



** Doctor en Filosofía del Derecho por la Universitat de València, España. Magister Scientiarum en Planificación del Desarrollo por la Universidad Central de Venezuela. Licenciado en Filosofía por la Universidad San Buenaventura de Bogotá. Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Actualmente es profesor en el departamento de filosofía del Derecho de la U. de Valencia.*

jgneumann@yahoo.com

*Recibido:
26 de abril de 2011
Aceptado:
8 de Junio de 2011*

6 Educación estética para un mundo en crisis: Repensar a Schiller para el siglo XXI¹

Aesthetic education for a world in crisis: Rethinking Schiller for the 21st Century

Jaime García Neumann*

Resumen: El propósito de este ensayo es recuperar el pensamiento del poeta y filósofo Friedrich Schiller sobre la educación de los sentimientos, en el contexto histórico social de crisis global que caracteriza los inicios del siglo XXI. Schiller hizo un severo análisis sobre la crisis histórica que vivía la sociedad de su tiempo y sobre las causas por las cuales la razón ilustrada y el deber-ser ético estaban fracasando en el intento de convertirse en fuerza moral y política para establecer repúblicas de ciudadanos libres. Concluye que la causa está en la desvinculación de razón, moralidad y sensibilidad; que es necesario superar el deber-ser de Kant, y que el arte y la belleza son el medio de educar los sentimientos para elevarse a un estado de verdadera libertad, en lugar de retroceder a una edad oscura de irracionalidad y barbarie. De esta manera, una relectura de Schiller ilustra una tarea fundamental para enfrentar la crisis contemporánea en la sociedad de cultura de masas, y a la vez anticipa la respuesta a los fracasos de la modernidad en la tradición del pensamiento crítico, tal como lo presenta J. Habermas.

Palabras Clave: Schiller, pensamiento, contexto histórico y social, educación de los sentimientos, libertad, sociedad, cultura de masas, modernidad, pensamiento crítico.

1 Este artículo es producto de una investigación personal más amplia sobre el tema, como parte de un seminario realizado hace un par de años en el área de Ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, auspiciado por los profesores Jesús Conill y Adela Cortina. El seminario culminó con la publicación de un libro colectivo titulado "El Ciudadano Democrático", con prólogo de Adela Cortina (Plaza y Valdés, 2009), siendo autor del capítulo titulado: "Las educación de los sentimientos en la sociedad multicultural", también referido a "una relectura de Schiller para el siglo XXI".



Foto: Juan Manuel Hincapie®
Colectivo Fotofilia-Comunicación Social - Periodismo

Abstract: The purpose of this essay is to recover the thought of the poet and philosopher Friedrich Schiller on the education of the feelings, the social and historical context of global crisis that characterizes the beginning of this century. Schiller made a serious analysis of the historical crisis of society within the time he lived in, and the causes for which enlightened reason and must-be ethical were failing in the attempt to become moral and political force in order to establish republics where citizens were free. It concludes that the cause is the separation of reason, morality and sensitivity, it is necessary to overcome the must-be of Kant, and that art and beauty are the means to educate the feelings to rise to a state of true freedom, instead of retreating into a dark age of irrationality and barbarism. Thus, a reading of Schiller illustrates a fundamental task to address the crisis in contemporary mass culture society, while anticipating the response to the failures of modernity in the tradition of critical thinking, as it is presented by J.Habermas.

Key Words: Schiller, thought, social and historical context, feelings, education, freedom, society, mass culture, modernity, critical thinking.

¿Por qué volver a Schiller?

Si algo caracteriza de manera creciente la primera década del siglo XXI es la palabra crisis. El desmantelamiento de los totalitarismos y el final de la Guerra Fría en la última década del siglo pasado abrigó para algunos la ilusión de poder realizarse por fin el sueño de la modernidad de un mundo cosmopolita basado en el intercambio global y la libertad política como modelo, tal como había sido preconizado, entre otros, por Immanuel Kant en *La paz perpetua*. Se habló entonces del final de las ideologías y de los relatos, el final del arte creativo y de la filosofía como búsqueda de sentido, e incluso del final de la historia, entendido como el triunfo definitivo de la economía de mercado y de la democracia liberal establecidos por Occidente, como los máximos desarrollos a los que podía aspirar la humanidad de manera universal.

Los profundos desequilibrios provocados por la globalización y, como consecuencia, el conflicto entre culturas o civilizaciones, la caracterización de Estados 'fallidos' y fuera de la ley, el terrorismo global y la hegemonía unipolar por medio de la fuerza, terminaron por romper tal espejismo.

También, la crisis ecológica derivada de un modelo económico irracional y consumista, la crisis energética, previsible por el agotamiento de los combustibles fósiles sin establecer las alternativas necesarias, y la grave crisis alimentaria que afecta (no por incapacidad productiva sino adquisitiva) a una cuarta parte de la población mundial. A todo ello se suma la actual ruptura de la burbuja financiera global, que está provocando una crisis económica y social generalizada cuyas consecuencias son imposibles de prever. Y en el fondo de todo, una crisis ética y moral cuyos efectos se dejan ver en todos los acontecimientos anteriores y sus causas, en la carencia de respuestas efectivas y en la decadente cultura de masas evasiva que sigue predominando.

La percepción de crisis global abarca todos estos órdenes. Surge entonces la pregunta: ¿qué hacer? Como ciudadanos, como pensadores y educadores, ¿cómo podemos responder de alguna manera ante esta situación? Es cierto que la modernidad nos ha legado también enormes recursos científicos, técnicos, políticos, jurídicos y culturales para revertir estos procesos y realizar grandes cambios, pero, ¿tenemos la claridad y la disposición, como sociedad, para hacerlo? ¿Cómo podemos prepararnos nosotros y ayudar a las nuevas generaciones a prepararse ante estos retos?

La reflexión filosófica, en general, surge en el seno de un proceso social e histórico y, si no quiere convertirse en un ejercicio mental estéril o alguna forma de sofistería académica, debe estar referida a él, bien sea de forma explícita o subsumida.

Por ello este artículo se propone abordar el problema a partir de una tradición filosófica y un pensador que, si bien ha surgido con la modernidad ilustrada europea, hunde sus raíces en el humanismo clásico y ha sido uno de los precursores en visualizar los grandes conflictos del mundo moderno y en proponer alternativas para elevar a la humanidad a su mayoría de edad: Friedrich Schiller.

