

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ

¿UNA SUPERACIÓN ESTÉTICA DEL DEBER? LA CRÍTICA DE SCHILLER A KANT¹

Resumen: La intención del presente artículo es explorar los distintos matices que adquiere la crítica que habría formulado Schiller a la filosofía práctica kantiana en textos como *Sobre la Gracia y la Dignidad* (1793), las *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre* (1795) y *Sobre lo Sublime* (1796-1801). La idea es mostrar cuál es realmente el sentido de los comentarios de Schiller a la noción de libertad kantiana –sentido que ha sido, si no ignorado, al menos sí malinterpretado por la tradición kantia-

¹ Antes de comenzar, quisiera agradecer a los organizadores del evento (A Fabiola, a Luz Marina, a Nancy y a Argenis) por darme la oportunidad de estar aquí hoy. No podría insistir lo suficiente en el honor que implica para mí hacer parte de este homenaje. Desde que conocí al profesor Heymann – hace cinco años en Bogotá, comenzando mis estudios de doctorado–, y tuve la oportunidad de conversar con él, precisamente acerca de Kant y de Schiller, se ha convertido inevitablemente en el interlocutor imaginario de todo lo que escribo. Escribí mi tesis de doctorado imaginando todo el tiempo las posibles preguntas y críticas que, en efecto, él me haría unos años después en mi sustentación. La lucidez y la claridad de sus comentarios, siempre atentos a todos los matices, a las posibles implicaciones y consecuencias de cualquier afirmación, a las complejidades que se requieren para adoptar cualquier posición filosófica, se han convertido para mí en una guía y un ejemplo a seguir: el profesor Heymann encarna, para mí, lo que debe ser el resultado de una vida dedicada a la filosofía, y mi aspiración –si es que me está permitida– es lograr algún día despertar ese entusiasmo por el diálogo filosófico que el profesor Heymann evoca en todas sus conversaciones, en todas sus preguntas, pero, sobre todo, en su modo de ser. “Nobleza” es una de las palabras que Ezra Heymann utiliza para hacer un cumplido: ya quisiéramos todos poder ser merecedores de esa cualidad que él deja traslucir y nos regala en todas sus actitudes.

El presente texto ha sido escrito expresamente para su homenaje. Sin embargo, algunas de las ideas expresadas aquí han sido ya recogidas y extensamente desarrolladas en mi tesis de doctorado, de la que él fue director, y publicada actualmente como: Acosta, M., *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*, Universidad Nacional de Colombia, Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 2008.

na–, a qué se refiere Schiller con una “superación estética del deber” y cómo coincide esto con una lectura de la filosofía práctica kantiana que ha sido explorada por autores como Ezra Heymann. El propósito es rescatar, con la ayuda de los comentarios de Schiller, una lectura más cuidadosa de la propuesta kantiana, iluminada por intereses contemporáneos.

Palabras clave: deber, libertad estética, libertad moral.

AN AESTHETIC OVERCOMING OF DUTY? THE CRITIC OF SCHILLER TO KANT

Abstract: The following paper explores the different nuances that become visible with a more attentive reading of Schiller’s criticism of Kant’s practical philosophy as it is exposed in his essays *On Grace and Dignity* (1793), the *Letters on the Aesthetic Education of Man* (1795) and *On the Sublime* (1796-1801). The idea is to show a more accurate interpretation of Schiller’s comments to the Kantian notion of freedom, since it has been misunderstood, if not ignored, by the mainstream of the Kantian tradition. The paper focuses in explaining what does an “aesthetic overcoming of duty” mean in Schiller’s terms and how is this closely related to a possible reading of Kantian philosophy, explored by philosophers like Ezra Heymann. The final purpose of the essay is to rescue a much more careful reading of the Kantian practical proposal, enlightened by a more contemporary approach.

Keywords: duty, aesthetic freedom, moral freedom.

El tema de esta conferencia no es tan accidental ni tan arbitrario como podría parecer en un principio. ¿Por qué abordar la crítica de Schiller a Kant en un evento que intenta rescatar la actualidad del pensamiento ético y político kantiano? ¿Por qué, además, en un evento que no es más que la excusa para rendirle homenaje a un pensador de la talla de Ezra Heymann? Es en este doble contexto que quisiera justificar mi decisión. Estoy firmemente convencida de que la única manera de rescatar la pertinencia para la actualidad del pensamiento kantiano es hacerlo de la misma manera como lo ha hecho el profesor Heymann en sus escritos: siendo profundamente críticos y atendiendo a los matices de una filosofía que, co-

mo la de todos los grandes pensadores, debe ser reinterpretada a la luz de preocupaciones que cada vez se hacen más inminentes para nuestra existencia contemporánea. Terminando uno de sus artículos sobre la filosofía práctica kantiana, dice Heymann:

La doctrina kantiana es una doctrina incoativa en el doble sentido: iniciadora e incompleta, que además deja sin resolver una fundamental contradicción interna. Para presentar un pensamiento coherente en el caso de esta filosofía, como en el de cualquier otra, no queda otra vía que la de proponer una manera de reorganizar las diversas partes de su pensamiento, en las cuales logramos reconocer sus buenas razones y de las que podemos recoger sugerencias. Habría que renunciar a pensar por sí mismo para no darse cuenta de que en todos los grandes filósofos encontramos declaraciones que no podemos juzgar sino como radicalmente inaceptables.²

Yo quisiera sugerir que esa fundamental “contradicción interna” a la que se refiere Heymann aquí, y que alude en este caso concreto al conflicto entre deber y motivación, razón moral y querer – pero que Heymann en otros textos inscribe más ampliamente dentro de la dualidad aristotélica entre *agathón* y *kalón*, o la dicotomía entre *praxis* y *poiésis*³ – coincide con la preocupación fundamental de Schiller frente a la filosofía práctica kantiana. Quisiera mostrar, incluso, que la manera como Heymann propone leer alternativamente a Kant, haciéndole justicia a su pensamiento, evoca también la manera como Schiller pretendió acercarse a la filosofía de su maestro. Así, de la mano con Schiller y con la lectura que de Kant nos expone el profesor Heymann en algunos de sus escritos, mi intención es presentar aquí la complejidad e importancia de una preocupación que cualquier interesado en repensar a Kant debería al menos tomarse lo suficientemente en serio, y que Schiller invoca con ese extraño giro que supone “una superación estética del deber”.

