenta de ella) y, a su vez, los conceptos pueden expresarse con precisión aún en la unidad de su objeto. En este sentido, la libertad se da en la concordia de leyes, no como un capricho; y de la unidad de la belleza no se excluyen las partes que la integran, éstas existen desvanecidas en su infinitud.

Los primeros temen invalidar la belleza *dinámicamente*, esto es, como fuerza eficiente, si es que deben separar lo que en el sentimiento está por cierto unido; los otros temen invalidar la belleza *lógicamente*, esto, como concepto, si es que deben reunir lo que en el entendimiento está por cierto separado. Aquéllos quieren pensar la belleza tal como ella actúa; éstos quieren hacer que actúe tal como es pensada [...]

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 117.

Aquéllos, empero, no se hacen cargo de que la libertad, en la que muy justamente ponen la esencia de la belleza, no es anarquía, sino armonía de leyes; no es capricho, sino máxima necesidad interior; éstos otros no se hacen cargo de que la precisión, que con igual justicia reclaman de la belleza, consiste no en la *exclusión de ciertas realidades*, sino en la *inclusión absoluta de todas*, y de que la belleza no es, por tanto, limitación, sino infinitud.¹⁸⁰

El hombre tiene una facultad para ser determinado y otra mediante la cual recibe la determinación efectiva, ante ambas se enfrenta o de manera pasiva o bien de manera activa. La primera se refiere a una disposición ilimitada que ofrece posibilidades infinitas de determinación, es decir, una infinitud vacía, pues aún no realiza alguna de las posibilidades. En la segunda, debido a que sólo una de las determinaciones posibles puede volverse real, se anula la infinitud y se adjudica un contenido.

Lo que nos lleva de la disposición para la determinación hacia la determinación efectiva es el pensamiento, la realidad surge gracias a que de la afectación sensible éste excluye las posibilidades infinitas para la determinación al elegir sólo una, la realidad surge sólo cuando se anula la infinitud. En este sentido, deben existir ideas absolutas que condicionen la existencia de sus manifestaciones reales.¹⁸¹ De esta manera, tenemos acceso a una totalidad infinita de posibilidades gracias al pensamiento, que lo hace real mediante su limitación y, a su vez, la totalidad se justifica como condición de posibilidad de las partes, pues los límites se imponen sólo a lo ilimitado.

Estas cualidades del pensamiento ayudan a explicar cómo es que lo bello tiende un puente entre la razón y la sensibilidad, sin intentar salvar su abismo infinito. El pensamiento se vuelve la acción de una facultad que surge a partir de la unificación de los contrarios, pues su posibilidad se da a partir de la experiencia sensible y, al mismo tiempo, es independiente de ella, a lo sensible opone su autonomía como manifestación de las potencias intelectuales bajo el gobierno de leyes propias.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 119, 120.

¹⁸¹ Schiller toma las categorías kantianas del espacio y el tiempo, pues sin el espacio como concepto absoluto no se puede concebir un lugar particular, y sin el “tiempo eterno”, es imposible concebir un instante específico.

Pareciera que esta facultad autónoma que se rige por la acción inmediata del pensamiento, en la medida que del exterior sólo recibe la materia, si se ve privado de ésta, la acción se detiene. Sin embargo, la materia no puede interferir de esa manera en la “libertad del ánimo” que proporciona el pensamiento; se trata más bien, que desde el ejercicio mismo de esa libertad, el ánimo renuncia a la formación de la materia. De este modo, afirmamos que sólo mediante la limitación de lo ilimitado por el pensamiento, el espíritu finito puede acceder a la infinitud. “El espíritu finito es el que no se vuelve activo sino por la pasividad, que no alcanza lo absoluto, sino mediante límites, que no actúa ni da forma sino en la medida en que recibe una materia”.¹⁸² En este espíritu van de la mano el impulso formal con el sensible, pues para que aquel sea posible, necesita de éste.

La experiencia es posible, gracias a la oposición entre el impulso formal y el sensible en el espíritu finito, pero también, a la unidad absoluta de estos impulsos en el espíritu mismo, infinito. Este último, no es ni materia ni forma, contiene en sí ambos impulsos que pueden desarrollarse y tender hacia sus respectivos objetos, por demás, contradictorios entre sí. De esta manera, en el espíritu se anulan mutuamente estos impulsos y se afirma la libertad de la voluntad. En este sentido, la voluntad es un poder de acción real frente a los dos impulsos que se contraponen en el espíritu. “No hay en el hombre más poder que su voluntad, y sólo aquello que anula al hombre, la muerte, la pérdida de la conciencia, puede anular la libertad interior”.¹⁸³

El impulso sensible determina el estado y el formal la personalidad, de este modo, así como la determinación sensible es exterior a nosotros y, por lo tanto, independiente de la voluntad; la determinación formal, que tiene ocasión a partir de la percepción sensible y en su oposición recíproca, se da de manera interna, pero sólo en la medida en que existe la conciencia de sí y únicamente a partir de esta conciencia es posible el ejercicio de la voluntad libre.

De la “unidad inmutable” de la conciencia de sí en el hombre, tienen cabida las leyes que deben guiarlo epistemológica y moralmente. Su origen radica en la relación del espíritu finito con la necesidad sensible, pues desde ahí está dada ya al mismo tiempo la

¹⁸² F. Schiller, *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 123.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 124.

conciencia de sí, independiente de la voluntad. “El impulso sensible despierta con la experiencia de la vida (con el comienzo del individuo), el racional, con la experiencia de la ley (con el comienzo de la personalidad), y sólo entonces, una vez que ambos han llegado a la existencia, está edificada su humanidad”.¹⁸⁴ A la continuación de la obra de la Naturaleza, el hombre opone la de la razón, despertando sus impulsos formal y sensible de manera simultánea y, en este contraste, se anulan tanto la coerción material como la formal, dando lugar a la libertad.

Una libertad de este tipo resulta de la Naturaleza como fuerza exterior al hombre, porque promueve la oposición de los impulsos y su posterior anulación. “Aquel poder de la sensación ha de ser, pues, aniquilado, antes de que la ley pueda ser entronizada en su lugar. No basta, pues, con que algo, que no existía todavía, comience a existir; primero tiene que dejar de existir algo que ya existía”.¹⁸⁵ El problema es que como el hombre se desenvuelve en el mundo material, no le es posible prescindir de su determinación sensible, y al mismo tiempo, tiene que anularla para recibir la disposición ilimitada. El paso de una a la otra se da a partir de un “temple intermedio, donde la sensibilidad y la razón están activas al mismo tiempo, pero donde precisamente por ello anulan de manera recíproca su poder determinante y, de una oposición, hacen surgir una negación”.¹⁸⁶ El producto de esta negación es el estado estético.

Sobre la pasividad o actividad de la disposición en el hombre para ser determinado y de su determinación efectiva: se dice que es determinable pasiva o activamente cuando es de hecho indeterminado o cuando está determinado de manera ilimitada, en el primer caso aún no se le adjudica realidad alguna, mientras que en el segundo, tiene en sí mismo toda la realidad, en este sentido es una “disposición para la determinación estética”. Por otra parte, se habla de determinación real pasiva o activa cuando se le impone una limitación o cuando él mismo se limita en el ejercicio de una facultad dominante; el primer caso se refiere al sentir y el segundo al pensar. “El pensamiento es, pues, en lo que concierne a la determinación, lo que la constitución estética en lo que concierne a la disposición para ser

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 127.

determinado; aquél es una limitación que procede de una fuerza interior infinita; ésta es una negación que procede de una plenitud interior infinita”.¹⁸⁷ En este sentido, así como la sensibilidad y el pensamiento se corresponden sólo porque ambos son determinación efectiva estando, por lo demás, separados infinitamente; la mera indeterminación y la indeterminación estética comparten la disposición para la determinación, pero aparte de eso, su gran diferencia es que mientras la primera es nada, la segunda es todo, en tanto que contiene en sí misma toda la realidad. Por este motivo, la indeterminación como tal se califica como una infinitud vacía, mientras que la indeterminación estética es más bien una infinitud plena.

En el estado estético el hombre no está determinado, por lo que no alberga una utilidad lógica ni moral, en otras palabras, “la belleza no alumbra, en verdad, resultado alguno, ni para el entendimiento ni para la voluntad; no realiza ningún fin particular, ni intelectual ni moral; no encuentra ni una sola verdad; no nos ayuda a cumplir un solo deber y es, para decirlo en pocas palabras, igualmente incapaz de afianzar el carácter y de iluminar el intelecto”.¹⁸⁸ A través de la cultura estética se libera al hombre de las cadenas de la determinación tanto natural como racional y, al mismo tiempo, se le ofrece un espectro infinito de determinaciones para que él mismo conforme su propia naturaleza. A esto nos referimos cuando afirmamos que se le da el don de la humanidad y en este sentido, es un estado de suprema realidad. Todas las disposiciones humanas están en igualdad de condiciones dentro del estado estético, no se prefieren unas sobre otras porque en él están en potencia, todas a la vez.