Friedrich Schiller (1759-1805) es conocido como el gran poeta y dramaturgo alemán, filósofo e historiador. Al lado de su amigo Goethe conformó el llamado grupo de Weimar, que influyó decisivamente en el desarrollo posterior de la cultura alemana y europea. En la revista mensual *Die Horen*, por él dirigida, colaboraron los más famosos escritores y filósofos de su tiempo, como Herder, Fichte, Schlegel, Wilhelm y Alexander von Humboldt, y Hölderlin. Inspiró la revolución educativa que significó la universidad de Berlín creada por W. Humboldt con el lema "Libertad y Silencio", de la que saldrían luego los más grandes científicos y pensadores del siglo, en prácticamente todos los campos del saber. Influyó también en la generación posterior de poetas, escritores y músicos, como Beethoven y Schubert, quienes además pusieron música a algunos de sus poemas, al igual que Rossini y Verdi, a sus dramas.

Un poco menos conocida es la relación de su pensamiento con los graves procesos de crisis histórica y política que vivió. Se le conoce como "el Poeta de la Libertad", entre otras cosas por el apoyo que brindó a la revolución de independencia de los Estados Unidos de América y a su establecimiento como primera república democrática constitucional del mundo, a cuya defensa quiso unirse durante sus años de formación militar. También, por su promoción como dramaturgo de los 'derechos del hombre y el ciudadano' que inspiraron luego la revolución de 1789 en Francia.

En 1792, en pleno proceso revolucionario, fue nombrado 'ciudadano honorario' de la República Francesa, al lado de nombres como Washington, Hamilton, Pestalozzi y el polaco Kościuszko. Pero un año después, cuando los jacobinos hundieron la revolución en un baño de sangre y anarquía, Schiller rechaza la distinción y condena el viraje trágico de los acontecimientos y a sus protagonistas. "Un gran momento ha encontrado un pueblo pequeño", escribió entonces. Se dedicó luego a redactar y publicar las "Cartas para la educación estética del hombre", como guía filosófica para prepararse ante los grandes cambios históricos de la sociedad que, en lugar de conducir a las sociedades modernas al fracaso y al desastre (como sucedía en Europa en ese momento), deberían llevar más bien, desde el actual 'estado natural de necesidad', mezquino y brutal, al estado verdaderamente humano de la libertad, donde "los hombres llegarán a ser

hermanos". No es casual, en este sentido, que el himno adoptado por la Unión Europea, luego de las catástrofes de guerras y totalitarismos en el último siglo, sea su Himno a la Alegría.

Habermas y los fracasos de la modernidad

Antes de continuar con Schiller, veamos el planteamiento de Habermas sobre las crisis de la modernidad y del propio pensamiento crítico, así como la respuesta de Rorty, quien ubica el problema no sólo en el subjetivismo de Kant, sino en la separación kantiana de razón (ciencia y tecnología), moralidad (derecho, ética, política) y sensibilidad (arte y cultura).

En su Discurso Filosófico de la Modernidad, Jürgen Habermas presenta un "Excurso sobre las 'Cartas sobre la educación estética del hombre' de Schiller", que inicia así:

"Las 'cartas' publicadas en 1795 en las 'Horen', en las que Schiller venía trabajando desde 1793, constituyen el primer escrito programático para una crítica estética a la modernidad. Anticipa la visión a que llegaron en Frankfurt los tres amigos de Tübinga, por cuanto Schiller desarrolla el análisis de esa modernidad en discordia consigo misma valiéndose de conceptos de la filosofía kantiana y proyecta una utopía estética que atribuye al arte un papel revolucionario en lo que atañe a las relaciones sociales. (...) Schiller entiende el arte como razón comunicativa que habrá de realizarse en el "Estado estético" del futuro." (1989, p. 56-57)

Además de presentar a Schiller como el primer crítico moderno de la modernidad desde la perspectiva política y moral del arte, Habermas lo vincula con su propia elaboración teórica de la "razón comunicativa" en cuanto alternativa racional, tanto a los fracasos del proceso histórico modernizador, como a los más devastadores críticos de la modernidad, incluyendo a sus antecesores en la Escuela de Frankfurt, Horkheimer, Adorno y Marcuse.

El tema es relevante, ya que el conjunto interrelacionado de crisis que vive la sociedad mundial en los comienzos del siglo XXI se puede entender como la última manifestación, en esta línea histórica cada vez menos discontinua, que el pensamiento histórico filosófico ha caracterizado en los últimos doscientos años como descalabros, contradicciones insalvables y callejones sin salida del proyecto ilustrado de la modernidad, tanto en su realidad de proceso histórico, como en su reflejo no ontológico de auto-reflexividad y reflexión filosófica.

En síntesis, puede afirmarse que la aspiración de alcanzar un progreso humano continuo y armonioso basado en el avance de la razón autónoma (sin el antiguo

fundamento religioso y metafísico), prometido por los pensadores ilustrados en los inicios de la modernidad, ha sido desmentida una y otra vez de la manera más radical y dramática por los acontecimientos histórico- sociales, desde el desastre de la revolución francesa y la serie de revoluciones del siglo XIX, hasta las guerras mundiales, los regímenes totalitarios nazi-fascistas y comunistas del siglo XX, o el irracional dominio globalizador de las corporaciones privadas que ha devenido en la actual crisis financiera global.

Mientras el progreso material y la razón científico técnica han producido avances inconmensurables, el acceso a tales beneficios ha estado limitado en lo social, ha sido construido sobre la negación de grandes sectores de la humanidad y, peor aún, ha servido y sigue sirviendo, de la forma más eficiente, para la destrucción, la guerra y la dominación. De esta manera, se considera que hay un abismo creciente entre el progreso basado en la racionalidad científico-técnica y la irracionalidad correspondiente que impera en el orden social y moral, y que se manifiesta al final en la pérdida de sentido, la generalización de una cultura de la muerte, la anomia y el nihilismo.

Aunque se reconocen los grandes avances jurídicos, éticos y de organización social en materia de libertades, igualdad y solidaridad, la tríada revolucionaria de los orígenes de la modernidad no sólo muestra grandes retrocesos históricos, sino que, para toda una corriente de pensamiento europeo del período de post guerra, como Carl Schmitt y Leo Strauss (Neumann, 2008, p. 231ss.), son en esencia incompatibles en su realización concreta: la igualdad solo puede ser impuesta socialmente a costa de la libertad, y viceversa, como lo ejemplifican los terribles totalitarismos de distinto signo en la Europa del siglo XX y algunos regímenes actuales. De modo semejante, la fraternidad no sería más que un artificio retórico y un mecanismo de manipulación política y religiosa, dado el carácter en esencia hostil de la naturaleza humana.