² Heymann, E., “De la espontaneidad natural a la libertad moral, ida y vuelta”, en Heymann, E., *Decantaciones kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1999, pp. 126-127.

³ Cf. Heymann, E., “La crítica a la visión moral del mundo”, en *Ideas y valores*, Vol. LVI 2007, No. 133, pp. 80-82.

1. *Rescatar el “espíritu” frente a la “letra”: una aproximación crítica a la filosofía kantiana*

El escrúpulo de la conciencia

Yo sirvo con gusto a mis amigos pero, ay, lo hago con placer. Me asedia entonces la duda de si soy una persona virtuosa.

El veredicto

Seguramente tu único recurso es tratar de despreciarlos completamente, y haz, entonces, con aversión, lo que te ordena la ley.⁴

Este epigrama escrito por Schiller en las *Xenien* en 1795 –y que, para quien conoce su obra, presenta un tono evidentemente satírico– son las líneas que algunos defensores de Kant suelen citar para despachar la crítica de Schiller a la filosofía práctica kantiana⁵ (una muestra más, quizás, de la falta de humor de algunos filósofos al acercarse a la historia de la filosofía). Algunos toman así el epigrama literalmente, como si Schiller estuviera diciendo que la filosofía moral de Kant consiste exclusivamente en esto: en que una acción tiene valor moral sólo si el agente no se siente inclinado a llevarla a cabo; o, dicho en otras palabras, que es moralmente deseable “no querer actuar como se debe”. Así, Henry Allison, por ejemplo, sugiere que, en oposición a esta interpretación de la acción moral kantiana, Schiller estaría proponiendo la posición completamente contraria: que una acción tiene valor moral sólo si el agente, además de saber racionalmente aquello que debe, *quiere* llevarlo a cabo⁶. Tal parecería ser, en efecto, aunque tomada fuera

⁴ Schiller, F., *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Weimar, Hermann Böhlau, t. I, 1962, p. 357. La traducción es mía.

⁵ El comentario clásico a este respecto se encuentra en el texto Paton, H.J., *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, 47ss. Según Frederick Beiser, las afirmaciones de Paton crean el precedente para la mayoría de comentaristas posteriores de la crítica de Schiller a Kant, Cf. Beiser, F., *Schiller as Philosopher*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 169. Aquí haré referencia principalmente al comentario de Allison en *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, quien, en efecto, cita a Paton (cf. p. 110).

⁶ Cf. Allison, *ibid*, p. 118. Siguiendo con este análisis, Allison propone que Schiller estaría ofreciendo, frente a lo que en Kant sería la “disciplina de la inclinación”, una “spontaneous, undisciplined, ‘goodness’ of character” (Cf.

de contexto, la afirmación de Schiller en *Sobre la gracia y la dignidad*: “al hombre no sólo le está permitido [darf], sino que debe enlazar el placer al deber, debe obedecer alegremente a su razón”⁷. Ésta sería una especie de *imperativo estético* que, según algunos intérpretes, Schiller estaría proponiendo como alternativa, o incluso como reemplazo del imperativo categórico kantiano.

Schiller, siguiendo esta interpretación, no habría entendido en qué consiste la filosofía práctica kantiana, confundiendo el nivel de los criterios y la justificación para la acción moral, con aquél de la motivación para actuar. No hay que tomárselo, pues, demasiado en serio. Sin embargo, es evidente que el mismo Kant no habría estado de acuerdo con esta interpretación. No sólo se tomó profundamente en serio las críticas de Schiller a los posibles malentendidos que se podían derivar de su propuesta filosófico-práctica, sino que incluso en su *Metafísica de las costumbres* de 1798 se pueden encontrar elementos que ya intentan dar una respuesta alternativa a los comentarios de Schiller en *Sobre la gracia y la dignidad* y las *Cartas sobre la educación estética del hombre*⁸. Vale la pena pues comprender la crítica de Schiller en su complejidad, pues sólo con ello puede leerse también en Kant una filosofía moral mucho más rica en matices que aquella que suele extraerse de una lectura tradicional de la *Crítica de la razón práctica*.

Antes que nada habría que aclarar que, más que un pronunciamiento sobre la corrección o no de la filosofía práctica kantiana, lo que Schiller manifiesta en sus comentarios en *Sobre la gracia y la*

p. 182). La propuesta de Schiller no dista mucho de aquella “disciplina de las inclinaciones” que Allison le atribuye a Kant, pues la espontaneidad en Schiller es sólo adquirida a partir de una previa educación de la sensibilidad. En este sentido, esta espontaneidad no es nunca en Schiller resultado de una indisciplina o de una especie de “carácter bueno” del hombre dado por naturaleza.

⁷ Schiller, F., “Sobre la gracia y la dignidad”, en *Sobre la gracia y la dignidad, Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 41 (*Nationalausgabe*, cit., t. XX, p. 283).

⁸ Heymann sugiere que es sobre todo en el §24 de la *Metafísica de las costumbres* que puede encontrarse a un Kant que ha sido “enriquecido” por las reflexiones de Schiller. Cf. Heymann, E., “Un pensamiento en polaridades: entre la voluntad y la *aisthesis*”, en Acosta, M.R. (ed.), *Schiller: estética y libertad*, Bogotá, Universidad Nacional y Colombia, (en prensa).

dignidad es una “incomodidad” con el “tono” general de la formulación kantiana, no con los principios fundamentales expuestos en ella. Kant, sugiere Schiller, ha presentado su caso de manera exagerada. Al dibujar una distinción tan radical entre el deber y la inclinación, su filosofía práctica puede conducir a interpretaciones equivocadas, a una conversión de su propuesta en una ética monacal. Esto iría a su vez –sugiere Schiller– en contra del espíritu general de la propuesta kantiana:

En la filosofía moral de Kant la idea del deber está presentada con una dureza tal que hace retroceder a las Gracias, y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo. Por más que el gran sabio universal trató de precaverse contra esta falsa interpretación, que debía ser la que más ofendiera a su espíritu libre y luminoso, él mismo le dio, me parece, fuerte impulso, al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del hombre.⁹

Más que en tono de crítica, la pretensión de Schiller era así señalar algunos elementos que, interpretados ligeramente, podían llevar a confusiones graves. Su intención, le decía a Kant en una carta escrita por la misma época, era “mostrarle como agradable y asequible a una parte del público –que hasta ahora parece sólo haber huido de ella– los resultados de la ya por usted fundamentada doctrina ética”¹⁰. Salvar, pues, “el espíritu” de la propuesta kantiana frente a las confusiones que podían hallarse en “su letra”; tal es el tono general de los comentarios de Schiller:

... en una filosofía trascendental en la que lo esencial es liberar a la forma del contenido y mantener lo puro necesario, libre de toda arbitrariedad, es fácil acostumbrarse a considerar lo material únicamente como impedimento y a representarse la sensibilidad, precisamente porque es un obstáculo para esa operación, como opuesta necesariamente a la razón. Esa concepción

⁹ Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 42 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 284).

