

como una función veritativa y reveladora que enlaza con los fundamentos de la libertad. Por eso la belleza es una segunda creadora. No permanecemos en los límites de lo establecido por la naturaleza o la historia, sino que nos abrimos a la posibilidad; «la verdad poética no consiste en que algo haya ocurrido realmente sino en que puede ocurrir» (Sobre lo Patético): de ahí que Heidegger piense que en Schiller más alta que la realidad efectiva está la posibilidad» (Ser y Tiempo).

Lo sublime es la culminación del arte, donde se expresa el destino último del hombre; lo sublime «nos proporciona una salida del mundo sensible, dentro del que lo bello querría maternos siempre prisioneros» (Sobre lo Sublime). Más allá de lo sensible, de los límites propios; superar cualquier frontera. «Sin lo bello habría un perpetuo conflicto entre nuestra determinación natural y nuestra determinación racional. (...) Sin lo sublime la belleza nos haría olvidar nuestra dignidad» (Sobre lo Sublime). Quedaríamos encadenados al goce de lo sensible; gracias a lo sublime podemos ir a la naturaleza o a lo racional sin ser por ello sus esclavos, con el dominio propio. Se trata de saberse suprasensibles para no ser esclavos de lo sensible y saborearlo sin depender. Por encima de la naturaleza. Y así la tarea más alta del arte es hacer felices a los hombres, el goce supremo, saborear la libertad con todas sus fuerzas vivas. El arte está consagrado a la alegría. No superfluamente, hedonistamente, sino desde la profundidad del hombre, incluso por medio del dolor, como en la tragedia, superado por la resistencia moral: ahí lo sublime como patético. Hasta la muerte puede, por lo sublime, ser querida, anulando su necesidad y queriéndola en libertad. Y así el hombre sin llegar a ser un dios que no puede sufrir, puede ser héroe, hombre divino, dios sufriente (Tragedia y Comedia).

Un pensador que dialoga con los problemas más candentes de nuestro tiempo y que, como Vivaldi o Bach, forma parte de aquéllos —pocos— que son escuchados después del silencio de los siglos más que en el ronroneo lejano de un presente continuo.

Agustín FERNÁNDEZ DÍEZ

SCHILLER, F.: *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Estudio introductorio de Jaime Feijóo; traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca, Edición bilingüe, Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, CXLVI + 397 páginas.

La elaboración de una reseña bibliográfica obliga generalmente a buscar un cierto equilibrio entre la loa y la crítica que, acaso con más frecuencia de la deseable, sirve más para guardar las formas que para ofrecer al lector una opinión veraz y sincera sobre el equilibrio reseñado. En el caso presente no hay, sin embargo, peligro de incurrir en semejante actitud, puesto que puede reconocerse abiertamente que estamos ante una muy digna edición de las dos obras quizás más representativas del pensamiento de Schiller: el *Kallias* y las *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

De entrada, es ya algo a descartar que se trate de una edición bilingüe, lo cual además de ser garantía, hasta en el peor de los casos, de que uno ha invertido bien al menos la mitad de su dinero, es también de gran utilidad, pues toda traducción, por buena que sea, se enriquece siempre en su confrontación con el original, e incluso tanto más cuanto mejor es. En este sentido, la lectura paralela del original resulta en el presente caso muy enriquecedora, como enriquecedoras son también las puntuales

disconformidades de traducción que origina. A veces se trata simplemente de términos difícilmente traducibles de otro modo —como las parejas conceptuales *Wirklichkeit-Realität* y *Form-Gestalt*, que únicamente son traducibles con naturalidad al castellano mediante un solo término («realidad» y «forma», respectivamente); o como el caso del término *Betrachtung* usado en un contexto (pág. 333) en que tiene un sentido más meditativo o reflexivo de lo que sugiere su traducción, por lo demás correcta, como «contemplación». En otras ocasiones se nos ofrecen traducciones distintas de un mismo término sin que se vea muy bien el porqué —como en el caso de la palabra *Grund*, traducida unas veces como «principio» y otras como «fundamento»; o, sobre todo, al traducir *das Schöne* unas veces como «lo bello» y otras, acaso sin mucha exactitud, como «la belleza». Finalmente, y esto en muy contadas ocasiones, algún despiste da lugar a expresiones un tanto equívocas, como cuando en la pág. 23 se traduce «aus welchem Stoff es gebildet sei» como «la materia que le da forma», en lugar de traducir como «la materia de que está formado». Por lo demás, a pesar de alguna que otra licencia expresiva, la traducción es aceptable tanto por su exactitud como por el buen castellano en que está escrita, que por lo general no desmerece más de lo necesario la buena pluma de Schiller. En lo tocante a las notas, son siempre oportunas y no distraen de la lectura.

