

## CON FEDERICO SCHILLER, POR UTOPIA

Por

NEJAMA LAPIDUS DE SAGER

Cada uno lleva dentro de sí mismo, intacta,  
la fuerza germinal de su fuente.

JOSEPH CAMPBELL

Cuenta Goethe que Fausto, en su última lograda madurez, no temió descender a lo más profundo, al reino de las Madres, a los ilimitados espacios donde linda la imaginación con los sueños.

Mefistófeles, el temido y temeroso, le previene:

— Para descubrir su morada, puedes cavar hasta lo más profundo... no hay camino alguno, allí donde nadie ha sentado el pie ni puede sentarlo; un camino hacia lo que no es solicitado ni se puede solicitar... No hay cerraduras, ni hay cerrojos que descorrer; irás errante por las soledades...

Y de estremecimiento en estremecimiento, en la soledad y entre las brumas de los sueños ahondados, descubre Fausto a Helena, lo bello antiguo, en el reino de las Madres. La bella Helena vuelve entonces a vivir para el hombre-Fausto, en los orígenes de todo ser, en los lindes de toda imaginación, allí donde flotan las imágenes de la vida todavía no nacida.

Desde que el influjo de las estatuas de Grecia había ganado el alma de Winkelmann, los soñadores de una humanidad mejor, situaron en el reino de los dioses griegos el paraíso perdido de los hombres. Pero lo bello antiguo, la bella Helena amada por Fausto, nada tiene que ver con aquella otra

Helena, la de Menelao, la de Paris, la de las guerras de Troya. La Helena que nos legara Homero es real y hasta tangible; imposible separarla de su contexto, imposible vivirla sino como a una bellísima griega que ha desatado una guerra, espacial y cronológicamente fijada en la historia, aunque la sepamos mítica.

Helena de Goethe, en cambio, no está en lugar alguno topográficamente cierto, tampoco es su tiempo el tiempo cotidiano marcable por el tiempo-transcurso de la historia humana. Se encuentra en el reino de las Madres, el centro mismo del mundo: una hierofanía. Está el reino de las Madres, nos dice Goethe, allí donde no hay espacio y menos aún tiempo. Esto es: en cualquier lugar "otro" y en un *illo tempore* primordial, a donde sólo puede llegar el alma en rapto poético o en vuelo místico.

Y en ese espacio ontológico de una Grecia fuera de Grecia —utopía y ueroría— es donde el lírico-sabio alcanza los brazos de Helena, uno de esos seres eternos del sueño, la mitopoiesis y la visión que entre los miedos a las "madres terribles" pueblan las ensoñaciones todas del romanticismo. Y en ese mismo espacio idealizado —no hay tal lugar— de una Grecia que no es Grecia, medita la ferviente devoción de Winkelmann, de Lessing, Herder en su madurez, Goethe y también de aquel hijo dilecto del espíritu de Goethe, Federico Schiller. Nace así el mito de la "simplicidad de la naturaleza griega" frente a cualquiera otra "simple naturaleza".

¿Qué representa? Para Herder, la poesía griega no es poesía de la naturaleza en el sentido de salvaje, inculca, bárbara, de los pueblos orientales (!). Para Winkelmann, la naturaleza griega representa la serena gracia en la grandeza. Para Schiller, esa misma serena gracia en la grandeza —la gracia y la dignidad— que, desposada con todos los encantos del arte y dignidades de la sabiduría, conserva la plenitud de la forma al par que la plenitud de la materia. Unidas la suavidad y la energía, la imaginación joven y fresca y el entendi-

miento maduro en un todo armónico, la naturaleza griega se organiza en un ideal de humanidad perfecta.

Se ha realizado así el reencuentro con el mito, en un pulso romántico con un *tempo* clásico, esto es, en un *tempo* de razón, de *logos*. Claro está que no pensaban igual de la "naturaleza griega", los griegos Píndaro, ni Eurípides, ni Platón. . .

### *Las fuentes*

Tanto en Platón como después en Kant —comenta Gusdorf— la odisea del alma, la opción del carácter inteligible, se realizan en la penumbra de horizontes fabulosos. El mito interviene como medio para anular el sistema, pero está en retirada, algo avergonzado, como si estuviera consciente de su indignidad racional. Diríamos más, sin embargo: tanto Platón como Kant esgrimen la razón para luchar contra el mito, pero el mito —fuerza germinal indomeñable— se cuela, inevitablemente, por entre los intersticios de la razón.