El espíritu se vuelve blando y pasivo cuando nos deleitamos sólo en las impresiones sensibles; se vuelve rígido a la par que autónomo cuando se somete al gobierno de las ideas abstractas. En ambos casos, es incapaz de sobrellevar por mucho tiempo ese tipo de limitación, pues siempre reclamará para la materia forma y para la forma materia. En la suprema realidad del estado estético, el espíritu no se somete a alguna porque tiene dentro de sí las potencias tanto activas como pasivas sin preferir unas sobre otras y, de esta

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 129.

manera, puede ser serio y jugar, pasar de lo estático al movimiento, así como pensar y también confiar en sus intuiciones.

De la educación estética se desprende que las obras de arte tienen que acercarnos lo más posible a este estado de libertad para ser consideradas como tal, no pueden alimentar capacidades específicas en el ser humano porque eso anularía su indeterminación en la plenitud de contenido. “La perfección del estilo muéstrase, en cada arte, en que sabe apartar sus limitaciones específicas sin cancelar por ello sus perfecciones específicas, y en que, por un sabio empleo de lo característico de cada arte, le imprime un carácter más universal”.¹⁸⁹

Para actuar sobre el hombre como totalidad y no sobre sus potencias particulares, en la obra de arte debe actuar la forma y no el contenido, pues éste, al estar inmerso en la materialidad, no deja de llevarnos por caminos determinados. El artista debe aniquilar la materia para lograr que el espectador se sienta atraído por la obra de manera inmediata, es decir, que desde la materialidad quede atrapado por la forma que se manifiesta en ella. Pero de esta atracción, el ánimo del espectador debe afirmar su libertad pues la experiencia de la obra no puede apelar a pasión alguna, por lo que la labor del artista consiste en que una materia fútil se pueda tratar como algo serio y que se pueda jugar con lo serio.

El hombre entonces, sólo puede pasar del estado sensible al racional por el estado estético, porque si anulara toda su determinación sensible para recibir la forma sería una infinitud vacía, carecería de materia a la cual aplicar la forma, sería una mera indeterminación; mientras que en el estado estético anula esta determinación al tiempo que conserva su realidad, se vuelve una infinitud plena, y en esta plenitud se encuentran todas sus potencias, tanto pasivas como activas. “En este punto cesa toda ayuda foránea, y así, la forma lógica pura, el concepto, ha de hablar de manera inmediata al entendimiento; la forma moral pura, la ley, de manera inmediata a la voluntad”.¹⁹⁰

La verdad y la moral no se perciben por los sentidos, es necesario el paso del estado sensible al racional porque la determinación del hombre físico le impide realizar el

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 135.

ejercicio libre del pensamiento, el cual en tanto estado interno, permite el acceso a estos dos principios. La indeterminación estética anula la determinación física y abre el espectro de posibilidades de libre determinación desde sí mismo, de manera interna, a partir del pensamiento de leyes abstractas, al tiempo que conserva en potencia sus capacidades pasivas, materiales. “Mediante el temple estético del ánimo se inicia, pues, la actividad espontánea de la razón, ya en el campo de la sensibilidad; el poder de lo sensible queda quebrantado ya dentro de sus propios límites y el hombre físico se ve ennoblecido de tal modo, que el espiritual entonces ya sólo necesita desenvolverse a partir de él según las leyes de la libertad”.¹⁹¹ De su determinación racional, el hombre puede actuar y emitir juicios conforme reglas de validez universal. En su estado estético, puede fácilmente acceder a los principios formales desde la particularidad de su experiencia física. Para desarrollar el estado moral en el hombre, la tarea de la cultura consiste en formarlo estéticamente y, así pueda anular su determinación sensible, favoreciendo el acceso de su voluntad a la forma moral pura.

Si el hombre ha de poseer en cada caso particular la facultad de hacer que su juicio y su voluntad sean un juicio propio de la especie, si ha de poder hallar el modo de pasar de toda existencia limitada a una infinita, si ha de poder emprender el vuelo desde todo estado de dependencia hacia la autonomía y la libertad, entonces se ha de procurar que en ningún momento sea mero individuo y sirva sólo a la ley natural. Si ha de ser capaz y ha de estar pronto para ascender desde el estrecho círculo de los fines naturales al de los racionales, entonces tiene que haberse ejercitado para éstos *ya dentro de los primeros*, y haber realizado ya su destinación física con una cierta libertad espiritual, esto es, según leyes propias de la belleza.¹⁹²

La concordancia entre las prescripciones de la Naturaleza y la razón en el hombre es posible porque la primera se refiere al contenido y la segunda a la forma. El destino moral del hombre le exige una moralidad pura, mientras que el destino físico no pone reparos a este respecto, el hombre puede cumplir el fin desde la mera sensibilidad o la racionalidad absoluta, la Naturaleza lo deja a su libre albedrío. En la defensa de su humanidad, el hombre tiene que recorrer el camino de las sensaciones y los impulsos hacia

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 136, 137.

los principios lógicos y morales a través del estado estético, asimismo, para alcanzar su felicidad, a la formalidad se le ha de imponer el impulso de juego de este estado.

La limitación del impulso sensible por el formal, se lleva a cabo en el campo material para no invadir el de la libertad, es decir, desde la vida física el hombre somete sus inclinaciones al gobierno de su voluntad, “ha de aprender a desear *de modo más noble*, para no verse precisado *a querer de manera sublime*”.¹⁹³ En el “querer de manera sublime” se pierde la belleza de la acción y la gracia de los movimientos que se manifiesta mediante una personalidad “noble”, en esta última hay libertad y belleza porque no se ciñe sólo a los principios puros, sino que se mantienen en concordancia con la realidad física.

De esta manera, el desarrollo del hombre para el cumplimiento de su destino, se lleva a cabo a través de tres momentos sin duración específica y que se refieren tanto al individuo como a la especie, a saber, el físico, el estético y el moral. En el primer estado, el hombre se encuentra sometido a las fuerzas naturales, es “siempre uniforme en sus fines, siempre cambiante en sus juicios; egoísta, sin ser él mismo; desatado, sin ser libre; esclavo, sin servir a una regla”.¹⁹⁴ El mundo lo determina a él porque no lo concibe como su objeto; lucha por su sobrevivencia física, todo lo que no se la proporcione ni la haga peligrar, no es relevante. La realidad se le presenta fragmentada, sólo percibe las partes sin su dependencia del todo, por lo que no puede dar cuenta de la necesidad que hay en él, ni de aquella que se da fuera de él. Se dice de este hombre físico, que es inculto.

Cuando el impulso racional se manifiesta en el hombre por medio de la necesidad de una totalidad a la cual subsumir sus impresiones particulares, lo aleja del mundo físico para hacerlo partícipe de una dimensión ideal en la que se encuentran los principios sobre los que descansan de manera universal, todas las tendencias particulares. Pero mientras, inmerso en el mundo sensible, el hombre intenta satisfacer su necesidad de lo absoluto, no se elevará hacia lo universal, sólo adjudicará propiedades ilimitadas a la materia, haciéndose esclavo del mundo sensible.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 139.

En medio de su animalidad lo sorprende el impulso hacia lo absoluto; y puesto que en ese estado de apatía todas sus aspiraciones apuntan simplemente a lo material y temporal y simplemente se limitan a su individuo, esa exigencia de absoluto, en lugar de hacerlo abstraer del individuo, sólo lo mueve a dilatarlo de manera ilimitada; y a perseguir, en lugar de una forma, una materia inagotable; en lugar de lo inmutable, una mutación que jamás tenga fin y una afirmación absoluta de su existencia temporal.¹⁹⁵

En este sentido, la razón impone sus principios de manera directa a la materia, lo que origina en el alma el cuidado y el terror. De estas características viene la construcción de “sistemas” basados en la felicidad como búsqueda de una duración ilimitada de la existencia y el bienestar material, es decir, la felicidad es la afirmación de una animalidad absoluta. A través del anhelo racional de infinitud, sólo se idealiza el presente como ilimitado.

Cuando la ley moral intenta enfrentarse al hombre inmerso aun en lo sensible, éste la rechaza como algo ajeno a su propia naturaleza, porque restringe la satisfacción de sus pasiones. Schiller nos dice que el egoísmo en el que se encuentra atrapado es lo extraño a sí mismo, mientras que la razón que dicta los principios morales es su verdadero yo. Del menosprecio de la moral dictada por la razón, el hombre busca sus principios de acción en una divinidad que le infunda temor. “Él tiene que habérselas no con un ser sagrado, sino con uno simplemente poderoso. El espíritu que lo mueve a adorar a Dios es pues el temor, que lo envilece, no la veneración que lo enaltece en su propia estima”.¹⁹⁶

Básicamente, del gobierno del impulso sensible sobre el formal, las consecuencias que se desprenden en términos epistemológicos y morales son: la ausencia de pensamiento o el error y la ausencia de voluntad o su perversión, convirtiéndolo en un animal irracional o en un animal racional, cuando en realidad el objetivo de este proceso es convertirlo en hombre. Ni la Naturaleza debe someterlo a sus determinaciones materiales, ni la razón establecer sus leyes de acuerdo a esta determinación, para que el hombre sea tal. En la mutua independencia entre Naturaleza y razón debe existir también su armonía.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 143.