¹⁰ Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe ...*, cit, t. XXVII, 1962, p. 13.

no se halla de ninguna manera en el *espíritu* del sistema kantiano, pero sí podría hallarse en la *letra*.¹¹

Schiller entiende que la doctrina kantiana ha sido formulada desde una perspectiva trascendental, y que en ella lo que le ha interesado a Kant es “rehabilitar la sana razón”¹². Kant pretende señalar la inclinación “como una muy ambigua compañera del sentimiento moral”, pues “si bien el aplauso de la sensibilidad no hace sospechoso el ajuste de la voluntad al deber, por lo menos no está en condiciones de garantizarlo”¹³. En primer término, es “la conformidad de la disposición del ánimo al deber [*Pflichtmäßigkeit der Gesinnungen*]”¹⁴ lo que debe contar en la determinación del valor moral de la acción. Schiller acepta, pues, los presupuestos de la filosofía práctica kantiana, al reconocer (i) que los principios de la moral deben ser pensados desde y puestos por la razón –y no por un principio de felicidad en el que la razón vendría ya acompañada de las inclinaciones–; (ii) que el valor moral de una acción está dado por el cumplimiento del deber, independientemente de que éste esté acompañado o no por el “aplauzo de la sensibilidad”¹⁵. La autonomía kantiana, el imperativo categórico por medio del cual el hombre se da ley a sí mismo exclusivamente a partir de su razón, responde a la necesidad de garantizar la posibilidad de la libertad, constitutiva de nuestra humanidad: “la humanidad nace sólo con la libertad, y la primera tarea de la razón es acabar con la dependencia sensible del hombre”¹⁶.

Sin embargo, continúa Schiller, aquí no termina la tarea, y el problema de Kant quizás es no haberlo visto, al menos no en todas sus dimensiones. Por un lado, la filosofía de Kant se erige como una especie de *respuesta inmediata*, como una solución a “corto plazo” para el problema de la libertad, como “amonestación” –dice

¹¹ Schiller, F., “Cartas sobre la educación estética del hombre”, en, *Kallias y Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 213 (Carta XIII).

¹² Schiller, “Sobre la gracia...”, *cit.*, p. 10 (*Nationalausgabe, cit.*, t. XX, p. 282).

¹³ *Ibid.*, pp. 40-41 (*Nationalausgabe, cit.*, t. XX, p. 283).

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Schiller, “Cartas sobre la...”, *cit.*, p. 321 (Carta XXIV).

Schiller— más que como “adoctrinamiento de la ignorancia”. En su afán de “sacudir” al espíritu, Kant se olvida de la importancia de garantizar, más allá del convencimiento de la necesidad de la razón, la *comprensión* de esta necesidad, y con ella, la posibilidad de su realización:

[Kant] fue el Dracón de su época, porque consideró que no era aún digna de un Solón ni estaba en disposición de acogerlo. Del sagrario de la razón pura trajo la ley moral, extraña y sin embargo tan conocida; la expuso en toda su santidad ante el siglo deshonrado, y poco se preocupó por si hay ojos que no puedan soportar su resplandor.¹⁷

Por otro lado, la respuesta de Kant es también *unilateral*; en su preocupación por garantizar la posibilidad de la independencia racional con respecto a la fuerza de las pulsiones sensibles, la filosofía práctica kantiana corre el peligro de aliarse con lo que Schiller llamará, en las *Cartas*, el *barbarismo*: una tendencia que, al reprimir “las exigencias de la naturaleza sensible para conducirse de acuerdo con las exigencias superiores de lo racional”, termina “rechazando de sí todo lo que sea sensible, y sólo gracias a este alejamiento de la materia alcanzando el sentimiento de su libertad racional”¹⁸. Así, señalará Schiller en las *Cartas*, esta tendencia es incluso más “despreciable” y peligrosa que la contraria (a la que Schiller se refiere como *salvajismo*): “el salvaje desprecia la cultura y considera la naturaleza como su señor absoluto; el bárbaro se burla de la naturaleza y la difama, pero es más despreciable que el salvaje porque sigue siendo en muchos casos el esclavo de su esclavo”¹⁹.

Schiller entiende la perspectiva trascendental de la propuesta kantiana y acepta los principios sobre los que ésta se fundamenta, pero también ve sus limitaciones como una respuesta adecuada a las complejidades que supone pensar la posibilidad misma de la libertad. Una libertad que, para Schiller, no puede pensarse independientemente de la posibilidad de su *realización*, y, por consiguiente, tampoco en abstracción de las condiciones empíricas y

¹⁷ Schiller, “Sobre la gracia...”, *cit.*, p. 42-3 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 284).

¹⁸ *Ibid.*, p. 38 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 280).

¹⁹ Schiller, “Cartas sobre la ...”, *cit.*, p. 135 (Carta IV).

antropológicas en las que dicha libertad adquiere sentido. Schiller llamará a esta perspectiva “*fenoménica*”, y la pondrá directamente en conexión con la preocupación por acercar la filosofía a lo visible, a lo posible, a lo real²⁰. Kant mismo parece, a veces, haber olvidado el carácter exclusivamente analítico de sus distinciones²¹, y Schiller quiere recordarle la importancia de esa otra perspectiva: “lo que al filosofar debe necesariamente separarse, no por eso está separado también en la realidad”²². La *perspectiva fenoménica* debe ir, así, para Schiller, acompañada de una conciencia profunda de la riqueza y complejidad de la naturaleza humana; de una *perspectiva antropológica* que comprenda la totalidad de las fuerzas implicadas en el serio ejercicio de las acciones morales. “Es mi deseo por ello –le escribe Schiller a Kant– reconciliar una parte nada indigna de la humanidad con el rigor de su sistema”²³.

