

El proyecto educativo del romanticismo alemán como respuesta estética, política y ética a los problemas de la modernidad y su modelo pedagógico
The educational project of German romanticism, as an aesthetic, political and moral response to the problems of modernity and its pedagogical model



Recibido el 16 de agosto de 2020, aceptado el 01 de noviembre de 2020

Juan Sebastián Ocampo Murillo*
Marlon Andrés Toro Ortiz†

Resumen

En el presente artículo nos concentramos en algunos de los postulados del romanticismo alemán para abordar la educación de la humanidad. Pese a ser propuestas escritas hace un par de siglos, las recogemos con el fin de hacer una crítica a ciertas concepciones contemporáneas sobre el conocimiento y la formación del individuo. Con esto, entonces, explicamos la necesidad de volver sobre tales pensadores y al reconocimiento del arte y la estética como fuente de la educación del ser humano. Hacemos, primero, una crítica al ideal ilustrado, el cual, asociado al capitalismo, reduce al individuo a una categoría mercantil implicado dentro de una constante lucha egoísta. Además, enseñamos a partir de Schiller, Lessing y otros autores la importancia de una educación estética, junto con el factor

* Historiador por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de cátedra en la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión de la Fundación Universitaria Claretiana, Medellín, Antioquia, Colombia.  <https://orcid.org/0000-0002-6922-3291>  juanes.ocampo@upb.edu.co

† Estudiante del pregrado de Estudios Literarios de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Antioquia, Colombia.  <https://orcid.org/0000-0002-8558-4476>  marlon.toro@upb.edu.co

político y moral que rodea al arte, y que nos lleva a reconocerla como una disciplina vital dentro de la transformación y desarrollo de la humanidad.

Palabras clave: educación, romanticismo, ilustración, modernidad, arte, belleza, estética.

Abstract

In this article, we focus on some of the postulates of German romanticism to address humanity's education. Despite being proposals written centuries ago, we collect them in order to criticize certain modern conceptions about knowledge and the formation of the individual. Based on this, we explain the need to return to those thinkers and recognize art and aesthetics as a method for human beings' education. We firstly make a critique of the enlightened ideal, which, associated with capitalism, reduces the individual to a commercial category involved in a constant selfish struggle. In addition, we expose from Schiller, Lessing and other authors the importance of aesthetic education, together with the political and moral factor that surrounds art. That led us to recognize it as a vital discipline within the transformation and development of humanity.

Keywords: education, romanticism, enlightenment, modern age, art, beauty, aesthetic.

Introducción

Junto con las problemáticas que trae el mundo moderno, también surgen varias dificultades en lo concerniente a la educación de los hombres y las mujeres. Desde muy pequeños se nos enseña que todas aquellas personas que nos rodean son la competencia y que siempre hay que ser los mejores, así ello implique ir en detrimento del otro; que únicamente vale la pena construir vínculos relacionales, siempre y cuando esto acarree alguna suerte de beneficio. También se nos educa bajo la creencia de que el conocimiento, la ciencia, la técnica y, por ende, todos los triunfos conjuntos del ingenio humano solo son válidos si poseen un aire de solemnidad y sacralidad cuando prestan sus servicios a los intereses del gran capital, de los avatares económicos y de los regímenes políticos, pues, de lo contrario, son meros pasatiempos o saberes vacíos y sin ninguna suerte de utilidad. El científico, el artista, el investigador social, y todos aquellos que hayan dedicado su vida a desentrañar un resquicio de la magnificencia del espíritu humano en cada una de sus facetas, se ve sometido a sí mismo a los gélidos y funestos destinos que plantea la hegemonía del capital, que es una realidad inexorable y trágica que reduce hasta la más bella intención que brota de la intimidad del alma humana a ser

simplemente una mercancía que se refrenda a sí misma en el impersonal mundo de las cosas.

Todos estos problemas que orbitan alrededor de la educación, y que parecen tan contemporáneos a nosotros, ya habían sido puestos bajo la lupa por los pensadores del romanticismo alemán, que veían las dificultades que acarrearba su propia época. Quizá a muchos les parezca bastante ingenuo retrotraerse hasta las consignas y enseñanzas que nos han legado nuestros pensadores precedentes. Pero, quienes llaman a esto ingenuidad no son más que unos arrogantes que hacen explícita la ideología moderna, que asegura que el progreso debe traer consigo la extinción de todo pensamiento pretérito, pues éste no es más que un rezago arcaico de supersticiones y prejuicios. No obstante, visitar esa manera de estructurar el pensamiento de quienes nos han antecedido puede resultar incluso refrescante, porque nos aleja de las preconcepciones que hemos heredado sobre la realidad, y nos posibilita acercarnos a problemas de nuestra cotidianidad.