El pensamiento lleva al hombre a concebir al mundo que lo rodea como un objeto y no como parte de su propia naturaleza, se aparta de él y así le es posible limitar la satisfacción de sus necesidades físicas. En la lejanía, los sentidos entran en calma y permiten al hombre avistar la sombra de la forma detrás de las manifestaciones sensibles.

Es así como el hombre pasa de esclavo a legislador de la Naturaleza y ésta, a su vez, pasa de ser un poder a ser un objeto. Ahora es él el que da forma a la materia, afirmando su libertad y autonomía, así como su dignidad porque ya tampoco es afectado por ella. La Naturaleza ya no le produce terror en tanto que no tiene poder alguno sobre él. Sin embargo, en la vida práctica, ni el pensamiento ni la imaginación son suficientes para pasar del estado de temor al de autonomía y dignidad.

Por medio del pensamiento, abandonamos por completo la esfera real en nuestra búsqueda del conocimiento de la verdad, pues requiere la abstracción absoluta de todo lo material, empero, aquello que nos permite participar del “mundo de las ideas”, al tiempo que nos mantiene en el mundo de la experiencia sensible para afirmar la humanidad en nosotros, es la belleza.

En el placer que nos brindan los conocimientos distinguimos sin esfuerzo el *tránsito* de la actividad a la pasividad, y advertimos claramente que, cuando comienza esta última, ya la primera cesó. En la satisfacción, en cambio, que nos proporciona la belleza, no cabe distinguir una sucesión semejante entre la actividad y la pasividad, y la reflexión se funde aquí tan cabalmente con el sentimiento, que creemos sentir la forma de manera inmediata.¹⁹⁷

Por el pensamiento, la belleza se convierte en objeto, nos permite percibirla de manera sensible; mientras que por la sensibilidad, la belleza es un estado de nuestro sujeto, ya que hace posible su representación. De manera simultánea, en tanto la contemplamos, es forma y, en tanto la sentimos, es vida, es decir, nos la apropiamos como acto y estado. Así, vemos que en la belleza conviven a la vez (y es necesario que así sea) la actividad y la pasividad, materia y forma y, la determinación física con la libertad moral.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 147.

Si nos limitamos a considerar la sensibilidad desde el pensamiento, de su encuentro con la verdad, puede seguir una sensación de placer, sin embargo, ésta es posterior y no se da de manera necesaria junto con aquella. De aquí se desprende la afirmación de la incompatibilidad entre pensar y sentir, pues cuando una predomina, se anula la otra; además, en esta visión reducida se justifica que la razón pura (como la de Kant) sea una ley a la que deban someterse todas las percepciones sensibles. A esta idea opone Schiller la de la unidad estética, porque como hemos visto, la belleza unifica instantáneamente lo que se excluye en el pensamiento, logrando así demostrar que tanto razón como sensibilidad son compatibles y que es posible “realizar lo infinito en la finitud”, en donde radica la idea de una “humanidad más sublime”.

Ya no es problema dar cuenta de cómo el hombre se eleva de su determinación sensible hacia lo absoluto, esto es explicado a través del estado de indeterminación estética, la cual contiene ya en potencia la verdad; sin embargo, ahora la cuestión será explicar el paso de la mera vida física hacia la realidad estética.

La libertad exterior en el hombre se da cuando prescinde de la realidad y opta por la apariencia, pues la imaginación se desprende de las necesidades físicas y puede elevarse hacia lo formal; por otro lado, también por preferir la apariencia posibilita su libertad interior, porque descubre en sí mismo una fuerza motriz independiente de lo externo que lo lleva a convertir a la materia en su objeto e independizarse de su influjo. En este sentido, del hombre no depende la realidad de las cosas, pero sí su apariencia, por eso el goce se encuentra no en la influencia del objeto sino en el obrar del hombre que le da forma.

La apariencia estética es juego, y por lo mismo, aunque aparente ser una realidad, no afecta esto a la verdad. El viaje de la realidad inmediata a la apariencia se da gracias a la Naturaleza y los sentidos con los que provee al hombre, pero sólo aquellos que lo mantienen a distancia de su objeto: la vista y el oído. En éstos, el entendimiento se abre paso para entrar en contacto con los objetos y darles forma desde sí mismo; mientras que en el tacto, por ejemplo, aún es el objeto el que violenta el espíritu, es un padecer externo. El impulso de juego se da mediante el desarrollo autónomo de estos sentidos (vista y oído), y esto es lo que posibilita la libertad estética. Además, en este impulso se inicia la actividad

artística, es decir, da pie a otro impulso, el mimético, que se alimenta de la distinción entre apariencia y realidad, por la cual el hombre es capaz de dar forma a su objeto.

El paso del estado salvaje al estético, se da, entonces, a través del juego. El juego se concentra en el “goce de la apariencia”, que se opone a la necesidad de lo real demandada por la “necesidad suma” y el “sumo entendimiento”. Ninguno de estos dos ámbitos puede acceder a la realidad que busca, el primero en su incapacidad de elevarse sobre la realidad empírica y el segundo porque no puede descender hacia ésta. En consecuencia, a la búsqueda fallida de lo real se opone el interés por la apariencia, el cual contribuye a expandir el ámbito de la naturaleza humana y a introducir al hombre en la cultura.

Lo real es algo extraño al hombre y su origen está en la Naturaleza, pero puede apropiárselo mediante la apariencia, en ella él gobierna según su libre arbitrio. “Lo que la Naturaleza separó, puede anudarlo con una libertad irrestricta tan pronto como logra pensarlo reunido del modo que fuere; y así también puede separar lo que ella vinculó, tan pronto como logra escindirlo en su entendimiento”.¹⁹⁸ La labor de la apariencia consiste en separar el ser (lo real) de la forma, expandir el ámbito de lo bello y conseguir más autonomía para la forma. Esta tarea tiene consecuencias en lo real, pues mientras extiende el reino de lo bello, también se enfrenta a la limitación del campo de la verdad; mientras separa de la apariencia lo real, también tiene que liberar a la realidad de toda apariencia.

Su actividad sólo se puede realizar por medio de la imaginación, no tiene jurisdicción en el plano teórico ni en el práctico, en la medida en que ambos exigen realidad y no apariencia. “Sólo en la medida en que es *leal* (si renuncia expresamente a toda pretensión de realidad), y sólo en la medida en que es *autónoma* (si prescinde de todo apoyo de la realidad), la apariencia es estética”.¹⁹⁹ La libertad del espíritu se anula cuando la apariencia se vuelve “falsa” o “impura”, es decir, cuando pretende ser una realidad o recurre a lo real para obtener un resultado en el espíritu. Ahora bien, un objeto real puede aparecernos bello, y sólo el juicio que se emite prescindiendo de la realidad del objeto y basado en la apariencia, puede llamarse juicio estético. Cuando se trata de un ser viviente, es posible encontrar en él apariencia estética, sin embargo, para que su contemplación no

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 152.

dependa más que de la mera apariencia, el sujeto debe tener un nivel alto de cultura estética (una sensibilidad educada).

Si en una sociedad se desarrolla una cultura estética conforme a la apariencia leal y autónoma, el ideal gobernará lo real y, así, los principios morales puros sobre la inclinación natural de satisfacer las necesidades inmediatas. Si se intentara, por el contrario, hacer pasar la apariencia por la realidad y viceversa, la incapacidad estética y la ausencia de valor moral acompañarían esta apariencia falsa e impura. Sólo la apariencia estética puede existir en el mundo moral sin poner en peligro la validez de sus preceptos.

Esta apariencia nunca invade el campo de la realidad y la verdad, debido a que el hombre inculto no es capaz siquiera de convertirla en principio universal, esto sólo es posible en la cultura, la cual tiene como deber impedir que se abuse de ella. En este sentido, tender hacia la apariencia autónoma exige un esfuerzo mayor al emprendido por una naturaleza que conserva sus fuerzas dentro de la realidad física. El proceso comienza cuando el hombre físico se sirve de la apariencia para satisfacer sus propios fines, avanza sólo a partir de la renovación total de su sensibilidad, mediante la cual puede acceder al ideal a la vez que impulsa su humanidad.

Inmerso en la Naturaleza, llega un momento en que el hombre exige más de lo que ella le proporciona para vivir en el presente, proyecta su existencia física hacia el futuro y exige de la Naturaleza una sobreabundancia de materia para prolongar su gozo; sin embargo, aun insatisfecho demanda sobreabundancia en la materia, es decir, ya piensa la forma independientemente del contenido y aumenta el alcance y nivel de su gozo. La sobreabundancia que la Naturaleza provee incluso a los seres no racionales, viene acompañada por una cierta libertad, que dependerá siempre de si hay o no sobreabundancia natural. Por este motivo, el animal trabaja para mantener las condiciones necesarias de su existencia física y evitar la carencia, y juega porque la Naturaleza lo provee de esta sobreabundancia.