Es pues, desde la introducción de estas perspectivas, que se entiende ahora la afirmación de Schiller en *Sobre la gracia y la dignidad*:

Hasta aquí [en la aceptación de los criterios para la determinación del valor moral de la acción] estoy en perfecto acuerdo con los rigoristas de la moral; pero espero no pasar por latitudinario si trato de mantener en el terreno de lo *fenoménico* y en el ejercicio *efectivo* del deber moral las exigencias de la sensibilidad, que han sido rechazadas del todo en el terreno de la razón pura y de la legislación moral.²⁴

Schiller comprende, con preocupación, que la autonomía kantiana es sólo una quimera, si no puede ser pensada en el seno de una *unidad* del ser humano (no en vano Schiller se inspira en el Kant de la *Crítica del juicio* para abordar y cuestionar al Kant de la *Crítica de la razón práctica*). De lo contrario, la autonomía no será tal, y el hombre seguirá siendo “esclavo de su esclavo”.

²⁰ *Ibid.*, p. 221 (Carta XIII).

²¹ Cf. Heymann, “De la espontaneidad...”, cit., p. 120: “la distinción analítica entre razón y sensibilidad se transforma ahora [en la *Crítica de la razón práctica*] en una distinción real”.

²² Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 24 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 266).

²³ Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe*, cit, t. XXVII, 1962, p. 13.

²⁴ Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 41 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 283).

No creo estar forzando demasiado las cosas al sugerir una cercanía entre esta aproximación de Schiller a la filosofía práctica kantiana –cuidadosa, respetuosa, y siempre crítica–, con aquella que muestra también Heymann en algunos de sus escritos. Kant insiste, nos dice Heymann, que el interés moral es inexplicable y debe serlo. También nos lo ha dicho en *La religión dentro de los límites de la razón*: la libertad es inescrutable y debe mantenerse así si queremos salvaguardar la posibilidad de la autonomía. Schiller también ha entendido, como veíamos, esta necesidad de Kant de garantizar la autonomía desde la perspectiva trascendental. “De este modo –continúa Heymann– podríamos estar preparados a aceptar tranquilamente la imposibilidad de explicar la posibilidad de que una concepción puramente racional tenga fuerza determinante en la vida de un ser sensible”²⁵. No obstante, continúa la cita,

lo que pide una teoría moral no es la explicación causal de la acción [...] racional, sino una comprensibilidad muy diferente: precisamente una interpretación de la moralidad como querer propio, la explicación de por qué la autonomía de una cierta instancia llamada razón es también autonomía nuestra; en otras palabras, la comprensión de por qué al responder a una exigencia racional impersonal no nos estamos sometiendo a una fuerza extraña, o en otra eventualidad, no estamos privilegiando, en forma ciega, a una voz en nosotros frente a otras voces. Nos damos cuenta, de este modo, que la autonomía de la acción moral puede sostenerse solamente, si se concibe una unidad del ser humano, sensible y racional a la vez.²⁶

La crítica aquí se presenta, entonces, más bien como la distancia que reconoce la necesidad de una nueva perspectiva, de una perspectiva más amplia. Como en el caso de Schiller, lo que se tiene aquí no es una desautorización de los principios sobre los que se fundamenta la filosofía práctica kantiana, ni un intento de reemplazo de sus imperativos, sino sólo la pregunta por las condiciones de posibilidad de su realización. Creo que en esto coinciden las sospechas de la lectura de Heymann con las preguntas que Schiller se atreve a formularle a la filosofía kantiana: lo que interesa es, en

²⁵ Heymann, “De la espontaneidad...”, cit., pp. 123.

²⁶ *Ibidem*.

términos de Schiller, cómo la libertad puede hacerse efectiva en ese “reino de los fenómenos”, distinto al “invisible reino de la moral”²⁷; cómo la libertad puede ser comprendida e incluso formulada en ese mundo en el que vivimos, que vemos y que compartimos con otros.

2. “Una sensibilidad sensible a la razón”²⁸ o la idea de una libertad estética

Es en este contexto que Schiller se va a preocupar ahora por concretar una noción distinta –no necesariamente contradictoria, sino más bien complementaria– de la noción kantiana de libertad como autonomía: una libertad que, más allá de ser válida para todo ser racional, se muestre como posible, como valiosa y como “deseable” para el hombre, dotado tanto de razón como de sensibilidad; una libertad estrictamente humana, conciente de sus límites y, con ello, de sus posibilidades. Así lo expresará ya Schiller claramente en las *Cartas*:

Para evitar malentendidos hago notar que, cuando hablamos aquí de libertad, no nos referimos a aquella que atañe necesariamente al hombre *en cuanto ser inteligente* [...] sino a aquella otra libertad que se basa en su doble naturaleza. Al actuar sólo racionalmente, el hombre pone de manifiesto una libertad del primer tipo, mientras que, actuando racionalmente dentro de los límites de la materia, y materialmente, sometido a las leyes de la razón, evidencia una libertad del segundo tipo.²⁹

Esta nueva perspectiva para pensar la libertad está así interesada en ese espacio que, al no limitarse al plano exclusivo de la razón, tampoco queda limitado ni al ámbito “genérico” de lo universal abstracto, ni al ámbito privado, individual, de la acción moral³⁰. Si el “reino de los fenómenos” es el reino de lo visible, del *aparecer*

²⁷ Schiller, F., “Cartas sobre la...”, cit., p. 131 (Carta IV).

²⁸ La expresión, muy cercana, como se verá, a una de Schiller, es de Heymann. Cf. Heymann, E., “Kant: las necesarias mediaciones entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Una revisión de conjunto”, en Heymann, E., *Decantaciones kantianas*, cit., p. 47.

²⁹ Schiller, F., “Cartas sobre la...”, cit., p. 279 (Carta XX).

³⁰ *Ibid.*, p. 131 (Carta IV).

[*Erscheinung*], es por tanto también el espacio en el que *aparecemos* unos ante otros. Y si la libertad, más allá de la razón, debe evidenciar la participación de la sensibilidad, esto implica que la experiencia del mundo –que incluye también a los otros– es primordial para la conciencia de nuestra propia racionalidad, y con ella, de la posibilidad de realización de la libertad.