Esta meritoria traducción está precedida de un amplio estudio introductorio y una excelente bibliografía comentada. Respecto del primero, hay que subrayar que cumple bien su función y que su lectura es interesante a la par que útil. La intención de este estudio introductorio, obra de Jaime Feijóo, consiste en presentar sintéticamente el pensamiento de Schiller e insertarlo históricamente dentro de la tradición de la estética contemporánea, tomando para ello como base presupuestos teóricos de la Escuela de Fráncfort. Se intenta primero situar en su contexto el pensamiento estético de Schiller haciendo especial hincapié en la estética kantiana, que es su punto de referencia fundamental; a continuación, se nos presentan en sus líneas generales las tesis centrales del *Kallias* y las *Cartas*, basándose en interpretaciones autorizadas, aunque no por ello indiscutibles, de la obra de Schiller; y, finalmente, se analiza brevemente la pervivencia de Schiller en las discusiones estéticas de la llamada Teoría Crítica. Aunque éste sea un punto de vista entre otros posibles, no deja por ello de ser perfectamente legítimo y provechoso, sobre todo para quienes se interesen por los problemas de la estética contemporánea.

En cuanto a la bibliografía, puede calificarse sin reservas de muy valiosa para la difusión del pensamiento schilleriano en España. Se trata de una bibliografía amplia y actualizada referida a los diversos aspectos tratados en el estudio introductorio, con la ventaja añadida de que se nos ofrece un breve comentario a la práctica totalidad de los títulos recogidos, lo que encierra un generoso esfuerzo digno de todo elogio, así como demuestra un buen conocimiento de las últimas investigaciones en torno al pensamiento de Schiller.

Tras dar cuenta de los aspectos formales, que esta edición satisface sobradamente, pasamos ahora a reseñar brevemente el contenido de estos dos clásicos del pensamiento contemporáneo que son el *Kallias* y las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Esta tarea es, por lo demás, casi una necesidad, dado que en España el pensamiento de Schiller es prácticamente desconocido, aunque no por ello deje de ser un autor frecuentemente mencionado. Entre las razones que explican este fenómeno se encuentran el hecho de que tradicionalmente se haya considerado a Schiller más como literato que como pensador y el hecho de que Schiller pertenezca a uno de los momentos más feraces de la historia del pensamiento. Por lo que hace al primero de estos dos aspectos

tos, Schiller es literato y pensador en uno, un fenómeno por lo demás bastante frecuente en el pensamiento contemporáneo, pero que alcanza en Schiller, y en general en todo el Romanticismo, una pureza singular. En cuanto al segundo aspecto, no es de extrañar que, por una parte, el fuste filosófico de autores como Fichte, Schelling y Hegel principalmente y, por otra, la dimensión filosófica de figuras como Goethe, Hölderlin o Novalis entre otros, hayan eclipsado el pensamiento, en apariencia quizás menos llamativo, de Schiller. No sería poco que en las siguientes líneas consiguiésemos despertar un cierto interés por el pensamiento schilleriano, que en todo momento derrocha una sorprendente agudeza y profundidad y una exquisita sensibilidad.

En *Kallias o sobre la belleza* emprende Schiller mediante una serie de cartas la tarea de hallar un principio «objetivo» del gusto, tarea que Kant había declarado inútil en su *Crítica del Juicio*. Schiller no se resigna a aceptar que el gusto haya de ser considerado inevitablemente como empírico, si bien confiesa igualmente que en su intento de establecer objetivamente un concepto de belleza le resulta imposible prescindir del testimonio de la experiencia. A lo largo del *Kallias* intentará Schiller asignar su parcela de verdad a cada una de las teorías que dominaron la discusión estética del XVIII —la estética racionalista, la sensualista y la kantiana—, alumbrando una nueva concepción, que él llama «sensible-objetiva», de la belleza (aprovecho para señalar que falta aquí la palabra *sinnlich* en el texto alemán, pág. 4). Defiende con Kant a capa y espada que la belleza place sin concepto; sin embargo, considera que Kant no ha entendido la relación entre finalidad y belleza, que la belleza no es lo que queda cuando prescindimos de la finalidad, sino que surge justamente de la «superación» de ésta. No obstante, para que esta superación pueda tener lugar Schiller considera preciso aceptar que lo que nos induce a considerar como bello un objeto ha de ser una cierta «cualidad objetiva» de éste; sólo así la belleza podría ser «forma de una forma», «forma de una materia ya formada» (pág. 7).