Así es como la República de Platón vuelve por los sueños arcaicos. Utopía para una topía (no hay tal lugar, pero puede haberlo), según la feliz expresión de Eugenio Imaz, queda suspendida, sin espacio ni tiempo, entre la crítica de la realidad que hiere y la huida hacia las meditaciones donde subyacen las ensueños edénicas.

Sócrates-Platón destierra a los poetas, coronándolos previamente de mirtos, de su República perfecta, y, sin embargo, ¿no es edénica la imagen de su estado de necesidad?

— Comerán acostados, dice Sócrates, ellos y sus hijos en lechos de verdura, de tejo y de mirto; beberán vino, coronados con flores, cantando alabanzas a los dioses (1964: 87) <sup>1</sup>.

### *Obras citadas (por orden de cita):*

- PLATÓN, *La República o El Estado*, Espasa Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1964.  
 PLATÓN, "La République" en: "*Oeuvres complètes*, Société d'édition "Les belles lettres", Paris, 1949.

Es la misma imagen arcáica de los campos del paraíso que, en la tierra, soñaran Virgilio, Horacio, Sannazaro, y que nutre con su sabia el siglo de oro español:

El agua en las acequias corre, y cantan  
 los pájaros sin dueño;  
 las fuentes al murmullo que levantan  
 despiertan dulce sueño...

Instituye Platón el dominio de la razón, al darle a los filósofos la rección de la República, pero al mismo tiempo, aunque no demasiado de buen grado, reconoce la irrealidad de su sueño, a un tiempo nostalgia de una ínsula 'Ες περιπαρταίης (en los confines de la tierra) y proyección de espectativas hacia un futuro que, por incierto, es aespacial.

—...he dicho que no era posible esperar ver sobre la tierra un Estado, un gobierno, y si se quiere, un hombre perfecto, a menos que una dichosa necesidad obligase a este pequeño número de filósofos, acusados, no de perversos sino de inútiles, a encargarse, con voluntad o sin ella, del gobierno, y al Estado a escucharlos; o, al menos, que los dioses inspiren un amor sincero por la verdadera filosofía a los que gobiernan... (1964: 203)

Aunque concluye, esperanzado:

— Decir que una u otra cosa o ambas son imposibles es asentar un hecho extraño a la razón (*id.*).

- SULLIVAN, J. W., *Beethoven*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967.  
 MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Ideas estéticas en España*, Aldus, Santander, 1946-1947.  
 SCHILLER, F., *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, Espasa Calpe, S. A., Madrid, 1932.  
 HEGEL, en *Estética*, Madrid 1912. *Vorles über die Aesthetik*, Berlín, 1842, cit. por Croce, B.  
 HEGEL, G. W. F., *Estética*, Bibl. Científico-filosófica, Madrid, 1908.  
 KANT, M., *Crítica del juicio*, Madrid, 1914.  
 BALLY, G., *El juego como expresión de libertad*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.  
 HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Emecé, Buenos Aires, 1957.

Y luego, trata de fundar esa esperanza:

— ... si en los siglos pasados se ha visto un verdadero filósofo en la necesidad de regir el timón de un estado, o si esto se verifica en algún país bárbaro tan distante que se oculte a nuestras miradas, o si llega a verificarse algún día, estamos prontos a sostener que ha habido, que hay, o que habrá un Estado tal como el nuestro... (1964:204).

Pero, estimable Sócrates, estamos por decir con Adimanto: privada de fantasía, de la mítica imaginería de los poetas, ¿no ha de ser tremendamente triste y desdichada la casa del hombre? Y... ¿Qué responderás, oh Sócrates, si se te objeta que no haces demasiado felices a tus guerreros?

*Τί οὖν, ἔφη, ὁ Σώκρατες, ἀπολογήσεί, ἰάν τις σε φῆ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας,...* (1949, VII, 419)

En verdad, el Estado estético aparece también en Platón, y es, como después en Schiller, intermedio entre el Estado de necesidad y el Estado ético (el reinado de la justicia). Pero no se trata en la República de un Estado de creación y de libertad como en Schiller, sino de un Estado artesanal, "enfermo y lleno de humores". Esclavas de su función de proporcionar placer e hijas del lujo, las artes aparecen envilecidas a causa de su mismo destino y carecen de trascendencia. Y como la República se halla sólo en el mundo inteligible, denigra o destierra al arte cuya patria se encuentra en lo sensible e imaginario. De ahí el anatema lanzado contra los poetas, meros imitadores de fantasmas, que trabajan con el fin de agradar, remover y despertar a la parte débil y llorona del alma y destruyen, así, el imperio de la razón.