Por otra parte se reconoce que, desde que se ha desprendido de su antiguo fundamento religioso y metafísico, el mundo del pensamiento no ha logrado encontrar unidad, coherencia y fundamentación axiomática. Desde la Crítica de la Razón pura kantiana, la racionalidad específica de las ciencias fácticas se desarrolla a límites extraordinarios, mientras que los derivados del 'deber ser' de la Razón práctica y de la estética del Juicio, devienen en diversos subjetivismos, relativismos e irracionalidades.

Habermas dedica varias de sus obras (1988; 1989; 1991) a hacer un recuento del pensamiento crítico de la modernidad, desde Kant a los llamados "maestros

de la sospecha" (Nietzsche, Marx, Freud) hasta la llamada posmodernidad, pasando por la escuela crítica de Frankfurt.

En "La Modernidad, proyecto incompleto" lo presenta así:

"El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de toda forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la cotidianidad social."(1988)

La filosofía crítica arranca en forma sistemática con Kant, en el sentido de auto-reflexividad que él denominó "trascendental" y que le sirvió de eje conceptual y metodológico para sus Críticas de la Razón Pura, Crítica de la Razón Práctica y Crítica del Juicio, con sus diferentes racionalidades, convertidas más tarde (desde Weber a Daniel Bell) en las tres esferas de lo social, con dinámicas propias y contradictorias.

Históricamente, el subjetivismo trascendental de raíz kantiana fue retomado en un intento de sistema explicativo de la totalidad del mundo, la sociedad y de la historia en la filosofía negativa de Hegel, contraponiendo el desarrollo del Espíritu a los reduccionismos de la corriente positivista científicista.

Marx da un salto en el desarrollo del pensamiento crítico al "poner de cabeza" a Hegel y elaborar su propia "negación de la negación", del idealismo al materialismo, rechazando el papel del pensamiento y la cultura a favor de la praxis histórica y, particularmente, de la praxis revolucionaria. Así lo presenta, tanto en La Ideología Alemana y otros escritos de su primer período, como en la Crítica de la Economía Política y otras obras de madurez.

Seguidores suyos en el siglo XX, como la Escuela de Frankfurt, amplían y desarrollan este pensamiento crítico sobre la sociedad, combinado con los de Nietzsche y Freud, entre otros, ejemplificado en su tema principal: la crítica de la razón instrumental.

Con Nietzsche se desatan las últimas potencialidades de la crítica contra la razón socrática, la moral, la cultura y las racionalidades de la modernidad. Como lo explica en extenso Habermas, las múltiples influencias y derivaciones nietzscheanas en el pensamiento contemporáneo, hasta el post-estructuralismo y la posmodernidad, llevan la impronta genética de la crítica de la crítica, hasta los límites de la negación misma de la razón, de la filosofía y de la historia.

De esta manera, en el contexto habermasiano, el problema no radica en el proyecto de la razón en sí mismo, por parte de la modernidad, sino en su carácter incompleto, irregular, en algunos aspectos hipertrofiado, pero que, en general, no sufre de "exceso", sino de "defecto" de racionalidad, si se entiende ésta de manera integral.

"La crítica de la razón es también obra de la razón" (1988a:59) señala Habermas, presentando una posibilidad de escapatoria al callejón sin salida del pensamiento ilustrado contemporáneo. Con ello quiere indicar también que la modernidad continúa imperante, pero que es necesario corregir racionalmente el camino por el que la razón crítica ha derivado en la sinrazón y en la sospecha sobre los "maestros de la sospecha". Por ello es necesario retornar a los orígenes. No es abandonando el compromiso con el pensamiento filosófico ni anunciando su fracaso final, sino con una más elevada y profunda filosofía, como se puede recuperar, actualizar y enriquecer el enorme legado del pensamiento clásico, para recomponer el presente y transmitirlo a las generaciones futuras.

En el debate con Habermas sobre retomar el camino filosófico correcto, el norteamericano Richard Rorty lo presenta de la siguiente forma, en la recopilación *Habermas y la Modernidad*:

"Habermas piensa que no tenemos por qué limitarnos, como hicieron Horkheimer y Adorno a esas formas de criticismo social que son meramente sociohistóricas. Considera que lo que hacen Horkheimer, Adorno, Heidegger y Foucault es elaborar nuevas versiones del 'final de la filosofía'. (...) como parte de una historia más arrolladora de la filosofía que parte desde Kant. Piensa que Kant hizo bien dividiendo la cultura superior en ciencia, moralidad y arte, y que Hegel hizo bien aceptando esto como 'la interpretación estándar (massgeblich) de la modernidad'. Piensa que 'la dignidad que es específica del modernismo cultural consiste en lo que Max Weber ha denominado como la rotunda diferenciación de las esferas de los valores.'" (1991, p. 262,263).

Rorty critica las limitaciones de Habermas en su propuesta de solución, luego del señalamiento de los problemas que llevan a la negación de la filosofía. En efecto, como heredero de su propia cultura, la salida que propone Habermas es retornar a la esencia del proyecto de la Ilustración para corregir desviaciones. Para él, el problema no ha sido tanto la separación de la realidad que establece Kant, o el diverso estatuto epistemológico de razón pura, razón práctica y estética, sino los desarrollos históricos opuestos entre sus partes, al no estar ya integradas ni sustentadas en una concepción religiosa y metafísica sistémica. De esa manera se genera una ruptura y especialización crecientes entre el mundo de la ciencia y la técnica; el de lo moral y lo jurídico; y el mundo de la cultura y el arte. De manera semejante, entre el sistema teórico de los especialistas, científicos e intelectuales, y el mundo de la vida. La alternativa deberá ser, entonces, cómo sustituir y recomponer la carencia de una visión integradora y trascendente de la realidad, que dé sentido a la vida del hombre y de la sociedad en su devenir histórico.

En este vistazo crítico del pensamiento de la modernidad para ubicar el origen de su patología genética, Rorty pretende ir más lejos que Habermas al señalar que el problema no es tratar de unir lo que se separó a partir de Kant sino que “Kant mismo es el problema”, y que toda la filosofía alemana y sus derivaciones posteriores, incluyendo al propio Habermas, no pueden encontrar respuestas sin dejar de “tomarlo en serio” y salirse de tales parámetros:

“En este aspecto, el camino equivocado se tomó cuando la división realizada por Kant entre ciencia, moral y arte fue aceptada como algo ‘donée’, como ‘die massgeblicheSelbstausslegung der Moderne’. (...) Porque una vez que los filósofos se traguen la ‘obstinada diferenciación’ de Kant, entonces están condenados a una interminable serie de movimientos reduccionistas y antirreduccionistas. Los reduccionistas intentarán hacer todo científico, o político (Lenin), o estético (Baudelaire, Nietzsche). Los antirreduccionistas mostrarán lo que esos intentos no indican. Ser un filósofo de tipo ‘moderno’ significa precisamente no estar dispuesto a permitir que estas esferas coexistan simplemente de una manera no-competitiva, o a reducir las otras dos a la que queda.”(1991, p. 264).