Se presenta, pues, la preocupación por mostrar a la libertad en lo que Schiller describe como “el reino de lo visible”, de lo que aparece. En el contexto de su crítica a Kant, esta idea se refiere en primer lugar a la preocupación por exponer una libertad que no se quede en la “mera forma”, sino que se conjugue con la pertenencia humana al mundo –la situación (en el sentido de estar situado) del hombre en el mundo–, y que dé con ello “*realidad* a la disposición que el hombre lleva en sí”³¹. En segundo lugar, y no por ello menos importante, esta realidad de la libertad depende de la posibilidad de hacerse “sensible”, es decir, realizable en el ámbito de lo sensible, y más importante aún, realizable sólo gracias a su conjugación en el hombre con la sensibilidad. Pues la libertad, destaca Schiller una y otra vez –acercándose con esto también a la posterior crítica de Hegel a Kant³²–, se realiza también en el ámbito de la sensibilidad, y no sólo “en contra” de ella”.

No es arbitrario entonces que la crítica a Kant aparezca justamente en medio de una reflexión acerca de la gracia –que no es otra cosa que la manifestación sensible, la “expresión en lo fenoménico”³³ del carácter de quien actúa–, que Schiller pondrá en conexión –pensando en todo caso en Kant, pero esta vez en el Kant de la *Crítica del juicio*– con la noción de belleza:

En conjunto son pensables tres relaciones en que puede estar el hombre con respecto a sí mismo, es decir, su parte sensible con respecto a su parte racional. Entre ellas debemos buscar la que mejor le cuadre en lo fenoménico [*in der Erscheinung*] y cuya presentación [*Darstellung*] sea la belleza.³⁴

³¹ *Ibid.*, p. 199 (Carta XI).

³² Cf. Heymann, “La crítica a...”, cit., p. 47

³³ Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 45 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 288).

³⁴ Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 37 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 280).

El hombre, continúa Schiller, puede reprimir su parte racional –lo que deriva, ya se sabe, en el salvajismo y la pérdida de autonomía–, o puede por el contrario reprimir completamente su parte sensible –lo que conduce precisamente al barbarismo y de paso a la crítica a Kant–. “O bien sucede que los impulsos de lo sensorial se ponen en *armonía* [*setzen sich in Harmonie*] con las leyes de lo racional, y el hombre es entonces uno consigo mismo [*einig mit sich selbst*]”³⁵. Es este tercer “estado de ánimo” en el que “conducen [*zusammenstimmen*] la razón con la sensibilidad –el deber con la inclinación–”³⁶ el que “le cuadra mejor al hombre en lo fenoménico” y el que mejor lo capacita, siguiendo la misma argumentación de Schiller, a “cumplir su destino como persona moral”³⁷.

Así pues, hablar de una *libertad en la apariencia*, una *libertad fenoménica*, o mejor, de una que se introduce en el mundo de los fenómenos, no quiere decir lo que significaría afirmar algo similar en el contexto de la terminología kantiana. No es que ahora la libertad quede sometida a las leyes que rigen el mundo de los fenómenos en el sistema kantiano: ello conduciría a un determinismo y al sometimiento del hombre enteramente a las leyes de la causalidad. Más bien significa que el hombre debe reconocerse como perteneciente a ese ámbito que *comparte* con la naturaleza, y cuyos derechos debe también aprender a respetar si quiere garantizar que haya para el hombre una libertad *posible*, realizable efectivamente:

Al asumir, pues, la persona, o el principio libre en el hombre, la tarea de determinar el juego de los fenómenos [...] se coloca este principio mismo en el lugar de la naturaleza y se hace cargo –si se me permite la expresión –, a la vez que de sus derechos, de una parte de sus obligaciones. El espíritu, al implicar como *destino* a la sensibilidad que le está subordinada, y al hacerla depender de sus estados, en cierto modo se convierte a sí mismo en fenómeno y se confiesa sometido a la ley que rige todos los fenómenos. Por sí mismo se compromete a dejar que la naturaleza dependiente de él siga siendo naturaleza también

³⁵ *Ibid.*, p. 38 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 280).

³⁶ *Ibid.*, p. 40 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 282).

³⁷ *Ibid.*, p. 35 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 277).

cuando está a su servicio, y a no tratarla nunca contrariamente a sus obligaciones anteriores.³⁸

La referencia tácita a la introducción a la *Crítica del juicio* es evidente. Lo que Schiller destaca aquí es que en aquella conciencia que tiene el espíritu –la parte racional del hombre – del hecho de que sólo puede manifestarse a través de la sensibilidad, debe producirse a la vez una correspondencia entre la naturaleza y lo espiritual, o si se quiere, entre la parte racional y la parte sensible del hombre. Una correspondencia en la que, sin que la una domine a la otra, tampoco sucede que la razón le impida a la naturaleza seguir siendo lo que es. Pues sólo en esta correspondencia puede obtenerse la *garantía* de que la libertad se convierta, más allá de un “postulado” moral (el cual se ve una y otra vez en la necesidad de ejercer violencia sobre lo sensible), en una realidad para el hombre.

Nuevamente coinciden aquí las críticas de Schiller y de Heymann. “Toda existencia de una razón práctica –destaca Heymann – es la existencia de una “razón que se realiza a través de una sensibilidad en el mundo sensible”³⁹. Kant tendrá que admitir –aunque no lo ha hecho ni en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ni en la *Crítica de la razón práctica*– que ésta es la condición para la moral, pues ésta puede ejercerse –continúa Heymann– “sólo si el hombre sensible puede ser movido por consideraciones racionales, es decir, si la sensibilidad humana es *sensible* a la razón”⁴⁰. Heymann llama a esto los “presupuestos estéticos de la ética”, presupuestos que Kant desarrollará, nos dice, en su teoría de la virtud en la *Metafísica de las costumbres*⁴¹. También Schiller pondrá en conexión con lo estético este aspecto fundamental para él de lo ético, bajo la noción que introduce en las *Cartas* con el título de “libertad estética”.

No se trata de un desplazamiento de la libertad moral kantiana a un simple acuerdo de las inclinaciones con el deber. Se trata más bien de la conciencia por parte de Schiller –una conciencia que, como destaca Heymann, también Kant adquirió progresivamente

³⁸ *Ibid.*, p. 21-22 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 263-4).