¿Cómo ha de ser el alma buena sino fuerte?, y fuerte significa consolidada por la razón... La dicotomía cartesiana queda planteada desde aquí, por miedo: no puede el Estado platónico admitir otras obras de poesía que los himnos a los dioses y los elogios para los hombres grandes "porque tan

pronto como dé cabida a la musa voluptuosa, sea épica, sea lírica, el placer y el dolor reinarán en el Estado en el lugar de las leyes" (1964: 304).

Extraña cosa es, sin embargo, que no destierre Platón a la música. ¿Ignora acaso el hechizo hipnótico del ritmo musical? ¿Las ménades lo amedrentan? O, ¿de despreciador a despreciado, se hará pasible al correr del tiempo de la reconvencción de un Beethoven: "tengo que despreciar a un mundo que no sabe que la música es una revelación superior a toda ciencia y filosofía"? (J. W. Sullivan, 1967: 15). Es que para Platón, la música es sobre todo número y armonía y como tal, formadora de lo bello y lo bueno. Erigida en la más intelectual de las artes, hija de Apolo y no de Dionisos, se vuelve acorde con aquel Estado de filósofos, 'contempladores de la verdad', que, en su ansia de absoluta asepeia, destierran las libres volutas de la imaginación junto a las hondas inquietudes del misterio.

La perfección de lo racional tiene sus riesgos, y no es el menor, el de quedar para siempre... en Utopía.

Kant asume el dualismo, pero no lo rompe. El prejuicio intelectualista es aún lo suficientemente fuerte como para separar la razón pura de la razón práctica, pero, en cambio, sitúa en su verdadero lugar, el ideal utópico. No es una realidad, sino un camino. El irse aproximando a ese Estado perfecto, no sólo es pensable; es un imperativo, se hace deber. Domeñado el mito, quiere traerlo, el filósofo de Koeninsberg, de su lejana ínsula a la tierra y entregárselo a los hombres. Pero, ¿cómo?

Le toca a Federico Schiller, poeta y pensador, que lucha, según la feliz expresión de Probst, en el campo de las ideas por el derecho de ser poeta —discípulo a la vez del espíritu de Goethe y del de Manuel Kant— superar el dualismo entre lo sensible y lo racional e indicar un camino, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Poeta del idealismo fogoso de "Sturm und Drang", cantor violento y exuberante de *Los ladrones*, de *Cábala y amor*, para quien el mundo de *Luisa Miller* sólo comprende ángeles y monstruos, el historiador antihistórico de *Fiesco* y *Don Carlos*, trueca, bajo la influencia bienhechora de Goethe, "su idealismo turbulento y feroz en alto y sereno idealismo" (M. Menéndez y Pelayo, VII, 68). Así nacen *Wallenstein*, *María Estuardo*, *La doncella de Orleans*. *La novia de Messina*, *Guillermo Tell*, obra armónica por excelencia, y la tierna, humanísima, canción de *La campana*.

Schiller, el pensador, conjuga el padrinazgo intelectual de Manuel Kant, en su *Crítica del juicio* y *Crítica de la razón práctica*, con sus propias ideas, "más que fruto de una dilatada experiencia del mundo o cosecha de copiosas lecturas... resultado del comercio uniforme" consigo mismo (1932; carta I). Se empeña en dar a conocer su deuda con el maestro, al dirigirse a sus mecenas el duque de Schleswig —Holsstein— Augustnburgo y niega toda otra influencia (carta I) que no sea la de Kant, aunque se perciba, como lo hace notar Menéndez y Pelayo, la influencia de las ideas de Fichte, colega de Schiller en Jena, quien había publicado un año antes, sus Lecciones sobre el destino del hombre de letras y del sabio, y el estudio de la historia universal a la manera de Herder. Pero, claro está que, si en relación con Schiller, la sentencia conocida de Brid'oison, "on est toujours l'enfant de quelqu'un" afirma una vez más su validez, no menos cierto resulta el decir de Schiller en su juicio sobre las poesías de Bürger: todo lo que puede dar el poeta, es su personalidad. Y es su personalidad lo que ha de trasuntar también el pensador, inspirador y compañero necesario del poeta.