Yendo un poco más lejos en la historia del pensamiento moderno, Rorty recuerda que la división de la realidad y el propio subjetivismo kantiano en su autorreflexión trascendental, son desarrollos de un proceso iniciado con anterioridad por Descartes, con su separación entre “sustancia extensa” y “sustancia pensante”, y sus *Meditaciones metafísicas* donde planteó por vez primera el “cogito” cartesiano como fundamento de todo conocer. De allí partiría aquella ‘delgada línea roja’ subjetiva que llega hasta Nietzsche y sus actuales derivaciones posmodernas.

“Supongamos que, como sugerí anteriormente, se considera que el giro erróneo se llevó a cabo con Kant (o mejor aún con Descartes) más bien que (según Habermas) con el joven Hegel o el joven Marx. Podría pensarse entonces que la secuencia canónica de los filósofos que van desde Descartes a Nietzsche es como una distracción de la historia de ingeniería social concreta que hizo que la cultura contemporánea del Atlántico Norte sea lo que ahora es, con todas sus glorias y todos sus peligros.”(1991, p. 272).

Para completar el panorama, habría que añadir finalmente que Rorty, en coherencia con lo anterior pero sin salirse del callejón de la modernidad y de la kantiana “negación de la negación”, tampoco presenta una mejor alternativa que retomar el camino opuesto a Descartes, esto es, el empirismo de Bacon y la línea que va desde el reduccionismo materialista inglés al pragmatismo (1991, p. 268).

Finalmente, volviendo al Excurso inicial de Habermas sobre las Cartas de Schiller, nos hemos detenido en este debate sobre los caminos fallidos de la modernidad, sobre todo por dos razones:

a) A pesar de su breve desarrollo, la filosofía estética de Schiller se ubica justamente en dirección opuesta al punto de ruptura kantiano entre razón,

arte y moralidad, cuya contradicción y divergencia estaría en la raíz de los fracasos de la modernidad. Como se verá más adelante, lejos de poseer un núcleo no racional, el verdadero arte es para Schiller una forma superior de conocimiento, que integra sentimiento, razón y voluntad (kaloskai agathos); es decir, el correspondiente antropológico de la fórmula trinitaria platónica, agustiniana y leibniziana de belleza, verdad y bien.

b) En este sentido, Schiller efectivamente se anticipa a los fracasos de la modernidad y a la crítica de sus desvíos deshumanizantes. Pero, como lo entendió en su momento Nietzsche, se sitúa en una vía del todo diferente a la suya y a corrientes estéticas derivadas, de rebelión dionisiaca contra el sistema y embriaguez nihilista, como lo ejemplificaron luego H. Marcuse, de la Escuela de Frankfurt y algunos post estructuralistas y posmodernos. Aunque se utilicen imágenes y conceptos tomados de Schiller, adquieren un sentido distinto e incluso opuesto, al ser incorporados en su diferente cosmovisión.

Como lo postuló Schiller, el arte sigue siendo un espacio de la modernidad donde se conserva la trascendencia histórica del hombre, la crítica a la razón positivista, la subversión estética ante la dominación colectiva y el sentido de la existencia como goce. Pero Schiller no se detiene en una estética negativa como la filosofía crítica posterior, sino que enseña las potencialidades humanizadoras del arte como ‘esplendor de la verdad’, en la línea socrática. Lo que aproximaría la acción comunicativa habermasiana con la llamada “utopía estética” de Schiller, es, más bien, el giro que le ha dado Habermas a la corriente crítica para salvar la racionalidad integral del proyecto de modernidad, con apertura dialogal a otros pensamientos y culturas, incluyendo por tanto las tradiciones religiosas.

La relectura de Schiller: dos perspectivas antropológicas y éticas

Para la sociedad multicultural actual, releer a Schiller y captar su pensamiento vivo, es todo un reto. No tanto por el lenguaje literario antiguo que suele utilizar sino por las categorías y conceptos ilustrados en los que se fundamenta, de-construidos, reinterpretados y dados por superados, de una u otra forma, por las corrientes de pensamiento contemporáneas. Como sucede con los clásicos, el problema es más bien nuestro: captar el núcleo de su concepción más allá de su envoltura formal, y reproducirla en la cultura actual, liberados de esquemas y prejuicios esterilizantes.

Valiéndose de conceptos de la filosofía de Fichte, tomados a su vez de Kant y del pensamiento de la época, Schiller establece una distinción fundamental en toda su cosmovisión del hombre y del mundo, incluida la dimensión estética y la filosofía de la historia: el estado natural o de necesidad y el estado de libertad.

Se trata no sólo de dos caracterizaciones antropológicas sino de dos tradiciones de pensamiento que podríamos extender, basándonos en él, a los desarrollos posteriores de la modernidad.

Así lo presenta en sus Cartas para la educación estética del hombre (1795/1990). Desde la dimensión cognitiva, el estado de naturaleza es el de la limitación de los sentidos y las certezas sensibles, mientras que el estado de libertad es el de la comprensión de principios universales, la conciencia crítica y la capacidad humana ilimitada para indagar la verdad.

Schiller describe el estado de naturaleza de modo semejante al prisionero de la caverna platónica, que sólo considera como realidad las sombras reflejadas que alcanza a percibir. "Estos prefieren la penumbra de oscuros conceptos, donde el sentimiento es más vivo, y donde la fantasía se dedica a formar caprichosamente amenas figuras, a los destellos de la verdad" (Carta 8:6).

El reino de la certeza sensible es también el reino de la necesidad y de la conformidad con la opinión prevaleciente: "Nada más nacer, ha de vencer en duro combate a los sentidos, que se resisten a ver perturbada su idílica calma. La mayoría de los hombres están ya demasiado fatigados y abatidos tras la lucha contra la necesidad, como para animarse a afrontar una nueva y más dura lucha contra el error. Contentos con evitar el penoso esfuerzo de pensar, dejan con gusto a otros la tutela de sus conceptos" (Carta 8:6).

La prisión de los sentidos es, al mismo tiempo, la de los impulsos naturales primarios y de la lucha por la supervivencia:

"Un ser siempre uniforme en sus fines y eternamente variable en sus juicios, egoísta sin ser él mismo, desatado sin llegar a ser libre, esclavo sin servir a ninguna regla (...). Los fenómenos se le presentan aislados y separados de todos los demás, tal como él mismo se ve en la sucesión de los seres (...). Su relación con el mundo sensible es de contacto inmediato y no halla límites sino en el apetito saciado." (Carta 24:2).