Partiendo de la coacción de la penuria, o de *la seriedad física*, la Naturaleza realiza mediante la coacción de la sobreabundancia o del *juego físico*, el tránsito hacia el juego estético, y antes de que en la libertad superior de lo bello se eleve por sobre las

cadena de toda finalidad, se aproxima a esta independencia, al menos desde lejos, en el *movimiento libre* que halla en sí mismo su medio y su fin.²⁰⁰

El juego es un movimiento libre, no sólo de los miembros del cuerpo humano, sino también de la imaginación. Antes de que intervenga la forma en el juego de la fantasía, éste apenas libera al hombre de la coacción sensible externa. Cuando toma conciencia de la libertad en la sucesión de imágenes dentro de este juego, la imaginación se plantea una forma libre, convirtiendo su juego en juego estético y legando la actividad del instinto ciego al espíritu legislador. El juego ya no es azaroso porque la imaginación se somete a una unidad absoluta, en lo sensible se introduce lo infinito y la autonomía. Cabe esperar del impulso sensible una resistencia ante el impulso de juego, por lo que en un primer momento, bello será considerado sólo el objeto que estimule los sentidos e impulse la acción, ya no se trata de satisfacer necesidades, sino de concordar con leyes (aunque aún el sujeto no tenga plena conciencia de ellas).

En su libertad, el impulso lúdico, convierte lo bello en sí mismo en objetivo del hombre y su gozo se convierte en una necesidad sólo porque le produce alegría. “Lo que posee, lo que produce [...] además del servicio para el que fue hecho, ha de reflejar, al mismo tiempo, el entendimiento ingenioso que lo pensó, la mano amorosa que lo labró, el espíritu alegre y libre que lo eligió y dispuso”.²⁰¹ El hombre ya no sólo busca las cosas de su agrado sino que procura ser él mismo fuente de este goce, primero a través de sus posesiones y luego a partir de su propio ser. De manera paulatina, recibe la forma desde el exterior y luego, la interioriza, produciendo agrado estético también en su disposición corporal.

El estado estético no salva el abismo infinito entre el estado material y el formal, aun así, en su impulso creativo, construye en medio de los dos su reino, el reino del juego y la apariencia. En este reino intermedio, el hombre es libre de toda coacción (tanto material como formal).

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 156.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 158.

Si en el Estado *dinámico* de los derechos es en cuanto fuerza que el hombre se enfrenta con el hombre y limita su acción, si en el Estado *ético* de los deberes se le opondrá con la majestad de la ley y encadena su voluntad, entonces en la esfera del trato bello, en el Estado *estético*, le está permitido aparecerse sólo como forma, oponerse sólo como objeto del juego libre. *Dar libertad por medio de la libertad* es la ley fundamental de este reino.²⁰²

La posibilidad de la sociedad en el Estado dinámico se da mediante la limitación de la Naturaleza por fuerzas naturales; el Estado ético, vuelve necesaria la sociedad en términos morales, sólo sometiendo la voluntad particular a la de la colectividad; en el Estado estético, la hace real porque la comunica en el individuo. “Si es verdad que la necesidad natural fuerza al hombre a entrar en sociedad y si la razón, por su parte, le inculca principios de sociabilidad, sólo la belleza puede comunicarle un *carácter sociable*”.²⁰³ La realidad de la sociedad por medio del Estado estético, dado que no prioriza ni su sensibilidad ni su espiritualidad, más bien ambas se encuentran en armonía, hace del hombre una totalidad, no lo construye como mero fragmento. A los placeres de los sentidos y los del conocimiento se opone el gozo de lo bello, pues mientras los primeros son objeto sólo del individuo y los segundos sólo de la especie (aunque en realidad no se puede disfrutar de estos últimos, porque siempre habrá en ellos una semilla de lo individual), en el gozo de lo bello somos individuo y especie al mismo tiempo, somos representantes de la especie.

El bien sensible puede hacer dichoso sólo a *uno*, puesto que se funda sobre una apropiación, que comporta siempre una exclusión; y a éste *uno* puede hacerlo dichoso sólo parcialmente, porque su personalidad no toma parte en ello. El bien absoluto puede hacer dichoso sólo bajo condiciones cuya existencia no es posible suponer en todos los hombres; pues la verdad no es sino el premio de la abnegación, y sólo un corazón puro cree en la voluntad pura. La belleza sola hace feliz a todos los hombres y cada ser olvida sus limitaciones mientras experimenta su mágico efecto.²⁰⁴

²⁰² *Ibid.*, p. 159.

²⁰³ *Ibid.*, p. 160.

²⁰⁴ *Idem.*

En el Estado estético todos son ciudadanos y todos son libres, el entendimiento no puede someter sin más a la materia, necesita su consentimiento. El estado estético tiene que existir en todas las almas “delicadas”, y la realidad de un Estado de esta índole sólo es posible dentro de pequeños círculos sociales en los que la sencillez y la belleza guían el actuar del hombre, y en su libertad, nunca restringe la de los demás, ni antepone la gracia a la dignidad.

Capítulo 3. Educación de la sensibilidad

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la propuesta estética de Schiller, si bien retoma gran parte de la teoría kantiana, se distingue de ésta en su concepción de lo bello y cómo se inserta en el mundo real. En este sentido, podemos afirmar que las consecuencias de cada teoría se bifurcan, por un lado, llevando a Schiller a considerar una necesidad pedagógica para devolver al hombre la humanidad perdida en la fragmentación de sus capacidades, y por otro, la búsqueda del progreso humano en Kant.

En este apartado me concentraré en señalar que mientras Kant mantiene el dualismo (entre las capacidades racionales y sensibles) en el ser humano, Schiller se concentra en su conciliación. De esta manera, en ambos casos la educación es una herramienta, sin embargo, sólo mediante la educación estética el ser humano puede ser él mismo. Además, partiendo de un estudio sobre un episodio de la educación artística de los años '20 en México, intentaré mostrar que la educación de la sensibilidad no es sólo deseable sino también necesaria en épocas como la nuestra, en las que la utilidad y la razón gobiernan sobre la formación de los individuos.

Según vimos con Kant, mediante la idea de un progreso constante se persigue el fin del bien supremo, por lo que el progreso se convierte en una ley moral. Se requiere del conjunto de los hombres, de la humanidad para alcanzar el bien soberano. En la práctica, el ideal de autonomía recae en el Estado, facultado para ejercer coerción sobre los sujetos y preservar el ideal moral de progreso. En este sentido, la pertinencia de formular una propuesta pedagógica radica en que, al tiempo que la cultura cumple con la función de reemplazar la determinación natural para establecer cuáles son las disposiciones del hombre que tendrá que desarrollar en pos del fin último de la humanidad, la educación se concentra en la realización del destino de la humanidad desde la formación particular de cada individuo, enseñándoles a pensar por sí mismos. La emancipación es un proceso en el que se va transformando poco a poco de manera profunda la manera de pensar con ayuda sobre todo del uso público y privado de la razón.

Ahora bien, por otro lado, vemos que la crítica de Schiller a los preceptos modernos está plasmada no sólo en su producción filosófica sino también en obras como *El visionario* o *Don Carlos*, en las cuales, motivado por las consecuencias que trajo la Revolución francesa como emblema de la ruina del movimiento ilustrado, pensó la “capacidad de libertad” de los individuos y denunció los excesos de esta lucha por una libertad a medias (sólo política y no por la emancipación del individuo). En *Don Carlos*, muestra cómo “la moral revolucionaria traiciona en lo particular lo que pretende conseguir para la totalidad, a saber: la libertad. Por una parte exige que el hombre se convierta en su propio fin y, por otra, lo convierte en medio de sus cálculos”.²⁰⁵ Se trata de sacrificar a los individuos para conseguir el fin de la humanidad. En ambas obras, el personaje principal aparece como un sujeto emancipado conforme los preceptos ilustrados, sin embargo, su voluntad aún cede ante la influencia de otros, “porque no se conoce a sí mismo, no tiene ningún poder sobre sí y su destino. Será usado y a la postre consumido”.²⁰⁶ En otras palabras, la razón aún aparece como algo ajeno, por lo cual Schiller señala la necesidad de una educación de la sensibilidad que sirva como guía hacia la emancipación individual.²⁰⁷

De igual manera vemos cómo en *Guillermo Tell* no había cambiado su visión desde el estallido de la Revolución, en la que los hombres bajo el estandarte de la razón, luchaban a favor de una libertad externa e ignoraban que sin liberarse primero desde el interior, era imposible alcanzar la libertad política: “la libertad ha de aprenderse e interiorizarse primero por la educación estética y por el juego, para poder erigirla luego en el mundo político del exterior”.²⁰⁸ De este razonamiento, se desprendió una idea más firme de lo que ya se había planteado como la creación de una “nación cultural” (aunque no lo concluye), en la que la libertad pudiera descansar en el arte y no verse tergiversada en la política. “La cultura es

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 250.