### *La meditación*

La obra estética de Schiller, trasunto de su personalidad armónica —ennoblecida por la serena tranquilidad del titán

de Weimar, el estudio de la historia al modo de Herder y la austeridad racional de Kant— adquiere en las *Cartas*, líneas firmes y significado preciso.

A la par que corrige y supera unificándola, la doble concepción de la belleza kantiana —belleza adherente (*pulchritudo adherens*) y belleza libre (*pulchritudo vaga*)— y asigna función social a aquella belleza ideal, pura, que fuera para Kant, tan sólo juego vacío de elementos ornamentales, se levanta Schiller, como bien lo dice Hegel, “contra la abstracción infinita del pensamiento kantiano, contra la concepción de la naturaleza y de la realidad, del sentido y sentimiento como hostiles al intelecto y establece la exigencia y enuncia el principio de la totalidad y de la conciliación” (Hegel, 1842, cit. por B. Croce, 1912: 345).

Sin embargo, y el mismo Hegel así lo considera, Kant sintió la necesidad de esa unión, aunque no pudo establecer científicamente su naturaleza, ni sus condiciones (Hegel, 1908: 24).

Así busca Kant la conciliación de las dos esferas, de la sensibilidad y de la racionalidad, conciliación que alimenta una nueva esfera de creaciones: la del mundo estético. Hay indicaciones ambiguas en tal sentido (Introducción, IX) cuando habla en la *Crítica del juicio* de que la espontaneidad en el juego de las facultades del conocimiento, hace el concepto pensado aplicable en sus consecuencias para instituir el enlace de la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de la libertad (Kant, 1914: 55-56). Y más claras cuando dice que entiende por idea estética la representación de la imaginación que corresponde a una idea de la razón o, cuando afirma que la naturaleza entra con la moralidad a formar “algo distinto que supere a la naturaleza” (*id.*: 249-250). Señala también la existencia de una esfera peculiar estética, independiente y término medio entre el entendimiento y la razón, la naturaleza y la moral, la facultad de conocer y la facultad de desear. Y reconoce también que el juicio de gusto

es estético porque se refiere no al conocimiento sino al sentimiento, “no es lógico, sino estético” (“Analítica del juicio estético”, párrafo 1).

Schiller va más allá y dice que la verdad comprensible al intelecto no lo es siempre para el sentimiento: “que es triste condición de la inteligencia el tener que desmenuzar el objeto del sentido interior para apropiárselo” ya que el filósofo, como el químico, se ve obligado a “descarnar los bellos cuerpos en conceptos y conservar el espíritu viviente en un desmembrado esqueleto de palabras. ¿Cómo admirarse [entonces] de que el sentimiento se niegue a reconocer su propia efigie en tales retratos, y de que, en la exposición analítica la verdad parezca paradoja?” (Carta I).

Es por ello que Schiller se acerca al sentimiento, a la razón común, al “instinto moral” —que la sabia naturaleza dio de tutor al hombre, hasta que el conocimiento claro lo libera— desnuda las ideas de su forma técnica, y al darles forma popular y así abolir los obstáculos, conciliados espíritu y naturaleza, las ideas que constituyen lo principal de la parte práctica del sistema kantiano y respecto de las cuales están divididos los filósofos, se hacen verdades para los hombres.

Esta conciliación de espíritu y naturaleza, de la razón y la sensibilidad, del pensar y del sentir, la anuncia Schiller ya desde la primera carta. Y cuando, en las cartas I a X, fundamenta su filosofía estética, considera que la naturaleza trata al hombre como un producto de su actividad y actúa por él cuando aún no puede conducirse por sí como inteligencia libre. Pero tiene el hombre capacidad para transformar en obra de su libre albedrío lo que fuera en él necesidad natural. Y así el Estado, organizado primero por las necesidades físicas, regido por simples leyes de la Naturaleza, puede transformarse, por obra del hombre, ya consciente de sí mismo, de un Estado natural en un Estado regido por leyes racionales.