En términos anticipatorios del materialismo opresivo de la modernidad, Schiller describe la deshumanización del ser humano cosificado, propio del estado de naturaleza:

“Ligado eternamente a un único y minúsculo fragmento del todo, el hombre mismo evoluciona sólo como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, nunca desarrolla la armonía que lleva dentro de sí, y en lugar de imprimir a la naturaleza el carácter propio de la humanidad, el hombre se convierte en un reflejo de su oficio” (Carta 6:7).

Desde la perspectiva moral y política, el hombre sumido en el estado de naturaleza no sólo es ajeno a su propia humanidad sino que la niega en los demás hombres, por lo que la lucha por la sobrevivencia se convierte en competencia, y dominación o sumisión. “Desconociendo su propia dignidad humana, está muy lejos de respetarla en los demás, y consciente de su propio apetito salvaje, lo teme en cualquier criatura semejante a él. No ve nunca a los otros en sí, sino que se ve a sí mismo en los otros...” (Carta 24:3).

En lugar de la fraternidad humana propia del estado de libertad, allí domina la violencia; en lugar de la fuerza moral del Derecho, el uso de la fuerza bruta; en lugar de la justicia, el poder del más fuerte. Esto se corresponde con la visión hobbesiana del ‘homo homini lupus’ sobre “el carácter natural del hombre, quien, egoísta y violento, tiende antes a la destrucción de la sociedad que a su conservación” (Carta 3:5). Por eso, tal estado implica necesidad de dominio, ya que “mientras el hombre natural siga haciendo un uso tan anárquico de su albedrío, apenas puede mostrársele su libertad” (Carta 7:2).

El estado de libertad, por el contrario, es el de la autoconciencia y la autonomía: “porque la obra de las fuerzas ciegas no posee ninguna autoridad ante la cual la libertad haya de doblegarse, y todo ha de conformarse a la finalidad suprema que la razón asienta en la personalidad del hombre. Así nace y se justifica el intento de una nación adulta de transformar su Estado natural en un Estado moral” (Carta 3:2).

Al ascender al estado de libertad, el hombre puede percibir la unidad de principios universales más allá de la diversidad de las cosas cambiantes e inmediatas. Se comprende a sí mismo como ser social con una trascendencia interior e histórica, contemporáneo de los grandes espíritus que vivieron antes que él, y generador, a través de sí, de los que habrán de construir después mundos nuevos:

“Allí donde el objeto puro [y no la certeza sensible] actúa en nosotros, desaparecen todos los límites y el hombre se eleva desde aquella unidad de magnitud a que lo habían reducido los míseros sentidos, a una ‘unidad ideal’ que abarca el reino entero de los fenómenos. En ese proceso ya no estamos en el tiempo sino que la entera sucesión infinita del tiempo está en nosotros. El juicio de todos los espíritus se pronuncia por boca del nuestro, y nuestra acción representa la elección de todos los corazones” (Carta 12:5).

Lejos de la separación de la realidad social en las tres esferas kantiano-weberianas de la modernidad, con diferente cualidad racional y volitiva, y contradictorias dentro de sí y entre sí, en el estado de libertad schilleriano la trascendencia hacia lo universal unifica sujeto y objeto social; razón, sentimiento y voluntad se determinan mutuamente, no como obligación externa sino como realización y goce. "Cuando el sentimiento moral dice: 'esto ha de ser', decide entonces por y para siempre: si reconoces la verdad porque es la verdad, y practicas la justicia porque es la justicia, has convertido entonces tu caso particular en ley para todos los casos, has tratado un momento de tu vida como si fuera eternidad" (Carta 12:5).

Dos enfoques históricos

Schiller incorpora estas dos perspectivas antropológicas y éticas también a su filosofía de la historia y a la necesaria relación entre la microhistoria individual de libertad/ necesidad y la macro historia universal.

En su lección inaugural en la Universidad de Jena, titulada "¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal?" (1789/1991), Schiller establece por primera vez la diferencia entre la mente filosófica (philosophische Köpfe) y el Brotgelehrte ('ganapán académico', 'sabio a sueldo').

En el Brotgelehrte, el uso de la razón permanece atado a los impulsos primitivos de conocimiento inmediato, necesidad y posesión, de manera que el académico ganapán mantiene una escisión entre trabajo y esparcimiento del espíritu, utilidad y compromiso:

Al ganapán académico,

"toda ampliación de la ciencia que le da sustento le intranquiliza, porque le obliga a un nuevo trabajo, o hace inútil el ya realizado; cada innovación importante le espanta, ya que rompe las viejas formas escolásticas que tan penosamente había intentado aprender y le pone en peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior. ¿Quién ha gritado más contra los reformadores que ese montón de sabios a sueldo? ¿Quién detiene más el avance de útiles revoluciones en el reino del saber? Cada luz que enciende un genio afortunado, en cualquier ciencia, denuncia su precariedad. Luchan con malicia, con rabia (...) Por ello no hay un enemigo más implacable, ningún ayudante a cargo con más envidia, ningún hacedor de herejes más solícito, que el sabio a sueldo" (1991, p. 3).

La mente filosófica, por el contrario, es la que crea en 'libertad y silencio', y está comprometida en buscar la verdad por la verdad misma.

“Donde el sabio a sueldo separa, une el espíritu filosófico. Pronto se ha convencido de que en el terreno del entendimiento, como en el mundo de los sentidos, todo está interrelacionado, y su instinto ávido de armonía no puede contentarse con fragmentos (...) Y si nuevos descubrimientos derribaran el edificio de su ciencia, no importa; él ha amado la verdad más que a su sistema, y cambiará con gusto la forma antigua y defectuosa por otra más nueva y más bella, en una tendencia eternamente activa hacia el perfeccionamiento” (1991, p. 4,5).

Tener una causa superior a su propio ego por la cual esforzarse y pensar, le une a otras mentes filosóficas para las cuales “todo lo que uno adquiere en el reino de la verdad, lo ha adquirido para todos”.

Por último, Schiller explica cómo el papel del educador incluye despertar la mente filosófica de los estudiantes por medio del diálogo, en medio de las fuerzas predominantes de la opinión y la certeza sensible, que dan por válidos los supuestos adoptados y la autoridad acrítica de eruditos y académicos, características del *Brotgelehrte*. Más adelante dará su famosa consigna para cambiar el estado de necesidad por la verdadera libertad:

“Atrévete a ser sabio. Se necesita fuerza de ánimo para combatir las dificultades que, tanto la indolencia de la naturaleza como la cobardía del corazón, oponen al saber” (Carta 8:6).