²⁰⁶ R. Safranski, *op. cit.*, p. 245.

²⁰⁷ Recordemos la influencia del Sturm und Drang, movimiento en el cual la afirmación de “los derechos de un individualismo sin ataduras ni trabas, y, en oposición a la hipócrita compostura de la época, daba rienda suelta a los libres impulsos que surgían de lo profundo de cada individuo”, y que además ofreció una nueva perspectiva a la del movimiento Ilustrado impulsado como filosofía política por Federico II de Prusia, pues cada vez perdía su energía inicial tornándose una “perezosa aceptación de un despotismo sabio.” (Abbagnano, *Pedagogía*, p. 300).

²⁰⁸ R. Safranski, *op. cit.*, p. 487.

más sostenible que el poder político, el cual se gana rápidamente y se echa a perder con mayor rapidez”.²⁰⁹

Dicho proyecto de una nación cultural se vio reforzado a través de su amistad con Goethe, a quien tampoco le simpatizaba la brusquedad de este movimiento político,

era terrible para él [Goethe] la idea de que a partir de ese momento las masas hubiesen podido entrar irrevocablemente en el escenario de la historia. Pero ¿no es eso deseable?, ¿no es eso inherente a la emancipación, a la cacareada frase de la Ilustración: «Salida de la culpable minoría de edad»? Sin duda, sería deseable que con las masas llegara también al poder la mayoría de edad política. Pero no es así. Los que conducen y seducen a las masas son los demagogos, los doctrinarios y los dogmáticos, los «hombres de la Revolución», tal como los llama Goethe despectivamente [...] Donde la Revolución no cortó las cabezas, su poder fue suficiente para confundirlas.²¹⁰

Precisamente por este motivo Schiller y Goethe fueron un antecedente importante del movimiento romántico, así como en *Guillermo Tell*, “los románticos querían destruir el estado de las cosas impuesto por los franceses, pero no para regresar al esquema inmediatamente anterior, sino a un pasado lejano, místico y oscuro, de grandezas teutonas, en donde reinaba la unidad espiritual del Volk [pueblo]”.²¹¹ Este tipo de movimientos sociales debían darse de manera natural, producidos por el impulso orgánico del cuerpo social, no con base en las conjuraciones de una razón absoluta.

Las ideas de la Revolución Francesa se tradujeron frente al romanticismo alemán como formas invasoras implementadas por el ejército ‘conquistador’ napoleónico. La concepción ideológica de Bonaparte sobre el orden racional y el gobierno ilustrado chocaron fuertemente con la filosofía política alemana. La imperiosa necesidad de unidad alemana, de igual manera chocó con la implementación forzosa napoleónica de crear muchos pequeños estados de lengua germana, todos ellos bajo control francés. El romanticismo alemán se convierte en movimiento político

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 489, 490.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 388.

²¹¹ Manuel López Ballesteros, “Capítulo 2. El Romanticismo alemán como fuente del Nacional Socialismo”, p. 18.

radical, en ímpetu de guerra contra las fuerzas opresoras occidentales, y en la necesidad política de una unificación alemana.²¹²

Por último, con base en la indeterminación estética,²¹³ Schiller remarca la necesidad de construir una cultura estética, en la cual el hombre no está determinado naturalmente debido a que existe una armonía entre dignidad y felicidad. La belleza se antepone a la moral y, a partir de ella, es posible la felicidad de todos los individuos en el olvido de sus limitaciones particulares y en el desarrollo de la humanidad en sí mismos. Como vimos, el estado estético se vale del juego, en el goce de la apariencia, para reconciliar materia y forma; mientras el juego conecta lo sensible con lo estético, la apariencia relaciona lo estético con lo formal. En dicho estado, el hombre está libre de toda coacción y sólo después de esta restauración, es posible reformar el Estado en la búsqueda de una emancipación política.

Con base en este panorama, me permitiré recuperar un episodio de la historia de México en el que podemos ver en acción una educación de la sensibilidad. ¿Quién se atreverá a negar la importancia de la producción artística mexicana de la posrevolución? Su relevancia no sólo se dejó ver en el ámbito cultural sino también político, esto se debió a que

consagradas al pueblo, estas escuelas dan posibilidades y estímulos de expresión a todas las clases, a todos los individuos. No se imponen en ellas limitaciones de ninguna especie, y el respeto que se guarda por la libertad de cada alumno, por su

²¹² *Ibid.*, pp. 10, 11. Recordemos al profesor de Schiller en la Karlsschule, Abel, quien estaba contagiado por las ideas de la reforma pedagógica alemana, basadas principalmente en el Filantropismo de Johann Bernhard Basedow (1723-1790), pedagogo alemán fundador del Philantropinum en Dessau (1774), quien en sus publicaciones, tales como *Relación a los filántropos y a los potentados sobre las escuelas, sobre el estudio y sobre su influencia en el bienestar público* (1768) y *La obra elemental* (1774), sentaba las condiciones de una escuela que admitiría niños de todas las religiones, pues la estructura dependería del estado, y de igual manera contaría con un Consejo Superior de Educación cuyas tareas deberían tender hacia un fin supremo: establecer una educación nacional, enalteciendo los valores y símbolos patrióticos." (A. Pinloche, *La Réforme de l'éducation en Allemagne au dix-huitième siècle. Basedow et le philanthropisme*, pp. 73, 207.)

²¹³ Schiller adopta la noción de *cosa en sí* kantiana para definir su *infinito pleno*, pues de ambas surge la determinación práctica. Sin embargo, mientras la cosa en sí de Kant, sirve para regular el mundo moral del *deber ser*, porque las acciones se realizan de acuerdo con los fines impuestos desde ella; el infinito pleno de Schiller, avanza un paso más, no se limita al campo de la moral, sino que se trata de la *indeterminación estética*, no somete las acciones a los postulados de la razón pura, sino que, del equilibrio entre razón y sensibilidad surge la acción, la determinación real tiene su origen en el ideal de humanidad en este sentido.

personalidad, por las manifestaciones de su individualidad, provocan la exteriorización libre y sincera de todas las pasiones, de todos los sentimientos, de todas las rebeldías, de las cuales ha surgido, afirmándose con creciente vigor, la pintura mexicana revolucionaria.²¹⁴

Se trata de las Escuelas de Pintura al Aire Libre (EPAL),²¹⁵ surgidas en los primeros años del siglo XX en México e implementadas bajo la tutoría del pintor Alfredo Ramos Martínez. Estas escuelas no sólo respondían a la necesidad de renovar los anquilosados métodos educativos de la Academia de San Carlos, sino también fueron una propuesta cultural a la inestabilidad política de la Revolución Mexicana.

Durante el gobierno de Porfirio Díaz,²¹⁶ la producción cultural se encontraba totalmente bajo control del poder político, por lo que en la Academia las clases se concentraban en implementar la estética clásica de Europa²¹⁷ aun cuando ya en los últimos años del siglo XVII las necesidades de expresión plástica se habían transformado, inclinándose hacia una producción reivindicadora de una identidad nacional, con tendencias sobre todo impresionistas y postimpresionistas bajo la influencia también del inicio de las vanguardias en occidente.²¹⁸

Los alumnos de la Academia encontraron el momento perfecto para renovar la enseñanza artística con el estallido de la Revolución Mexicana en el año de 1910, pues su director, el arquitecto Antonio Rivas Mercado, se identificaba con el grupo porfirista. Así,

²¹⁴ Martí Casanovas, *La plástica revolucionaria mexicana y las Escuelas de Pintura al Aire Libre*, p. 48.

²¹⁵ Para un análisis detallado sobre su origen, desarrollo y posterior decaimiento, cfr. Laura González Matute, *Escuelas de Pintura al Aire Libre y Centros Populares de Pintura*, CENIDIAP/INBA, México, 1987.

²¹⁶ Quien apoyado por el grupo de *los científicos* logró instaurar una estabilidad política posterior al movimiento independentista y las intervenciones estadounidense y francesa, prestando especial atención a tres rubros: el económico, basado en la inversión extranjera, exportación de materias primas y el desarrollo de obras públicas (infraestructura, comunicaciones, transporte); el político, basado en una dictadura que llevaría al país a una organización institucional con leyes bien establecidas; por último, el socio-cultural, en el que la educación pública estaría a cargo de un sistema positivista enfocado a la inserción del país en la civilización occidental. Cfr. Pablo Serrano Álvarez, *Porfirio Díaz y el Porfiriato. Cronología (1830-1915)*, p. 8.

²¹⁷ Basada en una técnica academicista, con cánones de belleza universales y absolutos, sobre todo implementada en España e Italia de donde vinieron a dar clases profesores como Eugenio Landesio, Pelegrín Clavé, Manuel Vilar, Santiago Bagally, Agustín Periam y Javier Cavallari. Posteriormente sus alumnos (entre ellos José María Velasco) se volvieron profesores en San Carlos, preservando el tipo de enseñanza recibido.