Pero, considera Schiller, en este ensayo arriesga el hombre la existencia de la sociedad por un ideal de sociedad me-

ramente posible, aunque moralmente necesario, pues el hombre físico es *real* y el hombre moral es sólo *problemático*. Como no es lícito poner en peligro la existencia del hombre por respetar su dignidad, se hace necesario buscar apoyo en un tercer estado, un tercer carácter del hombre, que afín a los dos primeros (natural y moral), sea un tránsito del régimen de las fuerzas al imperio de las leyes y que, sin entorpecer la evolución del carácter moral, sirva de garantía a la moralidad invisible (Carta III).

Solamente el predominio de este tercer carácter (carácter estético, esfera del juego) puede llevar a cabo, para Schiller, la transformación del Estado según principios morales y garantizar su duración.

Entrevistas las dificultades y problemas de ajustes entre el individuo y la sociedad (el hombre personal y el colectivo) real, las *Cartas* preparan al lector para comprender que el *concepto racional puro* de la belleza, no podrá buscarse infiriéndolo de casos reales (como independiente de la experiencia, para Kant), sino que habrá que adquirirlo, por el camino de la abstracción y deducirlo de la naturaleza sensible y racional del hombre (Carta X). Planeando así en el alto nivel programático de los conceptos ninguna valla separa el estado (individual) del Estado. Así explica Schiller: la transformación del estado de naturaleza en estado moral se va formando en la *idea* porque todo hombre *real* lleva en sí la determinación y la norma de un hombre puro, ideal, y consiste el gran problema de la vida en ajustar todas las modificaciones del individuo a la unidad inmutable de ese ideal interior. Pero ese hombre ideal, más o menos manifiesto en cada individuo está representado por el Estado, que es la forma objetiva en que trata de identificarse la muchedumbre de individuos.

De dos modos puede conseguirse la coincidencia del hombre temporal con el hombre ideal:

1. Que el Estado, hombre puro suprima a los individuos.
2. Que el hombre empírico se ennoblezca, hasta elevarse en Estado.

Ahora bien, prosigue Schiller: si la razón postula la unidad, la naturaleza exige la multiplicidad y ambas legislaciones demandan para sí al hombre. Grabada queda la ley moral de la razón en la conciencia incorruptible y la ley física de la naturaleza en el sentimiento inmutable... Por eso siempre será prueba de educación defectuosa que el carácter moral prevalezca sólo a costa del sacrificio del carácter natural y muy imperfecta ha de ser la constitución política que establezca la unidad, suprimiendo la multiplicidad. El Estado, debe así, cultivar no sólo lo objetivo y lo genérico sino también lo característico individual y al extender el invisible reino moral no debe despoblar el mundo de los fenómenos.

Pero el Estado no podrá realizarse sino cuando las partes de que consta se hayan acomodado a la idea del todo y puesto que simboliza a la humanidad pura y objetiva que los ciudadanos llevan en el alma, deberá el Estado mantener con ellos las mismas relaciones que ellos guardan entre sí y habrá de honrar a la humanidad subjetiva según la elevación objetiva que haya alcanzado.

En el caso de estar el hombre interior de acuerdo consigo mismo, habrá salvado sus propias características y el Estado traducirá sus "bellos instintos" y será la fórmula clara de ésta su íntima legislación. Por el contrario, si en el carácter de un pueblo se contradicen violentamente el hombre subjetivo y el objetivo, tendrá el Estado que armarse de la ley y para no ser víctima, oprimir a las individualidades hostiles. Así el pueblo digno y capaz de convertir el Estado de necesidad (Estado de naturaleza) en Estado de libertad (*Estado moral*), ha de tener necesariamente *totalidad* de carácter (Carta IV).

Pero, se pregunta Schiller, ¿es éste el carácter de la época actual?

### *Las reglas del método utópico*

Y aquí volvemos por Utopía y las reglas que rigen la meditación utópica.

