

**La *educación estética*
en Friedrich Schiller:
armonizar sentir y pensar**



Beatriz Elena Bernal Rivera
Universidad de Antioquia, Colombia

doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v19n1-2020012>



La educación estética en Friedrich Schiller: armonizar sentir y pensar*

Resumen: el artículo destaca la actualidad de las *Cartas filosóficas* de Schiller en su crítica a la educación impartida por la cultura de su época, posterior a la Revolución francesa y al Régimen del Terror, en su afán por fomentar la fragmentación de las facultades del hombre, la sensibilidad y el entendimiento, dando ocasión al salvajismo y la barbarie. Ante esta realidad, señala cómo Schiller propone una *educación estética* tendiente a la *formación* del carácter del hombre, y desde allí surge el planteamiento sobre la necesidad de dar un *paso atrás* desde el estado físico al *estado estético*, donde la reflexión sobre la belleza y el arte supriman en el hombre la coacción del sentir y el pensar y, en cambio, permitan su acción recíproca tendiente a la conquista de una armonía entre ambos. Subraya, especialmente, el concepto de *estado estético* en cuanto posibilita la restitución en el hombre de su humanidad y libertad y, a su vez, constituye un tránsito para acceder a los fines morales, didácticos y políticos. Todavía hoy resuena el pensamiento de Schiller sobre la necesidad de formar *estética* y moralmente al individuo para realizar una transformación política del Estado, porque este inicialmente jamás engendrará ciudadanos libres.

Palabras clave: educación estética, estado estético, paso atrás, belleza, libertad.

Friedrich Schiller's Aesthetic education: harmonize feeling and thinking

Abstract: this article the current state of Schiller's *Philosophical Letters* as a critique of the education imparted by the culture of his time after the French Revolution and the Reign of Terror which, in its eagerness to cause the fragmentation of the faculties of humans, sensitivity and understanding, gave rise to savagery and barbarism. Facing this reality, this shows how Schiller proposed an *aesthetic education* aiming at forming human character. It is here where an approach emerges which proposes the need to step back from the physical state and into the *aesthetic state*, where the coercion that feeling and thinking exercise on humans is nullified by the reflection on beauty and art, which enables a reciprocal action between them and ultimately causes them to harmonize. The concept of *aesthetic state* is also highlighted as it enables the restoration of the humanity and freedom of mankind while also being a means to access moral, didactic and political ends. Even today, Schiller's thinking on the need to educate individuals aesthetically and morally in order to achieve a political transformation of the state still echoes because the latter will initially not produce free citizens.

Keywords: aesthetic education, aesthetic state, step back, beauty, freedom.

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 3 de julio de 2019

Forma de citar (APA): Bernal-Rivera, B. (2020). La educación estética: armonizar sentir y pensar. *Revista Filosofía UIS*, 19(1), DOI: 10.18273/revfil.v19n1-2020012

Forma de citar (Harvard): Bernal-Rivera, B. (2020). La educación estética: armonizar sentir y pensar. *Revista Filosofía UIS*, 19(1), 81-101.

Beatriz Elena Bernal Rivera: colombiana. Doctora en Filosofía. Universidad de Antioquia, Colombia.

ORCID iD: orcid.org/0000-0003-4926-0471

Correo electrónico: anhelober@yahoo.com, beatriz.bernal@udea.edu.co

*Artículo de reflexión derivado de investigación.

La educación estética en Friedrich Schiller: armonizar sentir y pensar¹

1. Crítica a la cultura de la época y necesidad de una cultura estética

El trasfondo político convulso en que Schiller escribe *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), después de los sucesos violentos de la Revolución francesa (1789), y el recién Régimen del Terror (1793-1794) promovido por el movimiento revolucionario que llevaría a la guillotina al Rey Luis XVI, le impele a plantear la *vía estética* como el camino más conveniente para lograr una reforma del Estado: “convenceros de que para resolver este problema político hay que tomar por la vía estética, porque es a través de la belleza como se llega a la libertad” (Schiller, 1990, p. 121). Así, mientras sus coetáneos buscaban en la vía política la solución a los problemas sociales, Schiller, no sin reconocerse extemporáneo, estaba convencido de que el camino de la belleza ha de preceder necesariamente al de la libertad y no al contrario. Él no es indiferente ante esta transformación política que debe, por supuesto, estar orientada por una reflexión del individuo sobre la belleza, aunada necesariamente a *principios morales*; no obstante, reconoce que para lograrla es necesaria una conversión de la naturaleza humana, donde sea la reflexión sobre la belleza y el arte, la forjadora del progreso del Estado: “Toda reforma política debe tomar como punto de partida el ennoblecimiento del carácter humano” (Schiller, 1990, p. 171).

Su planteamiento fundamental insiste en que la *vía estética* ha de preceder a la vía política, a la realización de una reforma política del Estado, porque será el Estado el que necesitará fundarse en una humanidad renovada moralmente, antes que esperar a que este, carente de sentimiento, engendre por sí mismo ciudadanos libres. En una carta de Schiller dirigida a Goethe, a propósito de sus *Cartas filosóficas*, se encuentra que aquel reconoce lo siguiente: “Nunca he puesto la pluma sobre el tema de la miseria política, y lo que digo al respecto en estas cartas sólo lo digo para no hablar nunca más de eso” (Goethe y Schiller, 2014, p. 23). Ante esta confesión, de ningún modo podría contemplarse la indiferencia de Schiller frente a los asuntos políticos de su época. Antes bien, de

¹ Mi agradecimiento al Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia por el apoyo brindado a esta investigación. Fecha de inicio, 21 de octubre de 2016. Número del Acta CODI: 732. Número del Acta Facultad de Artes: 2016-10825.

esta preocupación surge su propuesta sobre la *educación estética* (*aesthetische Ausbildung*) en tanto *formación* de la naturaleza humana como condición necesaria para una transformación de la esencia del hombre, a través de una reflexión sobre la belleza y el arte, que contribuiría a formar un carácter noble en el ciudadano y, solo posteriormente, conduciría al perfeccionamiento moral del Estado. Por su parte, Lesley Sharpe, en el trabajo titulado “Concerning Aesthetic Education”, señala que la fascinación de las *Cartas sobre la educación estética* reside en que Schiller ofrece una respuesta no política al planteamiento político sobre la reforma del Estado, pero al mismo tiempo realiza un análisis muy perceptivo de la cultura política de su tiempo (Sharpe, 2005, p. 151).

Decidido a realizar un diagnóstico de su época, Schiller denuncia no solo al Estado como germen de la malignidad, sino propiamente a la cultura (*Kultur*) de su época. Ella ha sido la causante no solo del desgarramiento de la *unidad interna* del hombre —al promover una educación que ha ocasionado la fragmentación de sus dos facultades, la sensibilidad y la racionalidad, dando lugar a la división de los oficios en especializaciones, a la disolución entre el placer y el trabajo—, sino también de la separación del Estado y la Iglesia y, por supuesto, de la distinción entre leyes y costumbres. De modo expreso, lo dice en su *Carta VI*: “Fue la propia cultura la que infligió esa herida a la humanidad moderna” (Schiller, 1990, p. 147). Y esta gran *herida* manifestada en la fragmentación del hombre es, sin duda, causada por la cultura moderna interesada cada vez más en la separación entre el sentir y el pensar. Así, Schiller se propone denunciar —en las nueve primeras cartas— la decadencia ocasionada por una cultura que fomenta la diferenciación entre sensación y entendimiento, intuición y especulación. Esta impostura de una legislación sobre otra implica el sacrificio de la totalidad en favor de la fragmentación, “El hombre mismo evoluciona como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, nunca desarrolla la armonía que lleva dentro de sí” (Schiller, 1990, p. 149).