²¹⁸ La apertura de algunos artistas a otras tendencias de creación influyó directamente para que se buscaran también en México nuevas alternativas en la producción. Entre dichos artistas se encuentran: Gerardo Murillo (Dr. Atl), Julio Ruelas, Saturnino Herrán, Roberto Montenegro, Joaquín Clausell, Francisco Romano Guillemin, Gonzalo Argüelles Bringas, Alfredo Ramos Martínez.

en julio de 1911, estalló la huelga en la Academia por parte de los alumnos de pintura, escultura y grabado. Pronto reanudaron actividades en la vía pública y posteriormente en la Escuela Nacional de Artes y Oficios al ser acogidos por el director, José A. Bonilla.

Después de una serie de inestabilidades dentro y fuera de la Academia y a la renuncia de Rivas Mercado, Jesús Galindo y Villa (director interino), nombró a Ramos Martínez como director. De esta manera, la primera EPAL inició sus actividades con el apoyo de Nemesio García Naranjo (ministro de Victoriano Huerta) en 1913 y los alumnos de la Academia de San Carlos que estaban en contra del sistema educativo de la misma y que participaron en la huelga de 1911. La propuesta artística se vio renovada gracias a la libertad otorgada en esta Escuela, además, en la Academia, se cambió el sistema pedagógico rígido por uno en el que el alumno podía estar en contacto directo con modelos vivos en lugar de copiar fielmente de láminas.

Si bien esta primera EPAL se fundó bajo la influencia francesa del naturalismo barbizoniano,²¹⁹ el contexto socio-cultural en el que se desarrolló llevó a la producción de obras originales que enriquecieron la creación de una identidad mexicana,²²⁰ es decir, los alumnos dejaron de copiar los temas de las corrientes artísticas imperantes que representaban bajo técnicas hieráticas y encontraron su propia voz al entrar en contacto con los paisajes nacionales e identificándose en ellos de manera individual y, a su vez, colectiva.

Con la caída de Victoriano Huerta, Ramos Martínez tuvo que dejar la dirección de la Academia en 1914. Su sucesor, Gerardo Murillo, intentó empatar el arte con la política, sin embargo, el movimiento revolucionario lo llamó hacia filas carrancistas, llevando consigo varios alumnos destacados, José Clemente Orozco entre ellos. La Academia sufrió varios altibajos e inestabilidades hasta que en el año de 1920, el nuevo presidente de

²¹⁹ A mediados del siglo XIX surgió un movimiento pictórico en un pueblo francés de nombre Barbizón, cerca del bosque de Fontainebleu. Los artistas buscaron alejarse de la academia parisina y comenzaron a pintar paisajes al aire libre, sus obras eran de tipo naturalista.

²²⁰ No hay que llevar este concepto a sus últimas consecuencias, mi intención no es ahondar en una problemática como la que señala Alan Knight en su artículo *La identidad nacional mexicana*, publicado en la revista Nexos, 1 de agosto, 2010, que tiene que ver con la distinción entre una identidad nacional (carácter nacional) objetiva y subjetiva, simplemente se trata de abordar una situación histórica específica y conservando los términos que se fueron gestando en esa misma época.

México, Álvaro Obregón, nombró a José Vasconcelos como Ministro de Instrucción Pública.

Vasconcelos apoyó a Ramos Martínez en la creación de una nueva EPAL, en la que se dejaba al alumno expresar sus inquietudes individuales en el pleno ejercicio de su libertad y se le otorgaban los materiales necesarios de manera gratuita. Esta Escuela se diferenció de la creada en 1913 en que aceptaba entre sus alumnos a niños del “sector popular del país”. Cabe mencionar que Ramos Martínez, pudo conocer teorías sobre la enseñanza artística a niños de autores como John Ruskin, James Sully y Ebenezer Cooke, ya que durante su estancia en París (1899-1909) convivió con varios intelectuales y artistas del momento, lo que le permitió entrar en contacto con propuestas novedosas sobre todo en el ámbito artístico y desde el punto de vista pedagógico.

La obra producida en las Escuelas fue expuesta en 1926 en varias ciudades de Europa, los críticos se llevaron una gran sorpresa pues lo que se esperaba de un país como México era la copia fiel de las tendencias en el viejo continente. A pesar de la aceptación de la creación pictórica que recibieron los alumnos en el extranjero, en México la crítica negativa no se hizo esperar, sin embargo la Secretaría de Educación Pública alegaba que “su finalidad no era propiciar una casta de pintores profesionales, sino rodear a los alumnos de un ambiente propicio para que pudiesen comprender y gustar del mundo circundante”.²²¹

En 1928, con la muerte de Obregón, se destituyó a Ramos Martínez de la dirección de la Academia y en su lugar fue nombrado Manuel Toussaint, quien renunció en 1929, quedando en su lugar Diego Rivera y en 1930, Vicente Lombardo Toledano. La evidente decadencia de la Academia afectó profundamente a las Escuelas, sobre todo en el aspecto económico.

El motivo de su desaparición tiene que ver con un cambio en los intereses de la sociedad, el país necesitaba crecer económicamente, por lo que la apuesta se concentró en los valores del capitalismo, la era de la industrialización cobraba cada vez más fuerza y,

²²¹ Laura González Matute, *op. cit.*, p. 123. Esto podría relacionarse con el proceso de una construcción de identidad comunal para ya no intentar encajar sin más en los modelos europeos reconociendo primero el entorno inmediato.

entonces una educación de la sensibilidad ya no se consideraba como una acción importante en sí misma, lo que urgía era producir obreros con capacidades básicas para llevar a cabo su labor dentro de las fábricas. Se crearon escuelas nocturnas para trabajadores y Centros Populares de Pintura enfocadas en exaltar la figura del obrero. Además, organizaciones artísticas como la LEAR (Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios) y el TGP (Taller de Gráfica Popular) insertaban las producciones artísticas en el marco de la crítica política, el arte se convirtió en una herramienta de propaganda ideológica.

Las Escuelas de Pintura al Aire Libre desaparecieron a la par de las condiciones y necesidades que las hicieron posibles. Su disolución final se produjo en pleno periodo cardenista, etapa cargada de una mayor preocupación por el sentido político. Es en este momento cuando surgen grupos artísticos como la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR) o el Taller de Gráfica Popular (TGP), caracterizados por la creación de una obra de denuncia política que adquiere relevancia sobre la educación artística por sí misma. Por ello, los proyectos como las Misiones Culturales y las Escuelas Nocturnas para Obreros son retomados con la finalidad de favorecer la capacitación técnica sobre la especialización creativa y ofrecer un cauce adecuado a las necesidades estatales.²²²

En este sentido es más que pertinente mostrar que a partir de estos proyectos se construirá una noción de comunidad. En el caso específico que acabamos de ver de las EPAL, el ser humano es, como dice Schiller, un compuesto entre razón y sensibilidad, por lo que se rescató también la educación de la sensibilidad y, de esta manera el arte posibilitó al ser humano, al mexicano, descubrirse a sí mismo y regodearse en la libertad estética,

Ramos Martínez consideraba que se debía permitir al alumno que siguiera su propia inclinación, olvidándose completamente de las reglas que, según el maestro, provocaban el alejamiento de la sensibilidad. De esta manera, lo que necesitaba el alumno era *esfuerzo*, lo que propiciaba que se acostumbrara a sentir la necesidad de

²²² *Ibid.*, p. 165.

poner en juego sus potencialidades, y así, al observar por él mismo las cosas, adquiriría ingenio para pintar lo que la naturaleza le sugería.²²³

Además, los profesores no debían violentar la individualidad de cada alumno, más bien motivarlos a desarrollar su sensibilidad y, posteriormente, sólo se dedicarían a guiarlos en el aprendizaje de la técnica. En este sentido,

siempre atacó a aquellos centros de enseñanza artística en los que el profesorado, al no saber cómo motivar al niño, le mataba todo su interés creativo convirtiéndolo en un artista pasivo falto de toda iniciativa. Para Ramos Martínez era fundamental la libertad, la iniciativa, la polémica, todos aquellos elementos que coadyuvaran al desarrollo de la personalidad. Consideraba básico que cuando los alumnos realizaran sus obras estuvieran en comunión directa con la naturaleza, para que, de esa, manera, se compenetraran con ella, la comprendieran y la interpretaran adecuadamente.²²⁴

Aun cuando el resultado de estas Escuelas fue una “tendencia que en su momento representó, junto con el movimiento muralista, los ideales reformadores del proceso cultural posrevolucionario del Estado”,²²⁵ al cambiar el horizonte hacia la búsqueda de una sociedad industrializada, se llevó a implementar un orden político que se encargara de vigilar que los individuos tendieran al fin común, al progreso (industrial) de la humanidad. Así tiene sentido la mutilación de las capacidades para que encajen en el rompecabezas de la civilización perfecta.