Para Schiller resulta ininteligible el fenómeno de lo estético sin hacer intervenir en su explicación la razón práctica. Schiller defiende que, al igual que en el juicio teleológico la razón teórica presta una finalidad a intuiciones que coinciden con su forma, así también la razón práctica se aplica analógicamente a objetos que, sin existir por medio de ella, si concuerdan, no obstante, con su forma. En la experiencia estética la razón práctica «prestaría una voluntad» al objeto, de tal modo que éste parecería estar libremente determinado por sí mismo: «belleza no es otra cosa que libertad en la apariencia» (pág. 21). Lo decisivo sería entonces que el objeto «apareciera» libre, no que lo fuera en realidad, pues esa libertad no es, en principio, sino un préstamo de la razón práctica. De este modo, lo bello está siempre referido a la razón práctica, pero sólo a su «forma»; aunque la belleza no es moralizante, sí es un símbolo de la moralidad, de lo suprasensible. Ello no quita, sin embargo, que el concepto de belleza pueda aplicarse también en sentido impropio a la moralidad, tema éste recurrente en otras obras de Schiller.

En el juicio de gusto hemos de hacer, pues, abstracción tanto del valor teórico como del valor práctico del objeto a fin de no introducir heteronomía en su consideración; hemos de tomar los objetos tal y como aparecen sin buscar la mediación de concepto alguno. Ciertamente, todo objeto, por el mero hecho de serlo, está determinado conforme a una regla, pero lo característico de la experiencia estética es que es el objeto el que parece darse a sí mismo esa regla, como si ésta emanara de su propia «naturaleza estética», de su propia «esencia interna». Esto conduce a Schiller a pensar que en el objeto bello ha de haber una cierta cualidad objetiva que produzca en nosotros ese efecto, el cual produce a su vez el placer estético. Schiller considera que tiene que

haber algo «positivo» en el objeto bello que nos induzca a representárnoslo como no exteriormente determinado, de tal modo que el fundamento de la libertad que nuestra razón práctica atribuye al objeto yazca en él mismo.

Ahora bien —y éste es el punto más conflictivo y a la vez apasionante del *Kallias*—, el objeto bello queda así a medio camino entre una consideración estrictamente fenoménica y una consideración que casi trasciende lo fenoménico hacia lo suprasensible, pero no en la dirección del sujeto y de la moralidad, sino en la de la «naturaleza», comprendida ahora como libre reino de las «formas» y no ya como mero ámbito de los fenómenos. Sin embargo, Schiller no llega a proclamar esto abiertamente y deriva hacia otras consideraciones en torno a la técnica y la belleza artística, que, con ser de sumo interés —no podemos entrar aquí en ellas por razones de oportunidad—, no dejan de suscitar una cierta insatisfacción, dada la hondura metafísica que se había alcanzado y que espero haber llegado a insinuar. Aunque por desgracia Schiller no desarrollara la peculiaridad ontológica de lo estético, sí insistirá en el carácter absolutamente privilegiado que tiene para el espíritu humano el mundo de la belleza, un mundo en el que los objetos, superada su finalidad, adquieren el rango de «personas», de «fines en sí mismos», y un mundo en el que el hombre, también máximamente libre, no hace con esos objetos sino complacerse en su libertad. Esta exaltación máxima y universal de la «libertad», el gran ideal schilleriano, será también el motivo fundamental de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Intentar condensar en pocas palabras lo esencial de las *Cartas*, una obra cuya importancia filosófica y cultural es difícil de exagerar, es un desafío poco menos que imposible, dada la gran variedad de motivos que encierran; de ahí que sólo podamos aspirar a esbozar algunos de sus aspectos centrales. Lo primero a tener en cuenta es que Schiller es un hombre extraordinariamente sensible a los acontecimientos sociales y políticos de su época. El reciente estallido de la revolución francesa, que triunfaba en nombre de la libertad, movilizó en él, como en otros muchos pensadores del momento, profundas inquietudes en torno al verdadero sentido de la libertad humana. Con todo, estas inquietudes no le llevaron al terreno de las discusiones políticas, sino, por raro que de entrada pueda parecer, al terreno de la estética. Lejos de ser esto una frívola arbitrariedad, Schiller considera que nada es tan urgente para el ser humano como su educación estética, pues sólo a través de ella puede alcanzar el verdadero sentido de su libertad: «es a través de la belleza» —afirma Schiller— «como se llega a la libertad» (pág. 121). Este es el mensaje principal de la serie de cartas que entre febrero y diciembre de 1793 envió Schiller a su mecenas, el príncipe de Augustenburg, y que más tarde serían publicadas bajo el título de *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Schiller sostiene que toda revolución política está condenada al fracaso mientras no se haya conseguido previamente superar la «escisión» de la naturaleza humana. Sensibilidad y razón, pasividad y actividad, necesidad y libertad, persona y estado, materia y forma, no son sino distintos niveles de consideración de una misma y única ruptura entrañada en la naturaleza humana. El hombre, o antepone la sensibilidad a la razón, o la razón a la sensibilidad, pero siendo ambas, como son, partes de su mismo ser, su enfrentamiento introduce en él un desequilibrio que impide el desenvolvimiento armónico de su naturaleza y obstaculiza el logro de la máxima libertad de que es capaz el ser humano.