³⁹ Heymann, “Kant: las necesarias...”, cit., p. 48.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁴¹ *Ibidem.*

en sus reflexiones prácticas— de que el universo ético se sostiene sólo sobre la base de ese fondo común, que Kant pone en el plano de lo suprasensible, de esa continuidad entre lo sensible y lo racional. “Una *libertad estética*”, dirá Schiller, que “sólo se diferencia de la necesidad moral de la voluntad, en que las leyes conforme a las que se comporta [...] no aparecen como coacción”⁴². Una libertad que, en cuanto noción más completa, ligada a la totalidad de la naturaleza humana, se presentará, en términos de Schiller, como una “superación estética del deber”:

El filósofo moral nos enseña que nunca podemos hacer nada más que nuestro deber, y tiene toda la razón si se refiere sólo a la relación de las acciones con la ley moral. Pero en el caso de aquellas acciones que se refieren sólo a un fin, ir *más allá de ese fin*, hacia lo suprasensible (lo cual no quiere decir otra cosa que llevar a cabo lo físico de una manera estética), significa a la vez ir *más allá del deber*, en tanto éste sólo puede prescribir que la voluntad es sagrada, pero no que haya de sacralizarse también la *naturaleza*. No es posible así superar moralmente el deber, pero sí superarlo estéticamente.⁴³

¿Una superación estética del deber? ¿De la moral kantiana? ¿Es en esto en lo que consiste esta nueva noción de libertad? La nueva perspectiva que Schiller introduce bajo la noción de lo estético no es otra cosa sino esta mirada para la que no sólo cuenta ya la “concordancia racional con el deber”, sino la implicación que en esta concordancia haya tenido y muestre la sensibilidad. No habría que pensar que el fin último de las acciones es ser exclusivamente morales, en el sentido kantiano. Quizás nos sea permitido —e incluso, quizás sea necesario— pensar, más allá del deber, es decir, más allá de la relación de coacción, siempre conflictiva, entre razón y sensibilidad. En sus cartas a Körner, de la misma época, Schiller le escribía a su amigo: “La violencia que la razón práctica ejerce sobre nuestros impulsos en las determinaciones morales de la voluntad, tiene sin duda algo de insultante y embarazoso cuando se manifiesta en la apariencia”⁴⁴. El problema de la libertad moral kantiana

⁴² Schiller, F., “Cartas sobre la...”, cit., p. 287 (Carta XXI).

⁴³ *Ibid.*, p. 313-315 (Carta XXIII).

⁴⁴ Schiller, F. “Kallias”, en (Id.) *Kallias y Cartas...*, cit., p. 39.

tiene que ver, por consiguiente, con el hecho de que no es suficiente para esa *perspectiva estética*, que se preocupa, más allá de la moralidad de las acciones, por su *visibilidad*.

Esta *visibilidad* no es, sin embargo, una arbitrariedad, una preocupación por una belleza de las acciones que tenga que ver con un capricho por lo meramente gracioso, por el cultivo de un cuidado por las costumbres que se acercaría quizás a la tan detestada por Schiller “vida cortesana” francesa. Es más bien una noción que introduce esas dos perspectivas desde las que Schiller comienza formulando sus críticas a Kant: por un lado, la preocupación por la introducción, manifestación y conversión de la libertad en lo fenoménico. Una manifestación que tiene que ver con las ideas del “ejercicio efectivo” del deber y de cómo esa efectividad puede quedar asegurada por un carácter en el que la razón ya no oprime permanentemente a la sensibilidad, sino que al contrario concuerda con ella, ofreciendo con ello a las acciones “una belleza moral”. Y por el otro lado, la perspectiva antropológica, para la que el criterio de juicio ya no es exclusivamente moral (la concordancia con la ley), sino además *estético* (la participación activa también de la sensibilidad y, por tanto, de la totalidad de las fuerzas puestas en juego en el hombre). Esta visibilidad es, por tanto, un criterio que se sigue de ese nuevo sentido de “libertad estética” formulado en las *Cartas*, y sugerido ya por la noción de gracia, de “belleza de la acción” en *Sobre la gracia y la dignidad*:

Pero el hombre, como fenómeno, es al mismo tiempo objeto de los sentidos. Allí donde el sentimiento moral halla satisfacción, el sentimiento estético no quiere sufrir menoscabo, y la concordancia con una idea no debe costar ningún sacrificio en el fenómeno. Por muy severamente que la razón reclame una expresión de la moralidad, no menos inexorablemente reclaman los ojos la belleza. Como estas dos exigencias se refieren al mismo objeto, aunque en distintas instancias del juicio, es necesario también procurar satisfacción a ambas mediante una misma causa.⁴⁵

⁴⁵ Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 35 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 277).

Una acción moral no es, por lo tanto, suficiente, si de lo que se trata también es de la visibilidad de las acciones humanas. La acción debe cumplir con los criterios generales de una moralidad que exija la concordancia con el deber, pero debe mostrar a la vez que esta concordancia resulta de la totalidad del carácter humano, de un acuerdo entre la razón y la sensibilidad. No hay que olvidar que para Schiller esta perspectiva “estética”, preocupada por la visibilidad de la acción, de la libertad, por la relación con lo fenoménico y con la totalidad de lo humano, guarda además estrecha relación con un espacio que Schiller considera inseparable de la reflexión moral. Dice Schiller:

Para hacernos hombres participativos [*theilnehmenden*], caritativos [*hülfreichen*] y activos [*tätigen*], han de unirse sentimiento y carácter, del mismo modo que para proporcionarnos experiencia deben coincidir un sentido abierto y un entendimiento enérgico. Por muy loables que sean nuestras máximas, ¿cómo podemos ser justos, afables y humanos hacia los demás, si carecemos de la capacidad para acoger fiel y verdaderamente en nosotros una naturaleza ajena, para adaptarnos a situaciones extrañas, para hacer nuestros los sentimientos de los demás?⁴⁶

La libertad estética nos inserta así pues, también, más allá de la reflexión moral kantiana, en el espacio de lo político, de lo comparativo; de la aparición de nuestras acciones con y frente a otros. Un ámbito donde la “visibilidad” es fundamental, donde la “belleza” no implica sólo “buen gusto” sino comunicabilidad, aparición frente a otros y necesidad de reconocimiento.