Recordemos que, según Schiller, el deber de cualquier Estado es afirmar dos realidades que parecen contradictorias entre sí, de manera simultánea, dentro del sujeto mismo: la de género humano y la de individuo, lo que requiere la mutua participación entre moralidad y Naturaleza, la cual sólo ocurre en el Estado estético. En este sentido, la educación no debe sacrificar el carácter natural por el moral, ni las leyes políticas afirmar

²²³ *Ibid.*, p. 92.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 92, 94. Volvamos de nuevo a la influencia de Jakob Friedrich Abel sobre Schiller, quien mantenía que “el hombre [...] es infinitamente moldeable, hay que descubrir sus disposiciones individuales y desarrollarlas; no se le debe someter a mandatos rigurosos. Más bien hay que despertar la curiosidad, aquel apetito sublime que no quiere devorar algo, sino hacer que se experimente algo.” (R. Safranski, *op. cit.*, p. 51).

²²⁵ *Ibid.*, p. 165.

la unidad del Estado eliminando la multiplicidad de los individuos. Mediante el juego del estado estético, no sólo es posible la libertad moral, sino también política; pero únicamente cuando se desenvuelve dentro del estado estético, fuera de él se convierte en un instrumento banal. Safranski nos dice al respecto:

La originaria actitud estética del «como si» extiende su legítimo campo de validez, un campo donde el «como si» pertenecía a las reglas del juego. El principio de realidad pierde su ademán serio. La cultura de los medios de comunicación ejerce gran atractivo e induce a dejarse llevar. Cada vez son más los asuntos de la vida que se dejan al antojo de los particulares. Se disuelve lo que tradicionalmente vinculaba y se declara asunto de gusto; el mal gusto goza de buena conciencia. Los campos de juego se extienden sobre casi todo el espacio del movimiento social.²²⁶

Volviendo directamente a nuestros autores y con relación a lo sublime, además de las especificaciones hechas por Kant, Schiller afirma que la cultura se crea conforme a la manera en que cada civilización se enfrenta ante el temor que éste sentimiento produce. “En la historia de las culturas se han hecho experimentos con diversos modelos. La antigüedad eligió el velo de la belleza artística. La cultura cristiana denigra la sensibilidad, desencanta el mundo y elige un monoteísmo de moral rigurosa. La modernidad continúa el desencanto del mundo con ayuda del nuevo dios: la razón científica”.²²⁷ Como consecuencia de esto, en la Modernidad se prestó mayor atención a la educación de la razón, en la que es necesario preferir algunas disposiciones sobre otras, la decisión se toma con base en la utilidad que proporcionan a la humanidad, por lo que el ser humano considerado en sí mismo carece de importancia, sólo vale mientras sirve para algo. Los individuos funcionan como un mecanismo en el que las partes se desarrollan conforme lo ordena el todo, por lo que el sistema educativo debe amputar de su naturaleza las capacidades inútiles y así, insertarlos en la humanidad vista como género. En la crítica que hace Schiller a la cultura de la Modernidad, señala que de igual manera, la fragmentación de los individuos afecta el desarrollo de las ciencias, así como la conformación de los Estados. Ahora bien, en la actualidad ¿qué tanto ha cambiado la postura ante el terror que produce lo sublime? En nuestro caso específico de las EPAL, las cuales dejaron de recibir

²²⁶ R. Safranski, *op. cit.*, p. 409.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 280-281.

apoyo por parte del Estado para dar paso a la exaltación del obrero como pieza importante para la maquinaria capitalista, ¿podemos negar la mutilación de los individuos en la búsqueda de un fin común?

La filosofía de Schiller conecta con el mundo real, la libertad se experimenta en lo sensible, no es un mero concepto independiente de la experiencia al que debemos abstraer la acción de manera constante para alcanzar la perfección. La determinación interna racional del hombre se consigue, de manera efectiva, por medio de la sensibilización estética, pues fortalece el carácter,²²⁸ la segunda condición para la libertad (además de la autodeterminación racional).

Se trata pues de que, al contrario de ocultarlas, se pongan en evidencia las contradicciones y las dificultades inherentes a la praxis humana [...] de que el hombre comprenda que es en la realidad misma, con todas sus contradicciones, que puede experimentarse y llevarse a cabo la libertad, pues ésta no es una imposición externa, ideal —ficticia—, sino un diálogo permanente y un difícil equilibrio con lo real.²²⁹

²²⁸ La reconciliación entre razón y sensibilidad tiene profundas consecuencias en este sentido, pues si, a pesar de los progresos alcanzados en términos del conocimiento humano y de lo humano, el hombre aun es incapaz de emanciparse, es porque la razón no ha podido implantarse como parte de su propia naturaleza.

²²⁹ María del Rosario Acosta López, “¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant”, p. 23.

CONCLUSIÓN

Durante la redacción de este trabajo siempre tuve presente que no debía renunciar a lo que quería frente a lo que debía hacer. Cuando inicié estaba ansiosa por reunir todos los temas y problemáticas estudiados a lo largo de la carrera que me habían parecido interesantes y además relacionados entre sí, sin embargo, la necesidad de especialización académica detuvo mi impetuoso arranque. Para la primera propuesta de lo que quería hacer, Francisco me pidió revisar “al dedillo” a Kant, pues Schiller toma gran parte de su terminología. Traté de evadir la tarea en la mayor medida de lo posible, y así estuve enfrentando lo que quería con lo que debía hacer, fue curioso que mientras leía a Kant no pude llevar una rutina rigurosa y eso me llevó a divagar, después, con los textos de y sobre Schiller, ni Rousseau podría haberla interrumpido. Nadie está exento de este tipo de enfrentamientos, cosas como la academia, la sociedad, el Estado, la política, ¿qué son? En la actualidad estas instituciones nos rigen sin tomar en cuenta ciertas inclinaciones individuales (como que yo no encontrara el mismo regocijo que con Schiller en la lectura de Kant).

“Todo es política”, “somos seres sociales”, pareciera que no hay nada antes o además de esos conceptos, son la única condición de nuestra existencia, ignorando por completo las emociones y el instinto, pero ¿de verdad creemos en ellas?, ¿imitamos ideologías o las asimamos como parte de nuestra naturaleza sensible?, ¿es eso posible?

De la mano de Schiller intenté evidenciar que es necesario preservar el querer ante el deber y viceversa, sin que alguno aparente un poder o relevancia mayor al otro, y de esta manera evitar caer en la repetición exacta de todo lo que nos enseñan, no somos máquinas, tenemos que sentirlo para que forme parte de nuestra humanidad. Eso fue lo que me hizo tan feliz al leer a Schiller, encontré un refugio, el mundo, la naturaleza da miedo pero no por eso voy a prescindir de él, no voy integrarme en un mecanismo sin vida que justo intenta simular la vida y tampoco pretender que tengo plena conciencia de su movimiento. Al prescindir de la naturaleza sensible, todavía somos enajenados, para alcanzar la

emancipación hay que descubrirnos completos, no sólo conservar los fragmentos útiles a la maquinaria social sino conservarnos como valiosos en sí mismos.

Desde mi punto de vista, estas afirmaciones se vuelven pertinentes cuando revisamos el diagnóstico que hace Schiller de su época, ya que suena familiar. Recordemos que tanto él como Kant fueron testigos del surgimiento de la revolución industrial en Europa de finales del S. XVIII y principios del S. XIX, mediante la cual se comenzó a apreciar lo útil como lo verdaderamente valioso y digno de preservar, sobre todo si satisfacía las necesidades inmediatas de la sociedad. En este sentido, en términos pedagógicos se dio preferencia al desarrollo de unas disposiciones sobre otras, motivo por el cual el diagnóstico no ha cambiado en la actualidad, como se mencionó anteriormente, el sistema educativo se basa en esta misma idea de fragmentación para lograr una máxima especialización que nos permita un progreso constante y acelerado como humanidad, pero a nosotros, como individuos inmersos en una dimensión espacio-temporal, ¿qué nos queda en el aquí y ahora? Se amputan de la naturaleza del individuo las disposiciones que no le sirven (inútiles) para desarrollarse dentro de un área académico-profesional específica, sólo así podemos integrarnos como eslabones en una cadena mediante la cual nos reconocemos como seres humanos, por nuestra cuenta no somos algo, somos en tanto formamos parte del conjunto. Sin embargo, lo que intento defender es que nuestro ser no se limita al conjunto, aun cuando naturaleza y sociedad en gran medida nos determinan, hay también una voluntad libre que nos hace ser lo que somos y sólo se manifiesta a través de una educación doble, de la sensibilidad y de la razón.

El sistema educativo mantenido por el Estado actual funciona como un mecanismo que toma en cuenta a los individuos en tanto fragmentos, partes de sí mismo que no pueden ni deben cuestionar el todo, por este motivo aún es relevante buscar la emancipación de la “autoculpable minoría de edad”, pero no desde un impulso natural con pretensión de ser formal (bárbaro), la educación deberá llevarnos del impulso de juego al estado estético para afianzar el carácter en la naturaleza humana en lugar de imponerlo. Sólo a través del arte podemos experimentar la libertad, la servidumbre al todo no nos constriñe en la experiencia estética. Como integrantes de una sociedad fría y mecánica, no hay algo que nos defina a nosotros mismos, nada nos distingue del resto, somos nada, una infinitud vacía. Por otro

lado, mediante el estado estético, la cultura brinda al hombre un espectro infinito de determinaciones entre las cuales puede elegir libremente y conformarse a sí mismo, es el Don de la humanidad, la suprema realidad (infinitud plena).