La preocupación de Schiller se dirige hacia la condición del hombre reducido a un simple fragmento, consagrado a un oficio particular, en el que él mismo se convierte en la sombra de su ocupación, desarrolla unas capacidades y experimenta la atrofia de las restantes. Y más aún: el individuo olvida desplegar su *armonía interior*, se ve a sí mismo como una parte disgregada del todo de la especie. Naturalmente, Schiller estima que la separación de las facultades del hombre es propiciada no solo por la cultura de su época, sino también por la educación perteneciente a dicha cultura:

Pues por mucho que pueda haber ganado el mundo en su conjunto con esta educación por separado de cada una de las facultades humanas, no se puede negar que los individuos a los que atañe sufren la maldición de esa finalidad universal (Schiller, 1990, p. 159).

Por su parte, Schiller contrasta esta educación moderna con la educación griega, al reconocer el carácter modélico y ejemplar del pueblo griego en el arte y en la filosofía. Lesley Sharpe señala cómo Schiller, antes que realizar una contraposición entre el hombre natural y el hombre civilizado, contrasta el espíritu de los antiguos atenienses con el del hombre moderno, por cuanto la cultura griega logró un desarrollo equilibrado del individuo, a diferencia de la cultura de su época en la que, pese a la insistencia en la práctica de la razón, existía una incapacidad y falta de voluntad para actuar conforme a los dictados de la misma. Para Sharpe, esta idealización de Grecia era menor en Schiller que la profesada por Winckelmann, Goethe y Wilhelm von Humboldt, por tanto, cumplía una función argumentativa y contrastante con el espíritu de su tiempo (Sharpe, 2005, p. 151).

No obstante, se observa en las *Cartas filosóficas* de Schiller un gran despliegue de lisonjas en su celebración y exaltación de la educación griega —especialmente en la *Carta VI*— que nos conduce a pensar que no se trata únicamente de un recurso comparativo. Sus palabras nombran con gran exaltación la cumbre a la que ascendió la cultura griega: “La naturaleza griega que se alió con todos los encantos del arte y con toda la dignidad de la filosofía” (Schiller, 1990, p. 143). Sebastián Gámez-Millán, en el artículo “La imagen de Grecia en Schiller y Hölderlin: un horizonte utópico siempre por venir”, defiende la idea de la gran admiración que profesaba Schiller por Grecia, recordando el poema de 1788 titulado “Los dioses de Grecia” donde se refiere a Grecia como *estirpe sagrada*, poema citado por Goethe en su *Fausto* y que habría de inspirarle profundamente a Hölderlin su excesivo amor por Grecia (Gámez-Millán, 2017, p. 141).

No obstante, contrario a lo que podría pensarse, Schiller no propone un retorno a la cultura griega por cuanto esta alcanzó precisamente una cima de máxima serenidad y agitación, en la que no le era posible ni perseverar ni rebasar sus límites sin que hubiese tenido que renunciar a la unidad del individuo y a la unidad del arte y la filosofía. A diferencia de la cultura griega, Schiller plantea un acontecimiento paradójico en la cultura moderna: la educación separada de las facultades de la sensibilidad y el entendimiento ha conducido al hombre al error de sacrificarse a sí mismo como individuo a fin de ver florecer el progreso de la especie. A esta misma paradoja se refiere Klaus Berghahn en el texto titulado “La revolución estética del *Citoyen* Schiller”, que se ocupa de los diversos momentos en la visión política de Schiller. El autor señala cómo al inicio Schiller fue un gran seguidor del movimiento que gestó la Revolución Francesa, pero luego se tornó indiferente a las vicisitudes de su tiempo y, finalmente, se convirtió en crítico de su época:

División del trabajo, especialización y alienación son para Schiller las consecuencias necesarias del desarrollo de la humanidad. No obstante,

sufre ‘la maldición de esa finalidad universal’ que convierte al individuo en víctima del progreso y a los miembros de su generación en esclavos de las futuras generaciones (Berghahn, 2009, p. 75).

En otras palabras, Schiller descubre que el florecimiento de la especie solo ha tenido lugar merced al declive del individuo, pues este ha dejado de atender a su armonía interior y, en cambio, se ha convertido en víctima de la fragmentación, a fin de perseguir la prosperidad de la especie. Esta aporía, que él ve desplegada en la cultura moderna, le conduce más que a recuperar un pasado lejano, a ahondar en la esencia del hombre y a proponer la necesidad imperiosa de una fuerza formativa que él ha denominado cultura estética (*aesthetische Kultur*), la cual tendría como finalidad “restablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura ha destruido” (Schiller, 1990, p. 159). La cultura estética se encuentra íntimamente relacionada con la educación estética, por hacerse cargo de la formación del ciudadano en el que este no se vea obligado a sacrificar y a deponer su individualidad a través de un oficio especializado y, en cambio, se promueva la reunión de las piezas en el todo, de tal modo que la fragmentación humana pueda desaparecer paulatinamente y el individuo pueda cada vez más aproximarse a la totalidad armoniosa de las partes. No obstante, Schiller considera, al mismo tiempo, la imposibilidad de que a un hombre le sea dado alcanzar, en el transcurso de su vida, una totalidad armónica.

Por otra parte, mientras Fichte planteaba en su libro, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, la presencia de un único e idéntico impulso, *el impulso del yo, limitado por el no-yo*, Schiller elabora su propia teoría de los impulsos al proponer la presencia de dos *fuerzas contrapuestas* en el hombre: el impulso sensible (*Stofftrieb*) referido a la existencia física o material, y el impulso formal (*Formtrieb*) relativo a la naturaleza racional. En el panorama político de su época, la escisión de los impulsos se manifiesta, según él, en el desencadenamiento de los dos extremos a los que han sido conducidos los ciudadanos de su tiempo: de un lado, al salvajismo y, del otro, a la barbarie. En el primer caso, algunos ciudadanos, al atender únicamente a la pulsión sensible, se han inclinado en exceso hacia la naturaleza, en el desconocimiento total del dominio racional, empecinados en desdeñar la cultura, han declinado en la demencia; en el otro caso, se encuentran aquellos que están dominados exclusivamente por la fuerza de la pulsión formal y, al verse atraídos exclusivamente por la fuerza de la razón, subestiman el reino de las sensaciones y de la naturaleza, hasta rozar finalmente la abyección.