La educación fue un gran tópico de discusión para varios pensadores del romanticismo. Ellos veían cómo la modernidad había forjado varias prácticas deshumanizantes que debían ser reevaluadas a la luz de un pensamiento crítico, basado en ahondar en la relación del ser humano consigo mismo, con los demás y con el mundo que lo rodea. Estas prácticas aún perviven y son bastante evidentes. Es por ello que echar un vistazo al pasado puede ser vivificante y puede brindarnos algunas pistas.

En este ensayo se permitirá recoger algunos postulados del romanticismo, en lo que respecta a la educación de la humanidad, para así poder edificar un horizonte de ideales que haga posible repensar cómo se está educando a nuestros niños, jóvenes, técnicos, tecnólogos, y profesionales. En primera instancia se va a realizar un paneo general sobre algunos problemas contemporáneos que están estrechamente ligados a la educación, después se va a realizar una propuesta basada en un modelo educativo que brinde preponderancia a la estética y a la ética como condiciones de posibilidad para instruir a una ciudadanía racional, consciente y empática con las realidades del mundo.

Educación y capitalismo: la enseñanza como mercancía

De acuerdo con los filósofos Theodor Adorno y Marx Horkheimer, una de las grandes herencias de la Ilustración occidental fue el hecho de considerar a la racionalidad humana como el pináculo de toda la existencia y el epítome de la historia universal¹.

Este ferviente optimismo y fe en la capacidad del hombre para asirse con la realidad, a través del uso consciente de sus facultades cognitivas, supuestamente

¹ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 61-62.

iba a dismantelar todos los mitos y derrocar cada una de las supersticiones que pasarían a la historia como una etapa superada por la luz indeleble de la razón. De acuerdo con esto, no había nada que escapara ante los ojos vigilantes y soberanos del moderno sujeto cognoscente, pues éste empleaba con gallardía las herramientas técnicas² y científicas que habían sido constituidas por la civilización occidental.

La “confianza ilustrada” hundía su raigambre en la premisa cartesiana, que dictaminaba que el ser humano solo podía tener la certeza de su propia sustancia pensante (*res cogitans*), y, por supuesto, cada pensamiento sobre los diversos objetos de la realidad estaba acompañado por la unidad del “yo” que traducía en sus propias representaciones racionales las ideas claras y distintas sobre toda la amalgama de datos que subyacen en la realidad. De hecho, el mismo Descartes aducía: “Concibo muy bien que mi esencia consiste en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda solo es el pensar”³. La racionalidad moderna había coronado a la racionalidad humana como regente de cada uno de los aspectos de la realidad. Ello implicaba, por supuesto, que esta racionalidad no solo estaba entronizada en tanto principio rector de los procesos lógicos llevados a cabo por la teoría del conocimiento para aprehender la realidad objetiva, sino que, además, también era considerada como directora de los procesos relacionales entre los seres humanos, es decir, lo que atañe a la moral y a la consolidación de una vida comunitaria (política). En términos de Adorno y Horkheimer, tanto la concepción que existía sobre el conocimiento, la ética y la política, brotaban desde una fuente única: el individuo autosuficiente, capaz de gobernarse a sí mismo, a los demás y al mundo natural. No en vano coligen estos filósofos que la modernidad “en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objeto de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”⁴.

La racionalidad moderna, empero, tenía como máxima misión brindarle al hombre la confianza necesaria para domesticar y dominar cada fibra de cada parte de la existencia. No había nada que se saliera de la órbita de esta soberana luz de la razón. Este nuevo modelo de humanidad, que fue fraguándose en los albores del

² Herbert Marcuse dice con respecto a la razón instrumental/técnica: “El concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología. No solo su aplicación, sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculador. No es que determinados fines e intereses de dominio solo se advengan a la técnica *a posteriori* y desde fuera, sino que entran ya en la construcción del mismo aparato técnico. La técnica es en cada caso un proyecto histórico-social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y con las cosas. Un tal propósito de este dominio es material, y en este sentido pertenece a la forma de la razón técnica”. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada* (Buenos Aires: Editorial Ariel, 1954), 47.

³ René Descartes, *Oeuvres de Descartes* (París: Imprinta Leopoldo Cerf, 1908), 97. Traducción de los autores.

⁴ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 59.

crecimiento del mundo urbano a finales del siglo XIV, pretendió desechar el miedo y la desesperanza, o sea, tenía como momento álgido la desmitificación del mundo. Ya no cabían en las mentes civilizadas los antiguos espectros y fantasmas de las teocracias medievales, pues solamente se bastaban de su propia autonomía y libertad; ya tampoco estaban predeterminadas por el imperio de las *auctoritas*, que les decían cómo debían afrontar al mundo y sus problemas. Kant, de una manera muy precisa definió esta suerte de religión secular, desligada de toda institucionalidad, pero basada en el hombre, de la siguiente manera: “La religión natural en cuanto Moral [...], ligada con el concepto de aquello que puede procurar efecto a su último fin [...] y referida a una duración del hombre adecuada a este fin todo [...], es un concepto racional práctico puro”⁵. La verdadera religión se replegaba en torno a la moralidad humana y al juicio recto del individuo como único rasero sobre el cual medir cada uno de los actos prácticos del ser humano.