Todas las utopías tienen en común la crítica de la sociedad de su época —el disgusto de las adherencias inevitables de lo diario, del vivir y sufrir de cada hora medida— y el transferir a un tiempo y un espacio no ubicables en lo real, la nostalgia de un paraíso primigenio. Construyen “modelos” que cada época acuna como “el modelo” que su soñar lúcido erigió en meta, pero saben... que son en principio irrealizables, pues, como modelos perfectos que son, sólo podrían funcionar en un tiempo artificialmente detenido. Carentes de resistencias reales, pueden erigir la República de Platón, o la Ciudad del Sol de Campanella, o la Nueva Atlántida de Bacon, o... las Noticias de ninguna parte de William Morris, pero están seguros que en el camino los espera la serpiente mítica que, como en la aventura de Gilgamesh, se tragará siempre la rama lograda. Y la serpiente puede ser el caos, pero también puede significar la sabiduría en su continuo renacer y hacerse. Y esta vez, con Schiller, andando por rutas de Utopía, hemos logrado la idea de la unidad del hombre, mientras la ínsula valedera se ha situado no fuera, sino en el interior del hombre.

Por otra parte, este segundo Estado, el estético, que ha anclado Schiller entre el Estado de la necesidad y el de la justicia (como transición necesaria) de Platón, no es aquí un mero intermedio artesanal nacido, como en Platón, de la necesidad de dotar al primer Estado —el edénico— de placer y de lujo, necesidad a la cual accede el filósofo, por cierto, muy de mala gana. Se trata de una auténtica esfera de concilia-

ción entre la sensibilidad y la racionalidad que alimenta una nueva esfera de creaciones: la del mundo estético. Mediante ella, Utopía, por primera vez recalca en Topía y se vuelve asquible a lo humano como expresión de humanidad total. El hombre no ha de estar ya disociado, sin saber qué hacer con sus dos "naturalezas". A través de la belleza, juego creador, seguirá el camino de la justicia, la dignidad, la libertad.

Con una modernidad notable, reconoce Schiller la existencia de la esfera del juego ya en el animal. "El animal *trabaja* —dice— cuando el motor de su actividad es el deseo de procurarse algo que le falta; el animal *juega* cuando ese motor es simplemente la riqueza, la abundancia de fuerzas; cuando la vida, superfluamente henchida, se aguija a sí misma a la actividad" (carta XXVII). De manera similar, hoy, Buytendijk, habla del juego como originado en la descarga de un exceso de energía vital, y resulta muy interesante confrontar la diferenciación de Schiller con la actual teoría del *campo relajado* (Lewin, Bally), en el cual se produce la conducta juguetona del animal superior, una conducta multiforme independiente de la satisfacción de las necesidades instintivas y que tiene por objeto evidente lograr una mayor alegría de vivir. Por ello mismo esa conducta comienza por ser creadora. El animal que maneja la vara —en el experimento de Köhler con el chimpancé— es una parte móvil de una estructura co-determinada por la vara, es la parte que determina el campo y es determinada por él (Bally (1945), 1964: 32-33).

En cuanto al hombre, dice Schiller, el hombre es plenamente hombre —esto es, libre y creador— sólo cuando juega. A Huizinga le interesa investigar hasta qué grado la cultura misma presenta carácter de juego. Es, para Huizinga, una actividad libre. Su carácter esencial está en "hacer como si..."; es desinteresado, y se aparta de la vida corriente para escapar hacia una esfera propia. Así —dice Huizinga— la humanidad crea constantemente, su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturale-

za (1957: 16). El pensamiento precursor de Schiller, no decide las actuales investigaciones acerca del *homo ludens*, su específica esfera de actividad y su carácter creador.

Pero ¿no corre el peligro, Schiller, de centrar en el artista el supremo ideal de hombre, como lo centrara antes Platón en el filósofo? El entusiasmo que alienta la carta XXVII, parecería indicar que, de medio, el estado estético se ha ido erigiendo, insensiblemente, en objetivo. “En medio del terrible reino de las fuerzas ciegas (Estado dinámico del derecho) y en medio del sagrado reino de las leyes (Estado ético del deber) edifica el instinto estético, sin que se advierta —dice Schiller— un tercer reino, un reino alegre de juego y de apariencia (el Estado estético), cuya ley fundamental es dar libertad por medio de la libertad”.

Schiller comprende las dificultades del paso y, titubea: ¿Cómo ha de atreverse el artista a humanizar a los hombres mediante la belleza; si la experiencia, la historia toda le enseñan que la belleza funda su trono sobre la ruina de las virtudes humanas y que, dondequiera que florezcan las artes y domine el buen gusto, este gusto artístico huye de la libertad y la humanidad en lugar de ennoblecerse, se envilece, se rebaja? (Carta IX). Pero, vuelve a preguntarse, ¿es la experiencia el verdadero criterio según el cual han de juzgarse las consecuencias de la cultura de lo bello? ¿Es lo bello de la experiencia lo verdaderamente bello?