Ahora bien, el caso de las EPAL me parece un ejemplo de la búsqueda de un punto intermedio entre razón y sensibilidad llevado a la práctica. Del enfrentamiento entre aquellos que defendían un arte inmutable que no permitía cambio alguno pues tenía un valor absoluto y el de los movimientos muralista y de las vanguardias que funcionaba como una herramienta de propaganda ideológica, la población aún se encontraba bajo un tipo de tutoría, por un lado en una ensoñación de lo europeo y por el otro bajo el brusco movimiento revolucionario incitado por los nuevos líderes políticos en ascenso. Era la pugna entre los preceptos de la Academia de San Carlos y todo el ambiente culto de la época contra una necesidad imperiosa de cambio cultural radical representada por grupos como el TGP y la LEAR. Ante este conflicto las EPAL se gestaron como una alternativa, no se atuvieron a los preceptos académicos y tampoco se concentraron en destruirlos para imponer otros en su lugar, Ramos Martínez apostó por despertar en sus alumnos la necesidad de “poner en juego sus potencialidades” a través de la experiencia artística. De esta manera, la enseñanza académica se mantuvo, se estaba cambiando la rueda al tiempo que se mantenía en movimiento el mecanismo ya existente.

Cabe mencionar que este tipo de movimientos intelectuales y artísticos no suelen ser independientes de la esfera política, sin embargo se mantienen fieles a un principio ético-estético como el planteado por Schiller. Podemos citar también El Sistema de José Antonio Abreu en Venezuela, en el que se apostó por la música como expresión artística predilecta, también fue llevada a los espacios más empobrecidos del país logrando el enriquecimiento cultural en los jóvenes habitantes de zonas marginadas y así como las EPAL, El Sistema también tuvo eco en la formación artística de los jóvenes de otros países. Lo que intento señalar es que una educación estética abre un horizonte de posibilidades para el ser humano más allá de las determinaciones socio-económicas planteadas por el modelo educativo

actual en el que “las estructuras del conocimiento son una respuesta a las relaciones comerciales”.²³⁰

Se trata también de confrontar las necesidades específicas de cada comunidad con el modelo educativo que se implementa, no basta con buscar mano de obra barata medianamente capaz de cumplir con las funciones básicas en una fábrica, somos seres humanos, el alcance de nuestras capacidades no debe verse limitado por las posibilidades económicas. Es importante mencionar esta problemática, porque si bien el enfoque de este trabajo se mantiene dentro de un modelo teórico, también reconozco las dificultades en el aquí y ahora de buscar en el ámbito pedagógico una respuesta a la inclinación humana por desarrollar capacidades que no concuerdan con la misión impuesta por el Estado y su organización económica.

Por último, recordemos que en la hipótesis de este trabajo se apuesta por la educación estética para formar individuos completos, cultos como lo propuso Schiller, pues no debe existir una brecha entre lo que queremos y debemos, podemos obedecer alegremente a la razón. Partiendo de la especificación sobre la belleza objetiva podemos tomar al estado estético como igualmente valioso que los principios morales para formar a los individuos. Insistí en la necesidad de educar razón y sensibilidad para posibilitar una emancipación real en este sentido.

²³⁰ A. Azamar-Alonso, *op. cit.*, p. 131.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola, Visalberghi, N., *Historia de la pedagogía*, trad. de Jorge Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992.

ACOSTA LÓPEZ, María del Rosario, “¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant”, en *Epistemens*, vol. 28, n° 2, 2008, pp. 1-24.

AMERIKS, Karl, *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

AZAMAR-Alonso, Aleida, “El modelo educativo en México: una revisión de su alcance y una perspectiva para el futuro”, en *Rastros Rostros*, vol. 17, núm. 31, enero-diciembre 2015, pp. 127-141.

BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1967.

BUSTAMANTE-Zamudio, Guillermo, “Pedagogía de Kant: ¿una filosofía de la educación?”, en *Magis, Revista Internacional de investigación en Educación*, Pontificia Universidad Javeriana, vol. 5, núm. 10, julio-diciembre 2012, pp. 155-171.

CASANOVAS, Martí, “La plástica revolucionaria mexicana y las Escuelas de Pintura al Aire Libre”, en *Amauta*, noviembre de 1928, pp. 47-50.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, Vol. VI. De Wolff a Kant*, Trad. de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1979.

DELEUZE, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Cátedra, Madrid, 2008.

DESCARTES, René, *Discurso del método*, trad. y notas de Risieri Frondizi, Alianza, Madrid, 2010.

- DI FRANCO Ochoa, Carla, *El proyecto estético de Friedrich Schiller: lo estético como propedéutica para el desarrollo armónico de la razón y el sentimiento*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2009.
- DUPROIX, Paul, *Kant et Fichte et le Problème de l'Éducation*, Georg & Cie. Libraires de l'université, Genève, 1895.
- FERRATER Mora, José, "Images de l'homme", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 157, n° 2, Abril-Junio, pp. 223-237, 1967.
- GARCÍA Morente, Manuel, *La filosofía de Kant (Una introducción a la filosofía)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- GÓMEZ Caffarena, José, *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta, Madrid, 2012.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Luis Aarón, "El sentimiento y la razón. La crítica de Schiller a la moral kantiana", en *Revista Laguna*, n° 27, 2010, pp. 35-41.
- GONZÁLEZ MATUTE, Laura, *Escuelas de Pintura al Aire Libre y Centros Populares de Pintura*, CENIDIAP/INBA, Ciudad de México, 1987.
- GREGORI, Eva, "Individuo y naturaleza en Schiller. La noción de juego", en *Revista Internacional d'Art*, n° 2, 2002, pp. 35-55.
- HEYMANN, Ezra, "La ética kantiana en una lectura de revisión", en *Epistemens*, vol. 28, n° 2, 2008, pp. 171-180.
- HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 1988.
- ILLANES, Ana Isabel, "Schiller: La sensibilidad y los pasos de la libertad", en *Estudios 94*, vol. VIII, 2010, pp. 87-116.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2005.
- , *El conflicto de las facultades*, trad. y estudio preliminar Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2003.

-----, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe, trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.

-----, *Lógica*, trad. Carlos Correa, Corregidor, Buenos Aires, 2010.

-----, *Pedagogía*, edición de Mariano Fernández Enguita, trad. Lorenzo Luzuriaga, José Luis Pascual, 3a ed., Tres cantos, Madrid, 2003.

-----, *Respuesta a la pregunta, ¿qué es la ilustración?* {recurso en línea}, trad. de Álvaro Corral, Colombia, marzo 10 de 2003, consulta en abril 2017,
http://www.utadeo.edu.co/files/collections/documents/field_attached_file/kant.pdf.

LÓPEZ Ballesteros, Manuel, “Capítulo 2. El Romanticismo alemán como fuente del Nacional Socialismo”, en *El Nacional Socialismo y sus antecedentes filosóficos: El romanticismo y el irracionalismo*, Colección de tesis digitales Universidad de las Américas Puebla, Puebla, 2006.

LEIBNIZ, Gottfried, *Discurso de metafísica*, trad. y notas de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1981.

MARÍAS, Julián, “Historia de la filosofía”, en *Biblioteca de la Revista de Occidente*, 32º ed., Madrid, 1980.

PINLOCHE, A., *La Réforme de l'éducation en Allemagne au dix-huitieme siecle. Basedow et le philanthropisme*, Armand Colin et Cie., París, 1889.

RODRÍGUEZ Guerrero, Manuel, “Schiller y el diagnóstico Estético-Antropológico de la Ilustración”, en *A Parte Rei*, nº 68, 2010, pp. 1-9.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. Raúl Gabás, Tusquets, Ciudad de México, 2011.

SCHILLER, Friedrich, *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas; De lo sublime; Sobre lo sublime*, trad. Martín Zubiria, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, 2016.

-----, *Sobre la gracia y la dignidad* {recurso en línea}, Ediciones **elaleph**.com, 2000, consulta en mayo 2018, http://www.doooss.org/libros/Schiller_gracia_dignidad.pdf.

SERRANO Álvarez, Pablo, *Porfirio Díaz y el Porfiriato. Cronología (1830-1915)*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Ciudad de México, 2012.

SILVA Rojas, Alonso, “El “conflicto de las facultades” de Kant y el sentido de la autonomía en las ciencias humanas”, en *Revista UIS-Humanidades*, vol. 36, n° 1, 2006, pp. 9-20.

VIDAL, Fernando, *Les sciences de l'âme. XVIe-XVIIIe siècle*, trad. Pablo Pavesi, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.