A continuación hace Schiller un amplio recuento de lo que es la historia universal para la mente filosófica, como el paso de la barbarie a la civilización y del total estado de necesidad a uno de mayor legalidad y moralidad, todavía no plenamente desarrollado, pero que hace posible ir construyendo un verdadero estado de hombres y mujeres libres.

“¿Cuántos inventos, descubrimientos, revoluciones nacionales y religiones tuvieron que coincidir para producir este nuevo, todavía débil germen de ciencia, arte, crecimiento y desarrollo! (...) Todas las edades precedentes se han esforzado –sin saberlo o pretenderlo– por conducir a nuestro humano siglo (...) Un noble deseo debe arder en nosotros de realizar una aportación también al rico legado de Verdad, Eticidad y Libertad que recibimos del mundo antiguo y debemos devolver multiplicado al mundo venidero” (1991, p. 12,18).

En sus diferentes estudios como filósofo de la historia, Schiller plantea la doble perspectiva antropológica como criterio conceptual para juzgar los diferentes estados, sociedades, cambios y acontecimientos históricos. ¿Se corresponden a una concepción del ser humano como un ser bestial, primitivo y hostil; cegado por los sentidos; movido por el miedo, la ira y el instinto de posesión; necesitado de la fuerza y el dominio? ¿O, por el contrario, como un ser cognoscitivo capaz de perfección y trascendencia; de trasladar al mundo real y al orden social su propia armonía interior; de crecer en justicia y fraternidad?

En sus trabajos sobre “La Misión de Moisés” (1991:37-57) y “La Legislación de Licurgo y Solón” (1991:59-90) puede encontrarse la aplicación de este criterio dual de comprensión histórica. En el primero, Schiller presenta el papel del dirigente en la constitución política de un pueblo, es decir, en establecer aquellas leyes que le permitirán libertad y felicidad, enfatizando aquí que “el estado nunca es un fin en sí mismo, sino un medio necesario” para el fin que es la humanidad.

En el segundo, trata de las legislaciones de Esparta y de Atenas, dos sistemas políticos del gran modelo que es la Grecia clásica. Sin embargo, a medida que avanza el análisis comparativo se va descubriendo que la perfección formal de Esparta radica en la supremacía del Estado, la fuerza material, el ser físico, y que en definitiva se niega la libertad individual y se impide la iniciativa y desarrollo de la mente humana. En cambio, en la Atenas de Solón, las leyes sirven al perfeccionamiento armónico del ciudadano y al mismo tiempo, de la ‘polis’, lo que se refleja en la expansión del arte y la belleza, el avance de la razón y el propósito de realización de la justicia. A través de su pensamiento histórico y estético, además del literario, Schiller presenta la legislación y el arte clásico de Atenas y su función social, como paradigmas para la modernidad del ascenso del estado de necesidad al de libertad. De hecho, los modernos Estados más o menos democráticos, dictatoriales o totalitarios, pueden ser juzgados a través de este modelo.

La más bella obra de arte: la verdadera libertad

Regresando a las Cartas, Schiller parte de una descripción trágica del fracaso de la revolución en Francia, sin nombrarla, y la crisis desatada que amenaza expandirse por Europa:

“El hombre se refleja en sus hechos, y qué espectáculo nos ofrece el drama de nuestro tiempo! Por un lado, salvajismo, por el otro, apatía (...) Se advierten impulsos primitivos y sin ley que, una vez deshechos los lazos del orden social, se desencadenan y apresuran con furia indomable a satisfacer sus impulsos animales (...) La sociedad, en lugar de progresar hacia una vida orgánica, se precipita de nuevo en el reino de las fuerzas elementales” (Carta 5:3,4).

De manera extraordinaria para un artista como él, explica que ha dejado temporalmente su producción poética y literaria para dedicarse a otro tipo de obra de arte:

“porque los asuntos del mundo moral ofrecen un interés más inmediato y el espíritu de investigación filosófica se ha visto enérgicamente desafiado por las circunstancias de la época a ocuparse de la más perfecta de todas las obras de arte: la construcción de la verdadera libertad política” (Carta 2).

Se pregunta entonces por el papel de la filosofía y plantea el problema central: ¿Cómo llevar los principios de la razón a la población? ¿Es un problema sólo de

conocimiento, de inculcar un deber-ser moral? ¿O implica un cambio integral que mueva desde dentro a la razón, la sensibilidad y la voluntad?

“¿Debe pues la filosofía, desalentada y sin esperanza, retirarse de la escena política? ¿Ha de durar siempre en el mundo político el conflicto de las fuerzas ciegas? ¡Nada de eso!... La razón ya cumple con su cometido encontrando y exponiendo la ley. La animosa voluntad y el vivo sentimiento deben encargarse de ejecutarla. ¿Por qué, entonces, seguimos comportándonos como bárbaros?” (Carta 8:1-3).

La respuesta es clara:

“La ilustración del entendimiento sólo merece respeto si se refleja en el carácter, pero con eso no basta (...) porque el camino al intelecto lo abre el corazón. La necesidad más apremiante de la época es, pues, la educación de la sensibilidad” (Carta 8:7).

Y ¿cómo educar la sensibilidad? En el trabajo de las Cartas y el esbozo de Kallias, desarrolla la respuesta: la sensibilidad se educa por medio del arte.

“Toda reforma política debe tomar como punto de partida el ennoblecimiento del carácter humano, pero ¿cómo puede ennoblecerse un carácter que se haya bajo la influencia de una constitución política degenerada? Para ello habría que buscar un instrumento que el Estado no nos proporciona. Ese instrumento es el arte.” (Carta 9:1,2).

Más allá del deber-ser kantiano

La obstinada diferenciación de Kant entre ciencia objetiva, moral universal y arte autónomo, con su distinto estatuto epistemológico, de la que hablaban Habermas y Rorty al establecer el origen de las contradicciones de la modernidad, había sido analizada y conceptualmente superada de forma germinal por Schiller, al estudiar por qué los grandes cambios sociales en nombre de la razón y la libertad muchas veces han devenido grandes desastres de brutalidad e irracionalidad.

Una de las razones es, para Schiller, que

“los filósofos analíticos se hayan visto impotentes hasta ahora para aportar una prueba mejor de la viabilidad de la razón pura en el género humano que la de afirmar que es ‘imperativa’.” (Cartas 25:6).