Desde luego, Schiller no considera que sensibilidad y razón estén en pie de igualdad. Schiller acepta en principio la doctrina práctica de Kant, según la cual la libertad humana consiste en obrar siguiendo la ley moral de la razón práctica y en contra de

los instintos e inclinaciones de la sensibilidad. No obstante, Schiller piensa que mediante la educación estética es posible hacer que la sensibilidad se pliegue a la razón como si estuviese en su naturaleza el hacerlo, tesis que Kant consideró una contradicción en toda regla. Pero la cuestión no es tan sencilla si tenemos en cuenta que, aunque Schiller piensa con conceptos kantianos, los emplea de un modo sutilmente diferente. El hecho de que el propio Schiller reconozca que entre sensibilidad y razón hay un abismo insalvable parece dar la razón a Kant, mas, con todo, Schiller insiste obstinadamente en que ha de ser posible una armonía entre ambas facultades que salvaguarde la unidad de la naturaleza humana. A pesar de que la razón y la moralidad constituyen el elemento «divino» del hombre, su triunfo a expensas de la sensibilidad transgrede la naturaleza humana e impide el logro de la humanidad completa.

Aunque Schiller defiende el núcleo de la doctrina kantiana, parte de un punto de vista distinto a la hora de considerar la naturaleza humana: un punto de vista histórico-antropológico. Para Schiller, la sensibilidad no es un obstáculo accidental y lamentable para el desenvolvimiento de la naturaleza humana, sino que es parte esencial de ésta. Schiller no parte de la consideración del hombre como un «ser caído» — identificación entre materia y mal—, sino como un ser capaz de elevarse en un proceso sin término hacia su ideal de perfección y que necesita para ello poner su sensibilidad de parte de ese ideal.

De hecho, Schiller sostiene, con no poca ingenuidad romántica, que el logro de la armonía entre sensibilidad y entendimiento había tenido ya lugar en el mundo griego, pero que el desarrollo unilateral del entendimiento había destruido finalmente esa armonía. El mismo desarrollo unilateral del entendimiento habría sido la causa del progresivo enfrentamiento entre el individuo y el Estado, que habría conducido finalmente a la revolución francesa. Pero Schiller, que, como ahora intentaré mostrar, es ante todo un pensador dialéctico, mantiene que ese desarrollo unilateral del entendimiento —que, junto con algunos males, había traído también bienes tan inapreciables como la filosofía kantiana— constituye un momento necesario para que, con posterioridad, la educación de la sensibilidad haga posible el logro de una más alta armonía que aquélla que disfrutó el mundo griego. De ahí que para devolver al hombre la armonía que es propia de su naturaleza en un momento en que el desmesurado desarrollo del entendimiento conduce a los hombres a enfrentarse entre sí y con el Estado —el cual no es, para Schiller, sino la objetivación de la humanidad—, para superar, digo, esta situación, no vea nuestro autor más salida que educar la sensibilidad de sus contemporáneos, lo que Schiller considera tarea «para más de un siglo» —en lo cual sin duda se quedó algo corto—. La educación estética ha de procurar restablecer en el interior de cada hombre esa armonía y, sólo conseguido esto, individuo y Estado volverán a reconciliarse, en tanto no vuelva a romperse aquel equilibrio.