3. Libertad y contingencia: del “más allá del deber” a la idea de humanidad

Queda claro, entonces, que el desacuerdo básico de Schiller con Kant, más que dirigido a sus presupuestos morales, tiene que ver con una diferencia en la consideración de lo que se podría llamar el “bien supremo” para el hombre:

Con la misma certeza con que estoy convencido –y justamente porque lo estoy – de que la participación de la inclinación en

⁴⁶ Schiller, F., “Cartas sobre la...”, cit., p. 219 (Carta XIII).

un acto libre no prueba nada con respecto al simple ajuste de esa acción al deber, así creo poder deducir precisamente de ello que la *perfección moral* del hombre sólo puede dilucidarse por ese participar de su inclinación en su conducta moral. Porque el hombre no está destinado a ejecutar acciones morales aisladas, sino a ser un ser moral.⁴⁷

Más allá de la postulación de la idea de libertad, debe haber un *carácter* que garantice que la ejecución de dicha libertad no sea un estado contingente en el mundo de los fenómenos. Dicho carácter no puede arriesgarse a ser interpretado en el sentido de ese ascetismo monacal, deducible de la “letra” de la filosofía kantiana. Si el cumplimiento del deber implica necesariamente la guerra con la sensibilidad y la opresión de las inclinaciones, el hombre estará condenado a un estado de violencia permanente, que no sólo va en contra de lo que debería ser la idea de la perfección humana, sino que, más grave aún, pone en constante peligro la posibilidad misma de la realización plena de la libertad.

La comprensión schilleriana de la “perfección humana” es, pues, distinta a la idea de “perfección moral kantiana” o de un “bien supremo”, válida para todo ser racional. Hay en Schiller una mirada a la naturaleza humana distinta a la kantiana, o más exactamente, una mirada distinta al problema de la libertad y del modo de ser moral del hombre. Si en la *Crítica de la razón práctica* es la parte racional la que cuenta para el concepto de autonomía, en Schiller la noción de libertad debe incluir la totalidad de las fuerzas puestas en juego en el hombre. Es necesario así:

un punto de vista que contemple la totalidad, en el cual el contenido cuenta tanto como la forma y las sensaciones tienen también voz y voto. [...] En el caso de que el carácter moral sólo pueda afirmarse mediante el sacrificio del carácter natural, se evidenciará entonces un grado de formación aún deficiente.⁴⁸

Es a la luz de esto que se comprende, ahora mejor y puesta en su contexto, la cita de Schiller que, como se decía al principio, au-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 283).

⁴⁸ Schiller, “Cartas sobre la...”, cit., p. 131 (Carta IV).

tores como Allison toman como punto de partida para su defensa de Kant:

El hombre no sólo puede, sino que *debe* enlazar el placer al deber; debe obedecer alegremente a su razón. Si a su naturaleza puramente espiritual le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura; no, sino para unirla hasta lo más íntimo con su *yo más elevado*. La naturaleza, ya al hacerlo ente sensible y racional a la vez, es decir, al hacerlo hombre, le impuso la obligación de no separar lo que ella había unido; de no desprenderse –aun en las más puras manifestaciones de su parte divina – de lo sensible, y de no fundar el triunfo de la una en la opresión de la otra.⁴⁹

El “debe” con el que Schiller comienza aquí su afirmación no es el *deber moral*, ni debe leerse como una propuesta de reemplazar al imperativo categórico kantiano por una especie de *imperativo estético*. Si ésta fuera la lectura adecuada, Schiller estaría afirmando, siguiendo a Allison, que sólo las acciones que muestran coincidencia entre el deber y la inclinación tienen valor moral. Pero más allá de eso, como se sugería unas líneas más arriba, de lo que se trata en realidad aquí es de una “exigencia antropológica”, de la introducción de una perspectiva que postula frente al “bien supremo” de la moral kantiana un “bien supremo” distinto, ese “yo más elevado” del que habla la cita, más cercano a la totalidad de la naturaleza del hombre, pero no por ello menos exigente en lo que respecta a lo moral.

En Kant es suficiente con que el hombre se haga *digno* de su felicidad, y es aquello a lo que racionalmente puede aspirar “en este mundo”. Así resuelve, precisamente, “la antinomia de la razón práctica”, frente a la que Schiller ahora quiere introducir ese punto de vista de los fenómenos excluido por Kant en su formulación:

Pero como no sólo estoy facultado para pensar mi existencia también como noúmeno en un mundo del entendimiento, sino que hasta tengo en la ley moral un fundamento puramente intelectual de determinación de mi causalidad, no es pues im-

⁴⁹ Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 41 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 283-4).

posible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, si no inmediata, sin embargo mediata, y a la verdad necesaria, como causa, con la felicidad, como efecto, en el mundo sensible; este enlace, sin embargo, en una naturaleza que no es más que objeto de los sentidos, no tiene nunca lugar más que de modo contingente, y no puede alcanzar el supremo bien. Así pues, a pesar de esa aparente contradicción de una razón práctica consigo misma, el supremo bien es el supremo fin de una voluntad determinada moralmente.⁵⁰

Mientras Kant le dejará a la idea de una “providencia de la naturaleza” la tarea de mostrar, en la historia, la coincidencia de la moralidad con la felicidad (cf. *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, por ejemplo), Schiller, “mucho más secular”, muestra una concepción del “bien supremo” más intramundana. Una concepción que pone menos confianza en la providencia y más fe en la educación. La meta de esta educación es el pleno desarrollo en el hombre, en cuanto hombre, de *todas* sus facultades, tanto la de la sensibilidad como la de la razón. Sólo así se adquiere un *modo de ser* moral, máxima perfección de la humanidad, en el cual, en palabras de Schiller “ambos principios han llegado a ese acuerdo [*Übereinstimmung*] que es sello de la humanidad perfecta y que es lo que llamamos un *alma bella*”⁵¹.

Este contraste con Kant queda aún más claro en el caso de los “postulados de la razón práctica”, con la idea, allí introducida, de un “bien supremo derivado”. “La adecuación completa de la disposición de ánimo con la ley moral”, dice Kant, “es una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible *en ningún momento de su existencia*”⁵². Por ello son necesarios los postulados, que hacen posible el *progreso infinito* hacia aquella adecuación, exigido por la razón pura práctica: la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios. Esta última permite pensar, más allá de la adecuación de la voluntad con la moralidad, una adecuación de la moralidad con la felicidad:

⁵⁰ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 146.

⁵¹ Schiller, “Sobre la gracia...”, cit., p. 45 (*Nationalausgabe*, cit, t. XX, p. 287).

⁵² Kant, *Crítica de la...*, cit., p. 153.

Pero la ley moral por sí misma no promete felicidad alguna [...] La doctrina moral cristiana completa esta falta, por medio de la representación del mundo, en donde los seres racionales se consagran a la ley moral con toda el alma, como un *reino de Dios* en el cual la naturaleza y la moralidad llegan a una armonía, extraña a cada una de ellas por sí misma, mediante un creador santo que hace posible el bien supremo derivado.⁵³

En Schiller, por el contrario, no hay ninguna recurrencia a la religión, ni a la providencia, ni a la vida eterna. No hay ni siquiera la promesa teleológica de un futuro en la historia: el problema es aquí y ahora, y es aquí y ahora, en la vida del hombre, a partir de las posibilidades que ya le han sido dadas en razón de su humanidad, que tiene que resolverse.