Aunque en realidad Schiller les concede algunos méritos a los ideales impulsados por el espíritu de Ilustración —en el sentido de haber liberado, a la luz de la razón, de la ceguera de la superstición y el fanatismo, al igual que impulsado el espíritu de investigación—, considera que estos preceptos no han sido suficientes para abolir la barbarie de su tiempo, por tanto, lanza la pregunta:

La razón se ha purificado de las ilusiones de los sentidos y de una engañosa sofística, y la misma filosofía, que al principio nos hacía renegar de la naturaleza, nos llama ahora clara e imperiosamente de vuelta a su seno ¿por qué, entonces, seguimos comportándonos como bárbaros? (Schiller, 1990, p. 167).

Desde este punto de vista, la ilustración del entendimiento parece no comportar una solución al envejecimiento de los hombres de su tiempo, los cuales se han tornado cada vez más bárbaros, quizás más brutales que los mismos salvajes, por cuanto se han amparado en la supremacía de la razón y despreciado aquello proveniente de la naturaleza y del reino del sentimiento; por el contrario, la Ilustración ha engendrado la autosuficiencia en el espíritu del hombre moderno al subir en el trono a la razón y le ha conducido mucho más a la corrupción de su carácter.

Refiriéndose al hombre culto, Schiller recuerda una sentencia muy antigua que afirma que lo más noble se convierte en lo más repugnante al descomponerse. Asimismo, Moses Mendelssohn, coetáneo de Schiller en el texto titulado “Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?” se refiere a la misma imagen: “Cuanto más noble es una cosa en su perfección —dice un escritor hebreo—, tanto más horrible es en su corrupción” (2009, p. 15). Si bien cultura e ilustración se distinguen del mismo modo que la praxis social y la especulación teórica respectivamente, advierte Mendelssohn, la nobleza de ambas en la época de su mayor esplendor, se corresponde con su más terrible depravación. Del mismo modo, Schiller precisa que en las clases más nobles y refinadas es posible encontrar la peor corrupción en el espíritu, por tanto, será necesario ocuparse, en primer lugar, de la *formación del carácter* del hombre antes de hacerlo ilustrado. En la *Carta VIII* proyecta la exigencia de una formación en la sensibilidad: “La necesidad más apremiante de la época es, pues, la educación de la sensibilidad” (Schiller, 1990, p. 171). Para Schiller no bastan pues las frías especulaciones del hombre racional que han declinado en la barbarie; se requiere, ante todo, forjar con cincel la sensibilidad de ese hombre mediante la *educación estética* que le permita avanzar hacia el logro de una armonía entre el sentir y el pensar, aunque la consecución total de dicha armonía no corresponda más que a un *Ideal* imposible de alcanzar por el hombre durante su vida entera. Frederick C. Beiser, en el libro *El imperativo romántico*, señala la proyección del pensamiento de Schiller en los románticos, para quienes la *formación* también constituía el estado precedente a una transformación de la república y el arte se configuraba como el estado previo a la unificación de la escisión humana, tendiente a la acción moral (2018, p. 85). En cambio, en el trabajo titulado “Un lamento. Sobre la actualidad del pensamiento schilleriano”, clama por la desaparición en los círculos académicos filosóficos de una lectura y exégesis de sus escritos a diferencia de los círculos literarios en los que se hallan copiosos estudios (2008, pp. 131-151).

Por otra parte, en las *Cartas filosóficas*, Schiller alude reiteradamente a Kant, ver el libro Immanuel Kant-Foucault: *¿Qué es Ilustración?*² (2015) recordando sus palabras sobre la necesidad de pensar por sí mismo y conforme a su propio entendimiento a fin de conseguir una mayoría de edad, antes que permitir que otros se erijan en sus tutores o, en los casos de las necesidades supremas del espíritu, los hombres prefieran someterse a la tutela de la Iglesia o el Estado. No obstante, Schiller intenta ir más allá: comprende que no basta solo pensar conforme a la facultad del entendimiento, es necesario, ante todo, atender a su influencia en la *energía del carácter* del hombre: “La ilustración del entendimiento sólo merece respeto si se refleja en el carácter, pero con eso no basta: surge también, en cierto modo, de ese mismo carácter” (Schiller, 1990, p. 171). Hay que poner el acento, según Schiller, en la formación del *carácter* del hombre y en la educación de su sensibilidad, por cuanto estos han de preceder necesariamente a la ilustración de su entendimiento. Las anteriores palabras citadas de Schiller culminan con una sentencia iluminadora: “porque el camino al intelecto lo abre el corazón” (Schiller, 1990, p. 171).

En este punto habría que recordar el epígrafe anotado por Schiller en la primera entrega de las nueve primeras *Cartas filosóficas*, tomadas de la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau: “Si es la razón la que hace al hombre, es el sentimiento quien le conduce” (Schiller, 1990, p. 110). El camino a la ilustración es abierto por la formación del carácter a través de la *cultura estética* que propende hacia la reflexión de la belleza y el arte. Esta es la respuesta de Schiller a la pregunta por la Ilustración, su contribución reside en subrayar la necesidad de la formación de la *sensibilidad*, aunque sin dejar de lado la razón; igualmente es necesario llevar a cabo la tarea de una educación de la razón que preserve la personalidad frente a las sensaciones: “Lo primero lo consigue educando la facultad de sentir, lo segundo educando la facultad de la razón” (Schiller, 1990, p. 213). En plena época de la Ilustración, Schiller invita, pues, no solo a la educación de la sensibilidad — aspecto subrayado por la mayoría de las interpretaciones— sino también a una educación de la razón, más aún, a una *educación estética* que permita avanzar hacia la reconciliación armónica de la sensibilidad y la razón.

De lo contrario, señala Schiller, la ilustración podría llegar a ser desfavorable para el carácter, y conducir a la corrupción, tal como lo observa en el pensador abstracto ilustrado, desposeído de dicho carácter moral, el cual se aleja de las impresiones de la naturaleza, permanece únicamente imbuido de preceptos racionales y, por tanto, oculta un gélido corazón en el pecho. En la novela *Hiperión* del poeta romántico Hölderlin se percibe, sin duda, un tono schilleriano al aludir a la necesidad de alcanzar la unidad entre el intelecto y el corazón: “Pero de la pura inteligencia no brotó nunca nada inteligible, ni nada razonable de la razón pura” (1998, p. 117). A esta pura inteligencia le falta, dice el poeta, la *belleza del espíritu*

² (Cfr. Schiller, 1990). Especialmente las cartas I, II, III, VIII, IX.

y del corazón, sin esta belleza, la filosofía adolecería de ceguera para afrontar la unificación con el todo. En la correspondencia de Hölderlin, encontramos una carta dirigida a Niethammer, en la que asegura que escribirá las *Nuevas cartas sobre la educación del hombre* (Hölderlin, 1990, p. 289), aunque finalmente nunca vieron su realización, esta intención de escribirlas refleja su proximidad con su maestro Schiller del que también intentó separarse.