No, no lo es; concluye. El concepto racional, puro de la belleza ha de buscarse lejos de la experiencia. Y en vez de inferir de casos reales este concepto de la belleza, es más bien el concepto mismo el que debe servir para dirigir nuestro juicio sobre cada caso real y particular. Será pues necesario el camino de la abstracción, la idea pura de la humanidad (*id.*).

Así es como Schiller, a pesar o quizá porque pretenda la totalidad, vuelve a parcializar la imagen del hombre. Si antes, con Platón era el filósofo, poseedor de la verdad racional, el encargado de la guía de los demás hombres, ahora le toca

la pesada carga al artista. Quiere así que el artista para humanizar a los hombres, los rodee de formas grandes y nobles, de símbolo de lo perfecto, hasta que la apariencia logre triunfar sobre la realidad y el arte venza a la naturaleza. Y este artista creado por Schiller, encarna su ideal por la unión de lo posible y lo necesario. Vive con su siglo, pero sin constituirse en juguete suyo, y sólo por ser más noble, más libre, más humano que sus contemporáneos, tiene por misión purificar, poco a poco y sin que lo noten, sus placeres, sus acciones, sus sentimientos.

Por el camino de la abstracción y haciendo de su ideal de artista un expatriado, un eterno extraño en la tierra de los demás hombres, no ha hecho nuestro pensador otra cosa que seguir el camino señalado por todas las utopías y señalar, una vez más, las reglas que rigen toda meditación en Utopía:

1. El disgusto por la realidad histórica.
2. La evasión de la realidad y la nostalgia de paraíso.

La primera regla se cumple en la crítica amarga y los tonos sombríos con que pinta Schiller el panorama de sus tiempos. Así si de resultas de la Revolución francesa, dice, los corrompidos cimientos del Estado natural ceden y parece existir la posibilidad física de restablecer en verdadera libertad las bases de la unión política, de honrar al hombre como fin propio, falta la posibilidad moral, y el instante generoso se ofrece a una humanidad incapaz de aprovecharlo. La decadencia moral llega hasta tal punto que la cultura en vez de dar libertad crea nuevas necesidades, el miedo de perder sofoca el deseo de mejorar y la "máxima de la obediencia pasiva se convierte en suprema sabiduría de la vida" (Carta V).

Se cumple la segunda regla por la ya señalada evasión de la realidad y la nostalgia de paraíso, por la idealización de Grecia, como una edad de adolescencia, el hermoso despertar de las potencias del alma (Carta VI), de una Grecia, claro está, que no vivieron los griegos.

Pero si Grecia representa para Schiller la adolescencia del hombre (¿es la adolescencia la asunción plena de la gracia y la dignidad?), Roma su madurez, en una historia al modo de Herder, ¿la parábola ha de cerrarse necesariamente con la vejez y decadencia del hombre europeo? No; en modo alguno. Y aquí también Schiller se mantiene fiel a las reglas de Utopía. Las meditaciones utópicas jamás son órbitas cerradas; no presentan acentos apocalípticos, ni se escuchan en ellas las patéticas lamentaciones del *Ubi sunt*. La imagen edénica espera siempre al final del camino, y si aún no son Topía... podrán llegar a serlo alguna vez.

Así es como si la "cultura actual" al limitar la actividad del hombre a la esfera del intelecto, ha roto, para Schiller, la unidad interna de la naturaleza humana, el temple armónico de todas las potencias espirituales, logrará producir hombres felices y perfectos, finalidad hacia la cual tiende toda verdadera cultura. Y si quiso Schiller crear — poder crear— en la realidad un Estado nuevo, distinto por lo armónico y perfecto, para reemplazar por él aquel otro Estado que habíase desmoronado en París, consiguió sólo —pero ¿no es bastante?— trazar los planos de una nueva *República*, concebida esta vez, sobre la armonía, no sólo de la música, sino de todas las artes bellas. En cuanto a su estado moral seguirá siendo, seguramente, y por mucho tiempo aún, al igual que el Estado de justicia de Platón o el imperativo kantiano, un ideal hacia el cual ha de tender la humanidad, sin alcanzarlo. Pero las antiguas fuentes, van labrando caminos.