La ruptura que subyace entre sujeto y objeto, particular y universal, ciencia y moralidad, es analizada en detalle en el relativamente breve pero denso trabajo filosófico del artista Schiller, para detenerse en la ruptura provocada entre la razón que se presenta como externa y la sensibilidad interna:

“Como la ley moral se manifiesta sólo prohibiendo, y en contra del interés del sensible amor propio del hombre, tendrá que parecerle algo ajeno a él, en tanto no haya llegado a considerar ese amor propio como lo ajeno, y la voz de la razón como su verdadero yo. Sólo siente las cadenas que le impone la razón, y no la liberación infinita que ésta le procura. Sin sentir la dignidad de legislador que hay dentro de él, siente sólo la coacción y la impotencia del súbdito” (Cartas 24:8).

Si verdad, bien y belleza conforman una unidad de perfección (kalokagathia), tanto en el individuo como en el universo, sólo la elevación de lo humano, del estado natural hacia la unidad de razón, sentimiento y moralidad, puede constituir verdaderos ciudadanos para ese necesario reino de la libertad que se sitúa más allá del deber-ser. De nuevo, Schiller hace referencia a Kant:

“El filósofo moral nos enseña que nunca podemos hacer nada más que nuestro deber (...) Pero en el caso de aquellas acciones que se refieren sólo a un fin, ir más allá de ese fin, hacia lo suprasensible, significa a la vez ir ‘más allá del deber’, en tanto éste sólo puede prescribir que la voluntad es sagrada, pero que no haya de sacralizarse también la naturaleza. No es posible, pues, superar moralmente el deber pero sí superarlo estéticamente, y a este comportamiento, lo denominamos ‘noble’ (Cartas 23:7).

El ciudadano del estado de libertad, en el que se unifica el mundo racional y el sensible a través del arte al que todo individuo humano puede aspirar a ser, es lo que Schiller llama ‘espíritu hermoso’ (schöne Seele) o ‘espíritu noble’ (edeln Seele).

“Un alma noble posee el don de convertir en algo infinito incluso el asunto más limitado y el objeto más nimio. Imprime un sello de autonomía a aquello que, por naturaleza, sólo ‘sirve’ para algo. Un espíritu noble no se da por satisfecho con ser él mismo libre, ha de liberar también todo lo que le rodea, incluso lo inanimado. Ahora bien, la belleza es la única manifestación posible de la libertad en la apariencia sensible” (Cartas 23:7).

Retomando la concepción griega, la verdadera belleza no es para Schiller simple forma sino también objeto, es a la vez apariencia y realidad; su percepción es personal e íntima y, al mismo tiempo, lo proyecta a una realidad externa, superior y universal.

“La belleza es un ‘objeto’ para nosotros, porque la reflexión es la condición por la cual tenemos una sensación de belleza; pero es al mismo tiempo un ‘estado de nuestro sujeto’, porque el sentimiento es la condición por la cual tenemos una representación de la belleza. La belleza es, pues, forma, porque la contemplamos, pero es a la vez vida, porque la sentimos. En una palabra: es al mismo tiempo nuestro estado y nuestro acto” (Cartas 25:5).

Como señala Platón en el Fedro, el encuentro con la belleza sacude internamente al hombre, sacándolo de la comodidad cotidiana y atrayéndolo fuera de sí hacia otra realidad superior y distinta de él. Pero, al mismo tiempo, no es arrebatado irracional

ni esteticismo superficial (como ha sido asumido a menudo en la modernidad a partir de Kant) sino, ciertamente, conocimiento. No el razonamiento teórico sino una forma superior de conocimiento que los clásicos caracterizaron como *"esplendor de la verdad"*, en cierta medida doloroso y excesivo, y que en la filosofía moderna española se ha relacionado con el raciovitalismo de Ortega o la *"inteligencia sentiente"* de Zubiri.

En una parte de su trabajo, Schiller compara en este sentido el *'estado dinámico'*, donde el estado primitivo de la sociedad ha requerido un ordenamiento por la fuerza; el *'estado ético'* de la modernidad, donde la racionalidad impone las leyes como un *'deber ser'* social; y el *'estado estético'*, donde el trabajo y el gozo, la creatividad y el juego están unidos. Es el verdadero estado de libertad,

"porque la ley fundamental de este reino es 'dar libertad por medio de la libertad' (FreyheitsgebendurchFreyheit). (Cartas 27:1).

"Para esto último es necesaria una revolución total de la sensibilidad (...) una revolución de este tipo en la naturaleza humana y el verdadero comienzo de la humanidad" (Cartas 27:1).

A esta revolución es lo que se ha denominado como la *'utopía estética'* de Schiller, que puede entenderse etimológicamente como un fin a construir, y no en el sentido banal de una ilusión irrealizable. El medio para lograrlo es, de nuevo, para Schiller, la belleza:

"En medio del feraz reino de las fuerzas y en medio del reino santo de la libertad, el impulso estético que nos empuja a la formación trabaja calladamente en un tercer reino, el jocundo reino del juego y la apariencia, que libera al hombre de las cadenas de toda esa clase de relaciones y lo emancipa de todo lo que pueda llamarse coerción, así en lo físico como en lo moral" (Citado por Habermas, 1989, p. 60)

Habermas lo aproxima a la *'acción comunicativa'*, como una vía alternativa para superar la crisis de la modernidad:

"De allí que la realización de la razón se le plantee a Schiller como una resurrección del destruido sentido comunitario (...) Mientras que la modernidad, a causa de los progresos de la razón misma, se ha visto cada vez más atrapada en una pugna entre el desencadenado sistema de las necesidades y los principios abstractos de la moral, a esta totalidad escindida el arte puede proporcionarle un 'carácter social y amigable' pues participa de ambas legislaciones"(1989, p. 60).

Este conocido grito de Dostoievsky bien puede ilustrar el papel del arte en la educación de los sentimientos, aplicando las Cartas de Schiller a la sociedad en crisis del siglo XXI. Pero, surgen entonces las preguntas: ¿qué belleza salvará al mundo? ¿Y, cómo?

Para Schiller, como se ha dicho antes, el medio por el que los seres humanos pueden formarse para la verdadera libertad, es el arte. No como una actitud esteticista o elitista sino como conformación de la vida colectiva de un pueblo:

“Si bien la necesidad natural hace que los hombres se reúnan en sociedades, y si bien la razón implanta en cada uno de ellos principios sociales, sin embargo, es única y exclusivamente la belleza quien puede dar al hombre un ‘carácter social’. El gusto, por sí solo, da armonía a la sociedad, porque otorga armonía al individuo” (Cartas 27:10).