Por eso, en algunos de sus ensayos más tardíos, quedará aún más explícita esa réplica a Kant, que se manifiesta para Schiller en una *actitud* contraproducente para la vida humana. “Mientras el resto de las cosas ‘tienen que’ -comienza diciéndonos Schiller en *Sobre lo sublime*— el hombre es el ser que quiere”⁵⁴. Esto no significa, sin embargo, que al hombre le corresponda imponerse y dominar todo aquello que le impida la realización de su voluntad. Esto sería no tomarse seriamente su condición sensible, finita. Por el contrario, la libertad humana se define más bien como aquella capacidad de establecer un diálogo entre la necesidad y la voluntad: la libertad no es el resultado de una imposición, sino de un reconocimiento por parte del hombre de la inevitabilidad de su destino, sin que por ello se abandone la posibilidad de hacer aparecer, precisamente en este reconocimiento, la posibilidad de su dignidad.

Poco a poco va quedando claro que esta posibilidad suprema del hombre de no oponer aquello que se le impone a aquello que “quiere”, sino más bien de lograr un diálogo entre ambos a favor de su propia libertad, es una manera de conducirse ante la vida, un “temple de ánimo” particular que Schiller pone en relación nuevamente con una “tendencia estética”⁵⁵, es decir, con la actitud pro-

⁵³ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁴ Schiller, F., “Sobre lo sublime”, en *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 210 (*Nationalausgabe*, cit, t. XXI, p. 38).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 220 (*Nationalausgabe*, cit, t. XXI, p. 40).

pia de quien reconoce en sí mismo una “naturaleza sensible-racional; esto es –nos dice– humana”⁵⁶; o, utilizando los términos de Heymann, una sensibilidad sensible a la razón. Quien adopta este punto de vista, logra dejar de intentar “iluminar la grandiosa economía de la naturaleza con la pobre antorcha del entendimiento”, y aprende a complacerse “en un mundo donde más parece regir el azar absurdo que un plan sabio”⁵⁷.

La libertad estética, esa posibilidad suprema del hombre para Schiller, nos introduce en un mundo distinto, o mejor, a una actitud distinta frente al mundo. De repente, el hombre se encuentra “renunciando voluntariamente a querer someter el caos a una unidad de conocimiento”⁵⁸, y aceptando la contingencia, el azar y una necesidad que quizás no pueda nunca entender, como una parte también valiosa de su existencia. Quien no logra gozar de este ejercicio, “echará en falta aquella legalidad; así, no le quedará sino esperar de una existencia futura y de otra naturaleza, el contentamiento que le adeudan la existencia presente y la pasada”⁵⁹. Las alusiones permanentes a Kant son evidentes. Schiller revierte la antinomia de la razón práctica expuesta en la segunda *Crítica*: la felicidad sólo se contradice con la libertad para aquel que entiende la libertad como autonomía, como imposición de una ley que no acepta dialogar con la contingencia, con la necesidad, con lo dado. La libertad de Schiller es distinta: “la libertad, *con todas sus contradicciones morales* y sus males físicos, es para los ánimos nobles un espectáculo infinitamente más interesante que el bienestar y el orden sin libertad”⁶⁰.

No hay que confundir esto, no obstante –esta noción de actitud de estética, de preocupación por la apariencia – con una interpretación que “estetiza la vida”, que crea un espacio imaginario que compense las carencias de la realidad. Schiller es claro en este sentido:

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 230 (*Nationalausgabe*, cit, t. XXI, p. 48).

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 231 (*Nationalausgabe*, cit, t. XXI, p. 49).

Dejemos a un lado el cuidado respetuoso entendido erróneamente, y el gusto débil y mimado que arroja un velo sobre el grave semblante de la necesidad y que, para congraciarse con los sentidos, *finge* una armonía, de la que no se muestran huellas en el mundo efectivamente real [...] Frente a frente se nos muestra la malvada fatalidad. No en la ignorancia de los peligros que nos rodean (pues ésta tiene que terminar alguna vez), sino sólo en la *familiaridad* con ellos es donde está nuestra salvación.⁶¹

Se trata pues de que, al contrario de ocultarlas, se pongan en evidencia las contradicciones y las dificultades inherentes a la praxis humana. Se trata de buscar una comprensión más rica de las posibilidades que nos ofrece una existencia en la que se ha asumido plenamente la finitud. Se trata también, finalmente, de que el hombre comprenda que es en la realidad misma, con todas sus contradicciones, que puede experimentarse y llevarse a cabo la libertad, pues ésta no es una imposición externa, ideal –ficticia –, sino un diálogo permanente y un difícil equilibrio con lo real.

Así, como lo afirma también Heymann, se trata de traer a la reflexión práctica un elemento que no se encuentra “plenamente integrado en la ética kantiana”⁶²: el comprender que “el mundo no es la mera ocasión para actuar, ni una materia prima indiferenciada que sirve para fines cualesquiera que se proponga la conciencia por su propia potestad”⁶³. El comprender, por tanto, que “la práctica consiste en atender cosas y situaciones, y que parte de lo que llamamos la moral de una persona reside en la capacidad de atender a su objeto”⁶⁴. Este aspecto, que Kant habría tocado más explícitamente en sus reflexiones epistemológicas e incluso en su *Crítica del juicio*, es el mismo que Schiller le reclama en su insistencia en la “intramundaneidad” de la ética. Porque sólo así, para Schiller – como también lo confirma Heymann – se logra el desplazamiento de la razón práctica de aquella instancia que sabe, a aquella “conciencia de nuestros límites, que es a la vez, inevitablemente, apertu-

⁶¹ *Ibid.*, p. 234 (*Nationalausgabe*, cit, t. XXI, p. 52).

⁶² Heymann, “La crítica a la...”, cit., p. 82.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 83

ra hacia los otros”⁶⁵. Y sólo esta apertura nos ubica realmente en una reflexión contemporánea, donde la preocupación por el otro no puede ser, en ningún momento, opcional.

Universidad de los Andes
macosta@uniandes.edu.co

⁶⁵ Heymann, E, “De la espontaneidad...”, cit, p. 126.