Por otra parte, Schiller realiza en su época una crítica decisiva a la educación impartida como expresión cultural tendiente a acallar a toda costa la sensibilidad del hombre y la formación en los principios morales. Ante esta realidad, él encuentra en la *cultura estética* el camino apropiado para llevar a cabo una *educación estética* a fin de defender las sensaciones de las atribuciones de la libertad, lo mismo que preservar el pensamiento de las variables impresiones, y de este modo, su gran tarea consistiría en la fijación de límites del impulso sensible y el impulso formal. Para nombrar esta interacción de las facultades del ánimo, Schiller recurre a la noción de Fichte de *acción recíproca* expuesta en su libro *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, y la traduce a la necesidad imperiosa de afirmar el impulso sensible, su propensión a la variación de las impresiones frente al impulso formal y su disposición hacia la permanencia de la personalidad. Bajo este concepto de *acción recíproca*, Schiller determina la especificidad de las facultades y su acción conjunta en el hombre, aunque ello no habría de significar la transgresión de sus especificidades, esto es, que el sentimiento pretenda juzgar en el reino de la razón o el pensamiento decidir en el ámbito de la sensibilidad, pues este predominio de una facultad respecto de la otra ocasionaría grandes perjuicios en el carácter moral del hombre. La tarea fundamental de *la educación y de la cultura estética* comportaría fijar los límites de la sensibilidad y el entendimiento, al igual que promover la *acción recíproca* entre ambas, que permita un acercamiento cada vez mayor de las facultades del ánimo en procura de aproximarse cada vez más a un equilibrio entre ambas facultades.

2. La necesidad del paso atrás: la educación estética en el “estado estético”

¿De qué modo la educación estética permitiría la acción conjunta de las pulsiones física y formal? En sentido estricto, Schiller plantea la existencia de un abismo infinito entre la sensibilidad y el pensamiento, por tanto, el tránsito del uno al otro no podría realizarse directamente, sino merced a una instancia intermedia a la que denomina estado estético (*ästhetische Zustand*), que de ningún modo podría concebirse como una mediación que salvaría completamente el espacio abismal existente entre estas fuerzas contrapuestas. La belleza adquiere el poder de ser un “tránsito” (*Uebergang*) entre el sentir y el pensar, aunque, advierte Schiller, de ningún modo logra colmar esta distancia abismal que se tiende entre ambos, ella deviene un medio que hace posible el paso de los apetitos a los

pensamientos y de los sentimientos a las leyes morales. Para dar lugar a dicho tránsito se requiere, según él, de un paso atrás (*Schritt zurückthun*): “El hombre no puede pasar directamente del sentir al pensar, tiene que dar un paso atrás, porque si sólo se suprime una determinación puede aparecer la determinación opuesta” (Schiller, 1990, p. 283). Se trata de un movimiento de retroceso en el hombre, desde su condición sumida en las sensaciones de una naturaleza ciega —recibida en el momento del nacimiento—, a un estado de infinitud vacía en la que se encontraba el hombre antes de nacer, donde los sentidos aún no actuaban sobre él, y que constituye el estado estético; en él tiene lugar la supresión y, al mismo tiempo, la conservación de la sensibilidad —en cuanto el hombre no podría abandonar su realidad física—, solo allí surge la racionalidad como su opuesta determinación.

El *paso atrás* planteado por Schiller en la *Carta XX* constituye un movimiento de regresión del hombre desde su *determinación* inicial física a la *determinabilidad* ilimitada del estado estético, donde el tiempo y el espacio son infinitos. Para dar dicho *paso atrás* se requiere, ante todo, de un retroceso del ánimo a un estado inicial: “Por consiguiente, ha de regresar en cierto modo a aquel estado negativo de pura y simple determinabilidad en el que se encontraba antes de que algo impresionara sus sentidos” (Schiller, 1990, p. 283). El *paso atrás* parte de la limitación en que el hombre permanecía sumido en el dominio de los apetitos y se dirige hacia el estado estético, que en su carácter ilimitado suprime y conserva la sensibilidad, solo así puede dar lugar a la racionalidad como fuerza contrapuesta. Se trata de un procedimiento dialéctico por cuanto comporta un movimiento de supresión y conservación para dar lugar a una fuerza contraria y, por consiguiente, a la acción conjunta de ambos; en dicho movimiento dialéctico aquello que desaparece es la coacción física de las leyes naturales que actúan en la *determinación* de la sensibilidad y la coacción moral de las leyes racionales que intervienen en la *determinación* del pensamiento. En cambio, tiene lugar la *simultaneidad* o *coexistencia* de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y la razón (*Vernunft*) en la *determinabilidad* del estado estético, en él se eliminan las *determinaciones*, coacciones o limitaciones que pueden ocasionar por separado cada una de estas tendencias contrapuestas, física o racional. Pero al mismo tiempo, por tratarse de una *disposición libre*, pervive la acción conjunta de ambas facultades del sentir y el pensar, dando origen a su unificación o armonización; esta suscita en el hombre una infinita plenitud interior que lo devuelve a su humanidad: el hombre deviene el hombre que es y, a su vez, le revela la unión con el todo, la experiencia de la totalidad.

Para fundamentar esta consonancia de la pulsión física y la pulsión formal, Schiller introduce la *pulsión de juego* (*Spieltrieb*), merced a ella el hombre se experimenta a sí mismo en su más perfecta humanidad sintiéndose, al mismo tiempo, como materia y espíritu, dispuesto al devenir de la variación e inclinado, a

su vez, hacia la invariabilidad de la identidad. Esta noción de juego, la ha extraído Schiller de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, donde prevalece, al momento de juzgar la belleza natural o artística, un juego libre de la imaginación enlazada al entendimiento, a partir del cual se manifiesta el placer o displacer experimentado por el sujeto. En Schiller, la acción conjunta o simultánea de los dos impulsos en el impulso de juego solo puede comprenderse en la relación planteada por él entre la pulsión de juego y el concepto de belleza: “El hombre sólo debe jugar con la belleza, y debe jugar sólo con la belleza” (Schiller, 1990, p. 241). Mediante este juego con la belleza el hombre llega a ser el que es, y puede experimentar la plenitud de su esencia, su humanidad.

Cuando la belleza logra la *formación* completa del hombre al permitir un acuerdo entre sus pulsiones, solo así puede él reconocer su libertad. La belleza es la condición fundamental no solo de la libertad del hombre sino también de su humanidad. Si, según Schiller, todo hombre lleva en sí mismo un hombre *puro e ideal* —idea extraída, según él mismo lo indica en la *Carta IV*, de las *Lecciones sobre el destino del sabio* de Fichte—, entonces en el juego con la belleza se reconcilian los impulsos contrapuestos y tiene lugar la *formación* de la sensación y la autoconciencia en el hombre. Por el contrario, el dominio exclusivo de una pulsión sobre la otra, o el atender a un impulso y después al otro, constituye en el individuo un olvido de la armonía que lleva dentro de sí y un alejamiento del hombre ideal que pervive en todo hombre.