Al respecto, dice Habermas:

“La utopía estética de Schiller no se propone como meta el estetizar la existencia sino el revolucionar las relaciones de entendimiento entre los sujetos (...). Una estetificación del mundo de la vida sólo es legítima para Schiller en el sentido de que el arte opere como un catalizador, como una forma de comunicación, como un medio en que los momentos escindidos vuelvan a unirse en una totalidad no forzada. El carácter social y amigable de lo bello y el gusto sólo puede acreditarse en que el arte se muestre capaz de “sacar al cielo abierto del sentido de solidaridad” todo lo que en la modernidad quedó separado: el sistema de las necesidades desatadas, el estado burocrático, las abstracciones que son la moral racional y la ciencia de los expertos”. (1989; p. 61,62)

Los poemas y la obra dramática de Schiller son un ejemplo de educar a la población por medio de la belleza en el arte de la libertad. En los dramas históricos como Don Carlos, o Guillermo Tell, el público podía ver representada en el escenario la forma de convertirse en ciudadanos libres y moralmente superiores, luchando contra la irracionalidad y la tiranía. En La Doncella de Orléans, se presenta claramente la opción del trágico y lo sublime, en la gran tradición, de Esquilo a Shakespeare: el futuro de una sociedad puede convertirse en tragedia o puede ser salvado, como consecuencia de decisiones morales que implican gran belleza y sacrificio gozoso. De esta manera, por medio del drama clásico, las personas se elevan de la banalidad cotidiana a ser por un momento espectadores y jueces de su historia, en un proceso de ennoblecimiento moral a través del arte.

Este tipo de elevación momentánea a un mundo más profundo e inefable de alegría, fraternidad y libertad, o de tragedia sublime, o silencio lleno de sentido ante el amor o la muerte, lo han podido vivir en ocasiones nuestros contemporáneos, ante la belleza de una obra musical, un poema, un libro, un relato, una película de cine o un hecho real. El hombre de hoy, de todas las culturas, tiene necesidad de “aquellos conceptos profundos sobre el hombre, el mundo y la naturaleza” que según el poeta Shelley, caracterizan la verdadera poesía.

Sobre la sociedad multicultural en un mundo globalizado, se puede establecer un principio general, a partir de Schiller: aferrarse a una identidad basada en la posesión y la percepción sensorial inmediata, divide, opone, aísla e impide la comunicación; por el contrario, la libre creatividad compartida en el arte y el conocimiento, propios del ser humano universal, genera juego, gozo y disponibilidad, nos aproxima y enriquece a todos en la diversidad.

Se puede distinguir entonces la belleza como profundidad de la verdad que llega al corazón y de alguna manera permanece como valor, de las obras de mero entretenimiento de consumo pasajero. O, peor aún, de las que despiertan aquellos viejos instintos de ira, miedo, posesión y mera percepción sensorial, propios del 'estado de naturaleza' irracional, en lenguaje de Schiller. De estos últimos, podemos señalar, como ejemplos, la euforia de ciertos eventos deportivos de masas, la exaltación de ruido musical repetitivo y anónimo en la multitud, la banalidad degradante de la telebasura, el éxtasis bioquímico de los estupefacientes, la mecanización de espectáculos, películas y videojuegos fijados en el terror y la violencia de la sangre. Es un criterio básico para saber qué tipo de 'belleza' salvará o hundirá a un mundo en crisis. O, más exactamente, para considerar cómo el horror y la irracionalidad han llegado a representar algún tipo de arte, altamente demandado, en la cultura de masas.

Según Schiller, un hombre o una sociedad sumidos en el mundo de la posesión y la percepción sensorial inmediata, aunque en algunos aspectos sean muy racionales, no son verdaderamente libres. Son muchos los analistas que han mostrado cómo diversos grupos y corporaciones dirigentes utilizan los medios de cultura de masas para un doble negocio: rentabilidad económica y control político y cultural.

Al mismo tiempo, todos estos medios altamente desarrollados pueden ser utilizados para extender la conciencia colectiva de que es posible un mundo más humano, y la determinación de lograrlo.

Schiller afirmaba:

"La primera aparición de la razón en el hombre no constituye aún el comienzo de su humanidad. La humanidad nace sólo con la libertad, y la primera tarea de la razón es acabar con la dependencia sensorial del hombre". (Cartas 24:6).

Y se dirige al papel del artista en la creación liberadora de humanidad:

"Cuando el carácter se debilita y se desvanece, la ciencia busca únicamente gustar, y el arte divertir.(...) Pero ¿Cómo se protege el artista de las corrupciones de su tiempo, que le rodean por todas partes? Depreciando el juicio de su época. Que levante la mirada hacia su propia dignidad y hacia la ley, y que no ande cabizbajo en busca de la felicidad inmediata y de la necesidad material. Que se libere, tanto del fútil ajetreo mundano como de la impaciencia del exaltado" (Carta 9:3,5).

Y concluye, sintetizando de nuevo la fórmula trinitaria de belleza, verdad y moralidad:

“Al joven amante de la verdad y de la belleza que me preguntara cómo satisfacer el noble impulso de su corazón, aun teniendo en contra todas las tendencias de su siglo, le contestaría: imprime al mundo en el que actúas la ‘orientación’ hacia el bien, y ya se encargará el ritmo sereno del tiempo de completar ese proceso” (Carta 9:7).

Bibliografía

Cortina, A., Conill, J. (Edit.) (2001): Educar en la Ciudadanía. Institución Alfons El Magnànim, Valencia.

Cortina, A. (2006): "La Revalorización de lo Humano en un Mundo Individualista e Interdependiente", en (Varios) Desafíos y Oportunidades en el Siglo XXI, Cemex, Madrid.

García N, J.: "Más allá de la posmodernidad: el diálogo ciencia-razón-fe desde la perspectiva de Zubiri". Comunicación en el IV Simposio Internacional del IPI. Universidad de Salamanca, Octubre 2008. (En prensa)

Habermas y Otros (1991): Habermas y la Modernidad, Ed. Cátedra. Madrid.

Habermas, J (1989): El Discurso Filosófico de la Modernidad. Taurus. Madrid.

Habermas, J (1988): "La modernidad, un proyecto inacabado", en Ensayos políticos. Península, Barcelona. ("La Modernidad: proyecto incompleto". Punto de Vista Nº19. Buenos Aires. Agosto 1998).

Habermas, J (1988a): Facticidad y Validez. Trotta, Madrid.

Rorty, R. (1991): "Cap.3 Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en Habermas, J. y Otros: Habermas y la Modernidad, Ediciones Cátedra. Madrid.

Schiller, F. (1795/1990): Kallias. Cartas sobre la Educación Estética del Hombre. Ed. Anthropos. Barcelona.

Schiller, F. (1789/1991): Escritos de Filosofía de la Historia. Universidad de Murcia.

Zubiri, X. (1984): Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad. Madrid, Alianza Editorial.