El punto de vista histórico-antropológico de Schiller tiene, pues, en cuenta que ese proceso de perfeccionamiento del ser humano, que avanza dialécticamente hacia planos de una armonía cada vez superior, jamás puede llegar a cumplirse plenamente en el tiempo. Esto tiene dos importantes consecuencias: en primer lugar, que, aunque haya un abismo insalvable entre sensibilidad y razón, puede ser posible armonizar progresivamente ambas facultades; con lo que la tesis schilleriana no parece ya encerrar contradicción; y, en segundo lugar, que las facultades humanas pueden, en principio, seguir desarrollándose históricamente, lo cual revela, a mi modo de ver, una mentalidad extraordinariamente abierta y lúcida por parte de Schiller.

Pero la educación estética no es sólo un eficaz medio de contribuir a ese perfeccionamiento progresivo del ser humano porque eduque la sensibilidad, sino porque, de

hecho, la experiencia estética proporciona al hombre una «intuición completa de su humanidad», que es, según afirma Schiller, «símbolo del cumplimiento de su determinación y representación de lo infinito» (pág. 225). Lo estético es justamente aquello que delata la íntima unidad de la naturaleza humana, pues, como ya Kant había sostenido, sus leyes nacen del misterioso acuerdo entre las dos facultades, en principio contrapuestas, que constituyen el carácter dual de la naturaleza humana. La experiencia estética moviliza indiferenciadamente, a la vez que armoniza, la totalidad de nuestras facultades sensibles y espirituales. En la experiencia estética: el impulso formal y el impulso sensible se funden y desaparecen en un tercer impulso, el «impulso de juego»; sensibilidad y razón se aglutinan y alumbran la «facultad de las ideas»; la ley de la necesidad y la ley moral se neutralizan mutuamente y dan lugar en su recíproca desconexión a una «libertad» que no es ya la libertad moral y que constituye la expresión más pura y acabada de la interna armonía de la naturaleza humana.

En lo estético el espíritu humano se encuentra consigo mismo y la belleza se convierte en prueba de su interna unidad. De hecho, la reconciliación entre razón y sensibilidad sólo alcanza su cumplimiento en la experiencia estética, porque sólo en ella sensibilidad y razón desaparecen como tales. La experiencia estética es para Schiller el modelo de la reconciliación y el desenvolvimiento pleno de las facultades humanas, que históricamente no puede llegar a completarse en el tiempo. La experiencia estética, justamente al desconectar el tiempo, constituye el momento ideal que anticipa la consecución de esa plena humanidad y es, por ello, la experiencia más privilegiada que le cabe a un ser humano.

Abundando en la importancia fundamental de la experiencia estética, Schiller defenderá también que el hombre «sensible» sólo se hace «racional» si se hace previamente «estético» y que, del mismo modo, el carácter social del hombre y el sentimiento más elevado que es capaz de experimentar, el amor, requieren inevitablemente de la mediación de lo estético.

Para terminar, me gustaría subrayar el acierto de los autores de esta edición, no sólo al traducir —y bien— a Schiller, sino al traducir juntas estas dos obras que se complementan perfectamente, pues nos proporcionan una visión estética de la naturaleza (*Kallias*) y una visión estética del hombre (*Cartas*). Me parece también digno de resaltar que ello haya sido posible gracias al esfuerzo editorial de Anthropos y la colaboración del Ministerio de Educación y Ciencia, y esto último a pesar de que Schiller afirme que la corrupción del Estado no ha de hacernos esperar de él que contribuya a la educación estética del hombre.

Javier GARCÍA GARCÍA

SCHELLING, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetivos con ella relacionados* (edición bilingüe), traducción, introducción y notas de Helena Cortés, Arturo Leyte y Volker Rühle, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, 326 págs.

Se está produciendo en la actualidad una verdadera renovación de los estudios sobre Schelling al hilo del interés creciente que, en general, el Romanticismo alemán despierta hoy. Después de un largo periodo en el que casi exclusivamente la primera filosofía de Schelling (la que Hegel había conocido e integrado como parte de su siste-