Según lo anteriormente expresado, el postulado de la simultaneidad experimentada en la *pulsión de juego* de las pulsiones, la pulsión física en la que prevalece el sentir y la pulsión formal en la que domina el pensar, se torna problemático en el pensamiento de Schiller. En la *Carta XVI*, cuando parte del postulado de una *belleza ideal*, retoma el *horizonte trascendental* que le permite plantear la *idea* de un *equilibrio* (*Gleichgewicht*) de los impulsos en el *estado estético*, reconoce que “Este equilibrio seguirá siendo siempre sólo una idea que la realidad nunca llegará a alcanzar” (Schiller, 1990, 245). Así, el postulado del *equilibrio* entre la pulsión física y la pulsión formal en la pulsión de juego está referido explícitamente a la *belleza ideal* y, conforme a sus palabras, nunca sería posible encontrar la realización plena de un equilibrio entre las pulsiones en el ámbito de la experiencia, pues en ella solo puede darse una *oscilación* (*Schwankung*) entre los dos impulsos, observándose un predominio de un impulso que tiende a la materia o del otro que se inclina hacia la forma: “Y lo máximo que la experiencia puede alcanzar es una oscilación entre ambos principios” (Schiller, 1990, p. 245). De este modo, Schiller plantea el concepto de *educación estética* alcanzada en el estado estético, desde un *horizonte trascendental*, como realización del *equilibrio* presente en la *belleza ideal* entre la pulsión física y la pulsión formal, o bien, desde el camino de la *experiencia*, intenta plantear la posibilidad de una *educación estética* basada en la belleza de la experiencia y

la realidad, y para ello acude a la idea de una *oscilación* de las pulsiones física y formal, donde es posible acercar lo más posible las sensaciones a la razón y esta a las emociones, y antes que considerar las posiciones extremas del dominio de una pulsión y del abandono definitivo de la otra, Schiller plantea su acción recíproca o conjunta que le permita al hombre conquistar su libertad y desprenderse de la sujeción a fuerzas extrañas. Klaus L. Berghahn (2009) señala, en el texto anteriormente citado, respecto a la urgencia de suprimir la coacción, la carencia y el reino de la necesidad para permitir el avance de la cultura y la formación lúdica del individuo, porque merced a la *pulsión de juego* el hombre abandona la seriedad del mundo real, teniendo como única finalidad el reconocimiento de sí mismo.

Desde otra perspectiva, Hegel en la introducción a *Lecciones sobre Estética* (2007), en el apartado titulado “Schiller, Winckelmann y Schelling”, le reconoce a Schiller el haber logrado superar la abstracción del sistema kantiano, lo mismo que todo razonamiento que intente hacer inconciliable la naturaleza y la realidad. Por eso Hegel, de algún modo, celebra el proyecto schilleriano presentado en *Cartas filosóficas* sobre una educación estética encaminada hacia la unificación de lo natural y lo espiritual, de lo particular y lo universal, de la necesidad y la libertad, y que considera la oposición presente en la esencia del hombre entre la naturaleza que aspira a la variación y la razón que tiende a la permanencia en el tiempo. Es en el reconocimiento de dicha contrariedad, anota Hegel, cuando Schiller propone el concepto de educación estética del hombre como reconciliación, de suerte que la educación de la sensibilidad y el reino de las inclinaciones se conduzcan hacia una racionalidad y, a su vez, la razón, la libertad y el mundo espiritual abandonen su carácter abstracto y adquieran materialidad. Hegel subraya aquí, sin objeciones, esta tarea de la educación artística como mediación de lo sensible y lo racional, y destaca en especial el concepto de equilibrio de estas dos jurisdicciones, la inclinación física y la necesidad moral, en último término, la unidad de lo natural-sensible y lo espiritual-racional en el hombre y en el arte.

La propuesta de una educación estética a partir del retorno a la *determinabilidad* ilimitada del *estado estético* supone un movimiento doble: la supresión de la coacción de la sensibilidad y la coacción de la razón en el ánimo y, a su vez, la presencia y actuación simultánea de la sensibilidad y la razón, manifestadas en una disposición libre y en una *infinitud vacía*. ¿Cuál sería la finalidad de la educación y cultura estética, ante esta *simultaneidad* de las dos legislaciones del ánimo en el *estado estético*? A esta pregunta, Schiller responde que “Lo único que consigue la cultura estética es que el hombre, *por naturaleza*, pueda hacer de sí mismo lo que quiera, devolviéndole así por completo la libertad de ser lo que ha de ser” (Schiller, 1990, p. 291). De este modo, la cultura estética, según Schiller, solo persigue una finalidad: restituir en el hombre su libertad y su humanidad. En realidad, él admite que la belleza en el *estado estético* no contribuye en nada al conocimiento ni a la verdad, tampoco lleva al cumplimiento de un deber o

a la realización de un fin moral, ni ejerce ninguna influencia intelectual ni en el pensar, ni proporciona un aporte para el entendimiento o la voluntad. Pero podría pensarse con Schiller que, si bien el estado estético no proporciona el despliegue de lo anteriormente mencionado, podría constituir la *condición de posibilidad* para que tuviese su desarrollo posterior, porque este paso por el estado estético es necesario para avanzar en el conocimiento, en la verdad, lo mismo que en la estructuración del sentimiento moral. Y si bien la belleza no interviene en los asuntos del entendimiento y la voluntad, ni participa de la acción referida al pensar y al decidir, Schiller le atribuye el poder de *conceder la capacidad* de pensar y decidir casi en el sentido de una potenciación de un acontecimiento posterior. Klaus L. Berghahn lo expresa en otras palabras que apuntan a la misma idea: la finalidad de la belleza y el arte no es teórica ni práctica, ni tampoco le corresponde corregir las instituciones sociales, sin embargo, puede “mantener la promesa de felicidad del autodesarrollo individual y de la armonía social” (2009, p. 78).

En el estado estético, según Schiller, el hombre es una *nada* (*Null*) en cuanto no se encuentra regido por limitaciones particulares, pero al mismo tiempo experimenta una *máxima realidad* al comportar la totalidad de lo humano. El paso por el estado estético entraña una formación completa del hombre en la belleza y en el arte donde intervienen en forma simultánea la sensación y la autoconciencia, y el desarrollo amplio de estas daría lugar a la libertad no solo del pensamiento sino del ser en sí mismo. La contemplación (*Betrachtung*) o reflexión (*Reflexion*) —términos empleados por Schiller indistintamente— de la belleza y la obra de arte se convierten en el hombre en el presupuesto de su libertad y humanidad. No se trata aquí de una contemplación pasiva ante la belleza, esta es más una acción unificadora que otorga, a su vez, todas las posibilidades; de ningún modo la reflexión a la que se refiere Schiller podría limitarse exclusivamente al concepto de belleza, al contrario, el arte se constituye en ese *instrumento* ineludible de la cultura estética: “Ese instrumento es el arte, esas fuentes brotan de sus modelos inmortales” (Schiller, 1990, p. 171).

La unificación de las fuerzas contrarias en el ánimo, de la pulsión sensible expresada en sensaciones provenientes de la naturaleza y de la pulsión formal dispuesta en las leyes morales de la razón, significaría no solo la disolución de sus respectivos caracteres limitantes, sino que supondría el surgimiento de la libertad. Desde una posición crítica de la sociedad sin clases, Terry Eagleton, en el libro *La estética como ideología*, respecto al estado estético señala lo siguiente: “El estado estético en pocas palabras, es la esfera pública burguesa y utópica de la libertad, la igualdad, y democracia dentro de la cual todos son ciudadanos libres” (Eagleton, 2006, p. 170). A nuestro juicio, él transfiere el concepto de estado estético desde una estética trascendental referido a un estado del hombre, a una praxis social asociada a un modo de producción concreto.

Nuestra interpretación sigue la misma dirección de Mathias Mader al señalar lo paradójal presente en el concepto de *estado estético* en Schiller, en cuanto es nombrado al modo de una nada (*Null*) y, al mismo tiempo, es concebido como una *máxima realidad* (*der höchsten Realität*). ¿Puede el estado estético constituir una nulidad y, al mismo tiempo, comprender la totalidad de lo humano? Esto es posible porque en el *estado estético* la ausencia de determinaciones o de coacciones y la armonía entre el sentir y el pensar le convierten en una *disposición libre* que no tiende exclusivamente a nada y, sin embargo, contiene en sí misma la posibilidad de todas las disposiciones futuras. No existe tampoco un estado estético puro según Schiller, porque el hombre siempre está sujeto a las fuerzas de la naturaleza, y le es imposible sustraerse a los avatares del mundo de lo sensible. En el estado estético el hombre se desliga de su identificación con el mundo, el imperio de la necesidad y el apetito —propios del estado físico—, y mediante la contemplación o reflexión de la forma, logra separarse a sí mismo del mundo que le rodea, pero sin dejar atrás los sentimientos. Según Schiller, ni la belleza es pura forma tal como lo admitía el pintor Rafael Mengs, ni pura vida, según lo pensaba el filósofo Edmund Burke. El planteamiento sobre la fusión entre sentimiento y reflexión le permite a Schiller pensar la belleza en un sentido doble como *forma viva*. El nuevo concepto de belleza proviene de su propuesta fundamental de *armonizar* la pulsión sensible y la pulsión formal en el ánimo, por cuanto el objeto de la primera es la vida y el de la segunda lo constituye la forma, y la unidad de ambos objetos configura la belleza como *forma viva* (*lebende Gestalt*). Solo el *impulso de juego* reúne estos impulsos contrarios presentes en el individuo: en el juego con la belleza, el hombre reflexiona sobre la *forma* y, a su vez, siente la *vida*. Pero, de ningún modo, el concepto de belleza en Schiller se halla restringido a lo viviente, también un objeto inanimado puede poseer vida y un ser animado puede carecer de espíritu y vitalidad.

Del mismo modo que en el pensamiento de Schiller el concepto de *educación estética* se refiere a la formación del ciudadano inserto en una cultura estética antes que en un proceso de escolarización, el paso por el estado estético invitaría a pensar en una experiencia estética en la que el individuo está imbuido en la reflexión con la belleza y el arte y, a su vez, en la experiencia artística en cuanto creación de la obra de arte: “Sólo en él nos sentimos como fuera del tiempo, y nuestra humanidad se manifiesta con tal pureza e integridad, como si no hubiera sufrido ningún daño por la intromisión de fuerzas extrañas” (Schiller, 1990, p. 295). Pero Schiller reconoce que en la realidad no existen estados estéticos puros, sino que los tres estados —físico, estético y moral— se encuentran a menudo mezclados entre sí, prevaleciendo uno de ellos sobre los demás. Por tanto, en el *estado estético*, la reflexión de la belleza no podría prescindir del estado anterior, esto es, del estado físico, porque la reflexión aparece unida al sentimiento, aunque se ha alejado de la realidad común; en virtud del sentimiento el hombre puede “representarse” sensiblemente la forma e ingresar en un estado de reflexión ante ella, y así el hombre siente y reflexiona ante la *forma* de la belleza.

Esta primacía de la forma sobre el contenido de las artes constituye evidentemente una herencia de la estética kantiana cimentada sobre el sentimiento de placer o displacer suscitado por la *forma* del objeto bello natural o el objeto bello artístico; de ahí que para Kant el dibujo constituya el fundamento de la pintura, a diferencia del color, el cual es un mero encanto que genera simples emociones y sensaciones. La belleza no es para Schiller simplemente forma, sino *forma viva*; la belleza y el arte suscitan en el hombre, ante todo, un efecto estético y creador, otorgando libertad y serenidad en el ánimo; en relación con la creación de la obra de arte, esta habrá de aproximarse al máximo a dicho efecto estético puro. No obstante, el concepto de belleza no se reduce únicamente a la idea de “Forma viva”. Ya en su libro *Kallias* Schiller había expresado: “El fundamento de la belleza es siempre la libertad en la apariencia” (Schiller, 1990, p. 49). Igualmente, en las *Cartas filosóficas*, la belleza como forma viva ha de sustentar para sí una apariencia estética, y ha de suscitar en la imaginación un gran desinterés por la realidad como si quisiera escapar de ella. Solo si la belleza es percibida como *libertad en la apariencia* puede concebirse como aquella que otorga libertad al hombre, pues la disposición estética del ánimo precede a la idea de libertad moral, y según Schiller, nunca esta última puede anteceder a aquélla. El impulso estético hacia la belleza y el arte deja ver un deleite por lo adornado y lúdico, una inclinación hacia la forma estéticamente libre, sincera y autónoma, un goce en la apariencia que implica necesariamente una indiferencia hacia la realidad. Así, la apreciación de la belleza libre y despojada de la realidad supone una *elevada cultura estética* que lleva a la libertad y a la formación moral del hombre, de ningún modo podría suceder a la inversa.

3. El estado estético: mediación hacia el estado moral del hombre

Naturalmente, el estado estético —escrito con minúscula— es un estado de la persona, pero será necesario recordar cómo en la *Carta XI*, Schiller plantea por la vía de la abstracción una diferencia esencial entre los conceptos de persona y estado. El primero comporta la invariabilidad eterna del Yo, y el segundo se encuentra regido por el devenir del tiempo, en cuanto la variación es su condición singular. Si atendemos a esta carta mencionada, de ningún modo será posible pensar el estado estético como un estado permanente e inmodificable, sino siempre cambiante, alterable, transformable y, en general, supeditado a un lapso. Debemos acentuar la idea presente en Schiller sobre la necesidad del hombre de dar un paso atrás hacia el estado estético, pero, al mismo tiempo, de concebir esta estancia en su devenir temporal —contra aquellas interpretaciones que parecen olvidar la condición variable del estado estético y se refieren a él como un estado permanente—. En nuestra interpretación, la necesidad urgente, planteada por Schiller, de educar la sensibilidad de los ciudadanos consistiría en procurar el paso del hombre por el estado estético, más que en pensar su permanencia en él, porque es pasando a través del estado estético, teniendo una reflexión a través de

la belleza y del arte, como el hombre puede transitar del estado físico al estado moral. El estado estético no es, por tanto, un estado permanente que habría de ser alcanzado —lo que ha dado lugar a rotular de utópico el pensamiento de Schiller—, sino un estado por el que simplemente sería necesario “transitar” a fin de que el hombre pueda experimentar la armonía entre el sentir y el pensar en un instante de plenitud y, de este modo, conquistar por este medio su ser moral. Desde ese punto de vista, la contemplación o reflexión de la belleza en el estado estético, aunque posibilita la armonía entre el pensar y el sentir, más que un fin en sí misma, adquiere en el pensamiento de Schiller un carácter de mediación hacia el estado moral que supone regirse por las leyes de la razón.

Schiller justifica la autonomía de la belleza y el arte en un intento por continuar con este principio kantiano, al configurar el estado estético como una disposición libre, desprovista de toda finalidad tendiente a proporcionar un aporte al conocimiento, a la voluntad o al entendimiento, y carente de un interés moral o didáctico. La belleza ha de estar orientada hacia sí misma y de ningún modo puede servir a propósitos por fuera del ámbito de la forma viva, aunque la belleza es armonía entre el sentir y el pensar, al mismo tiempo, es la posibilidad de que el hombre, al experimentar esta forma y esta vida unidas, pueda experimentar los sentimientos morales. El fin último del estado estético consiste en hacer que la belleza y el arte conduzcan al hombre a su libertad, cada vez que contempla la forma y siente la vida. Mathias Mader (2012) defiende igualmente este principio de autonomía del estado estético y subraya en especial el que esta forma viva al implicar la reconciliación de la sensibilidad y la racionalidad ha de actuar sobre toda la humanidad, pues en el caso de tratarse de un arte no autónomo, este solo habría de dirigirse a una parte del hombre. Según él, la belleza y el arte en Schiller no pueden seguir ningún interés porque no serían autónomos y no serían los propicios para una educación artística; de estar provistos de interés, ello supondría coartarle la libertad al destinatario y conducirlo en otra dirección. Coincidiendo con nuestro planteamiento anterior, Mathias Mader reconoce que la educación estética está conectada a la práctica de la vida, en cuanto se convierte en el fundamento o la base para las acciones del hombre y contribuye a modificar su comportamiento moral. No obstante, concluye Mathias Mader que el arte autónomo y libre de interés conlleva una educación estética solo a través de su “presencia y recepción” de donde se deriva la actitud moral del hombre.

La defensa de la autonomía de la belleza y el arte no le impide a Schiller plantear el estado estético al modo de una finalidad última —la belleza en sí misma—, sino en su carácter de tránsito del estado físico al estado moral y, por tanto, de contribuir a la mediación entre la sensibilidad y la razón. Cuando Schiller afirma que el estado estético es una nada que no determina el modo de ser y pensar del hombre, no solo afirma la autonomía estética de la belleza y el arte, sino que a su vez sostiene que se trata de una “condición necesaria” para el estado moral, de este modo logra enlazar la libertad del estado estético con los fines

morales, didácticos y políticos. Así, la autonomía del arte en el estado estético y su carácter de tránsito hacia las leyes morales de la razón no son excluyentes en el pensamiento de Schiller. Pero dicho tránsito, advierte Schiller, supone un paso mucho más sencillo de dar que el paso atrás del estado físico al estado estético:

El paso del estado estético al lógico y moral (de la belleza, a la verdad y al deber) es por ello infinitamente más fácil que del estado físico al estético (de la pura y simple existencia ciega, a la forma) (Schiller, 1990, pp. 307-309).

La facilidad del tránsito del hombre desde la belleza hacia la verdad y al sentimiento moral tiene su justa explicación en Schiller, si se comprende que ambos se encuentran “potencialmente” en la belleza y solo bastaría de una circunstancia sublime para cristalizarse en la realidad. Schiller parte de esta justificación para defender su idea de cómo la belleza de ningún modo se origina en la moral, sino a la inversa, este sentimiento moral es el que brota de la belleza como presupuesto de la libertad y de la humanidad.

Sin duda, no es posible pensar que el hombre pase directamente del estado físico al estado moral, esto es, del sentir al pensar; se requiere, ante todo, según Schiller, la mediación del estado estético, porque solo el estado moral ha de provenir del estado estético y jamás del estado físico. La pregunta es inminente: ¿qué se requiere para este tránsito, del estado estético al estado moral más sencillo de sobrellevar? Schiller en la *Carta XXIII* ofrece una respuesta singular: “no se necesita a menudo más que el requerimiento de una situación sublime (que es la que más directamente actúa sobre la voluntad)” (Schiller, 1990, p. 309). Realmente puede causar extrañeza la respuesta de Schiller, si se estima que en sus *Cartas filosóficas* —de la I a la XXII— se había concentrado en el concepto de belleza, sin que una alusión al sentimiento de lo sublime apareciese de modo expreso. Solo hacia el final de su obra, en la carta recién citada introduce el concepto de lo sublime, es este el que posibilitará el tránsito hacia el estado moral y racional del hombre. En la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1790) Kant consideró por separado la analítica de lo bello y la analítica de lo sublime, destacando las diferencias puntuales en relación con el sentimiento de lo bello y con el sentimiento de lo sublime, diferenciando lo sublime matemático de lo sublime dinámico. Schiller, por su parte, escribe dos tratados titulados *De lo Sublime* y *Sobre lo Sublime* publicados en 1793 y 1801 respectivamente; en sus *Cartas filosóficas* nombra hacia el final la experiencia de lo sublime sin tematizar ampliamente este concepto.

Lo sublime constituye para Schiller aquel objeto que encarna un peligro ante el cual la naturaleza sensible del hombre experimenta su impotencia y sus propios límites, un poder amenazador imposible de ser vencido por la fuerza física; pero a su vez, este mismo objeto genera en su naturaleza racional una impresión de infinitud y libertad de espíritu hasta concederle una superioridad moral expresada en ideas. Se trata de un doble movimiento: el hombre frente a este objeto terrible

se somete a su poder y en su condición de ser natural manifiesta una relación de dependencia con la naturaleza, pero, al mismo tiempo, en cuanto ser racional alcanza una independencia frente a ella como si no le perteneciese, y es ante esta infinitud donde experimenta una elevación moral. Si la exigencia para el tránsito del estado estético al estado moral es darle al hombre una situación sublime, esta bien podría consistir —tal como lo expresa en *Sobre lo Sublime*— en el situarse ante la naturaleza desmedida de una tormenta, de un volcán, de una montaña muy alta, o bien de fenómenos trágicos como una enfermedad grave, la muerte de los seres queridos, una catástrofe, el robo de los bienes, la pobreza, un dolor, una desgracia personal, en estos casos el hombre es conducido, a causa de una experiencia súbita, de la belleza a las leyes morales.

Después de considerar el concepto de lo sublime, Schiller propone pensar la educación estética como la unidad de lo bello y lo sublime, “Lo sublime debe sumarse a lo bello para que así la educación estética sea una realización integral, y para ampliar la sensibilidad del corazón humano hacia la total amplitud de nuestra vocación y consiguientemente por sobre el mundo sensible” (Schiller, 2017, p. 90). Tal propuesta no aparece explícitamente en las *Cartas filosóficas*, sin embargo, tal como hemos indicado, Schiller hacia el final incorpora al estado estético lo sublime como paso seguro al estado moral y, asimismo, en este tratado que versa sobre lo sublime retoma el concepto de lo bello. Pero ¿cómo ha de pensarse esta relación de armonía entre la sensibilidad y la razón, cuando se introduce el concepto de lo sublime? En el texto *Sobre lo sublime*, Schiller lo dice expresamente:

En lo bello armonizan la razón y la sensibilidad, y sólo por esta armonía tiene atractivo para nosotros [...]. En lo sublime, en cambio, no armonizan la razón y la sensibilidad, y justamente en esta contradicción entre ambos está el encanto con el cual lo sublime conmueve nuestro espíritu (Schiller, 2017, p. 77).

Según lo anterior, podemos observar que se trata de dos genios otorgados por la naturaleza, el sentimiento de lo bello, donde tiene lugar la armonía del sentir — los instintos sensibles— y el pensar —las leyes de la razón—. En el estado estético, el hombre deviene libre, pero pervive al interior de la naturaleza sin que todavía pueda elevarse por encima de ella al tener conciencia de sus propios límites. El otro genio, el sentimiento de lo sublime, sucede como un agrado repentino, súbito, imprevisto, posibilita una salida del mundo de las intuiciones sensibles que predominaban en el reino de la belleza, dando lugar a una tensión entre la sensibilidad y la razón imposible de resolver en una armonía del espíritu, este logra dominar la naturaleza y elevarse moralmente por encima de ella, orientarse al mundo de las ideas, y obtener su dignidad. Hacia el final del texto *Sobre lo sublime*, aparece esta exigencia de reunir estos dos genios:

Sólo cuando lo sublime se conjuga con lo bello y cuando haya sido desarrollada nuestra receptividad para ambos en igual proporción, seremos perfectos ciudadanos de la naturaleza, sin ser por esto sus esclavos y sin perder nuestro derecho civil en el mundo inteligible (Schiller, 2017, p. 91).

Con la introducción de la unidad de lo bello y lo sublime y su inclusión en la educación estética del hombre —según lo planteado en el texto citado—, se amplía el espectro de las *Cartas filosóficas*, y la interpretación de ellas no podría orientarse simplemente a defender una formación puramente estética orientada hacia la belleza ideal tal como suelen hacerlo las interpretaciones corrientes.

Jaime Francisco Troncoso en el texto titulado “Sobre lo bello y lo sublime: ideal estético e ideal moral en Schiller” (2008) ha señalado con justeza que el año de publicación de *Sobre lo Sublime* seguramente no coincide con el tiempo de su escritura, y hasta el momento se desconoce si fue escrito antes de las *Cartas filosóficas* escritas en 1795 o después de ellas. Después de señalar diversas vías interpretativas en las que podría pensarse que el texto *Sobre lo sublime* deja a un lado la idea planteada en las *Cartas filosóficas* de la armonía entre el sentir y el pensar, o bien que en estas se prescinde de la dirección moral del texto, finalmente opta por una tercera vía en la que se “propone recorrer las tensiones internas que atraviesan la obra en su conjunto, sondeando su sentido más allá de la simple constatación de una ambigüedad” (Troncoso, 2008, p. 125). Siguiendo esta tercera vía, continúa Francisco Troncoso, en el tratamiento de la educación estética, la relación entre lo bello y lo sublime dejaría de interpretarse en términos de superación del primero por el segundo y, por otra parte, se abandonaría la pretensión de relacionar la belleza y la moral en un esquema de medios y de fines.

Al seguir esta tercera vía, debemos reconocer que en las *Cartas filosóficas* se presentan varios momentos y aunque, sin duda, el tratamiento sobre la participación de la belleza en la educación estética ocupa un lugar preeminente, existe un momento final en el cual el concepto de sublime aparece como una necesidad insoslayable para el tránsito al estado moral. En su libro *De la gracia y la dignidad*, Schiller asocia lo bello con el concepto de gracia y lo sublime con el concepto moral de dignidad: “Si la gracia y la dignidad, la una apoyada por la belleza arquitectónica, la otra por la fuerza, se encuentran reunidas en una misma persona, es perfecta en ella la expresión de la humanidad” (1985, p. 58). La posibilidad de enlazar el concepto de belleza con el asunto de la libertad moral en el hombre sería la condición esencial de la educación estética que integra al sentimiento de lo bello y de lo sublime, de la gracia y la dignidad a fin de lograr el tránsito desde la ciega necesidad física a la nobleza moral del hombre, presupuesto fundamental para lograr una nueva legislación política del Estado. El pensamiento de Schiller sobre la educación estética tiene su proyección en el futuro cada vez que se estime que la educación del carácter del hombre, de su razón y de su sensibilidad ha de preceder a una reforma política estatal.

Referencias

- Beiser, F. (2008). Un lamento. Sobre la actualidad del pensamiento schilleriano. En M. Acosta (ed.), *Friedrich Schiller: estética y libertad* (pp. 131-151). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beiser, F. (2018). *El imperativo romántico*. (N. Garnica y H. Tarragona, trads.). Madrid: Sequitur.
- Berghahn, K. (2009). La revolución estética del *Citoyen* Schiller. En J. E. Brigitte y J. Rodríguez (eds.), *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller* (pp. 67-80). Valencia: Universidad de Valencia.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. (G. Cano y J. Cano, trads.). Madrid: Trotta.
- Fichte, J. G. (2005). *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794)*. En J. Cruz Cruz (ed.). Pamplona.
- Gámez-Millán, S. (2017). La imagen de Grecia en Schiller y Hölderlin: un horizonte utópico siempre por venir. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXII(2), 139-151.
- Goethe, J. W. y Schiller, F. (2014). *La más indisoluble unión. Epistolario Completo. 1745-1805*. Madrid: Miño y Dávila.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Lecciones sobre la Estética*. (A. Brotóns Muñoz, trad.). Madrid: Akal.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia completa*. (H. Cortés y A. Leyte, trads.). Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (1998). *Hiperión o el Eremita en Grecia*. (J. Munárriz, trad.). Madrid: Hiperión.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. (P. Oyarzún, trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. y Foucault, M. (2015). *¿Qué es la Ilustración?* (R. Jaramillo y A. Gabilondo, trads.). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

- Mader, M. (2012). *Die Rolle der Kunst in den Briefen „Über die Ästhetische Erziehung des Menschen“ von Friedrich Schiller*. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- Mendelssohn, M. (2009). Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar? En A. Maestre (comp.), *¿Qué es Ilustración?* (pp. 11-16). Madrid: Tecnos.
- Schiller, F. (1985). *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental, y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*. Barcelona: Icaria.
- Schiller, F. (1990). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Schiller, F. (2017). *Sobre lo sublime*. En P. Aullón (ed.), Madrid: Casimiro libros.
- Sharpe, L. (2005). Concerning Aesthetic Education. In S. Martinson (ed.), *A Companion to the works of Friedrich Schiller* (pp. 147-168). New York: Camden House.
- Troncoso, J. F. (2008). Sobre lo bello y lo sublime: ideal estético e ideal moral en Schiller. En M. Acosta (ed.), *Friedrich Schiller: estética y libertad* (pp. 109-130). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.