En concordancia con lo anterior, el individuo racional, máximo representante de las aspiraciones modernas, se consagró como principio y fin de todo. El viejo Reino de los Cielos de la Edad Media, de acuerdo con esta novedosa perspectiva, se volvió algo asequible en el campo terrenal. Creían los modernos desde un principio que solo bastaba con poner en marcha el inacabable ingenio humano, para así abocar hacia los bienes más magnánimos y loables posibles. Imperativo era, pues, apelar a la libertad de este nuevo individuo divinizado. En palabras del historiador José Luis Romero: “la concepción burguesa estuvo desde su origen unida a la concepción individualista, a la idea del individuo con una mente que, como decía Goethe, era un microcosmos”⁶.

Además de ello, el reformador religioso Martín Lutero había puesto los cimientos para esta percepción renovada de la individualidad. Para el germano, a la hora de establecer una relación con la divinidad, no había que apelar a nada más que no fuese el corazón piadoso del individuo. Debido a esto, Dios y hombre, entendido como singularidad, establecieron una relación directa más allá de los límites establecidos por cualquier clase de *auctoritas*. Poco a poco, esta concepción de la relación entre la divinidad y lo humano fue trastocando representaciones que el hombre, que el “yo” se hacía de sí mismo. Para el nuevo sujeto moderno, quizá Dios había sido la causa de todo lo creado, pero Él ya no tenía injerencia alguna sobre el destino de la humanidad. Dios había impreso en el cosmos unas leyes inviolables, y en el hombre una racionalidad que le permitía buscarse su propio camino, y se había alejado de ambos: “hombre y cosmos, para siempre. En el imaginario colectivo de la modernidad, la divinidad crea, es demiúrgica, pero lo creado tiene desde el primer momento su propia ley. De allí deriva la teoría del

⁵ Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, s.f.), 153.

⁶ José Luis Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1999), 43.

libre albedrío, y en la posibilidad de la creación humana, sujeta en lo contingente a Dios”⁷.

En este orden de ideas, la educación moderna se instauró sobre las bases de la autosuficiencia y la autonomía del individuo racional. Como bien infiere Stephen Toulmin: “A partir del siglo XVII, la difusión de la educación y la alfabetización entre los laicos dio a su aprendizaje una influencia cada vez mayor sobre la cultura europea y, por lo tanto, ayudó a destruir el antiguo monopolio de la Iglesia en ciencia y erudición. En muchos países, efectivamente alejó la cultura eclesiástica del centro de la escena nacional”⁸. Las nuevas técnicas que permitieron la difusión del conocimiento, tales como la imprenta, fueron herramientas que propiciaron la estandarización de planes de estudio.

Ahora bien, si partimos del supuesto de que la educación moderna tenía como principio y fin al individuo, debemos preguntarnos con rigurosidad cuál era “ese” individuo, a quién o qué nos referimos cuando hablamos del sujeto moderno. Es imposible pasar esta cuestión por alto. La imagen que se hace el hombre de sí mismo no es más que la cristalización representacional del espíritu de una época. Antes de que el sujeto pueda operar sobre la realidad y lanzar juicios morales, ya está en un diálogo de interdependencia con la manera en que su propio “yo” es pensado, y esta construcción mental únicamente es posible dentro del proceso de intersubjetividad que se enmarca en un horizonte de ideales sustentados por prácticas sociales, que le delegan al individuo un rol o papel dentro de la colectividad. Lejos de que el hombre sea una mónada cerrada sobre sí misma, con una *entelequia* propia, es un compuesto social porque está interconectado a través del reconocimiento con una pluralidad de individuos que entretejen su existencia en una realidad social, rebasando su mera singularidad.

No es de extrañar, pues, que esta imagen del “yo” victorioso haya fraguado su sustancia en el seno ideológico de la burguesía. Esta clase social hizo su aparición en occidente después de las pestes que azotaron a Europa entre los siglos XIII y XIV. Frente a la baja repentina de la población, muchos antiguos vasallos se vieron en la necesidad de emplear nuevas técnicas para la producción y circulación de bienes, se dio apertura al comercio entre diferentes naciones europeas y la división social del trabajo se especializó cada vez más, minando para siempre las bases del modo de producción feudal⁹. Banqueros, comerciantes y artesanos aparecieron en escena y su mito fundacional se basó en la inmensa capacidad del ingenio humano para sobreponerse a cualquier clase de dificultad. Ello cambió para siempre el teatro de la política occidental. Esta nueva clase social quería hacerse también de la

⁷ *Ibid.*, 52.

⁸ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 35-36. Traducción de los autores.

⁹ Alberto Tenenti, *La edad moderna. Siglos XVI al XVIII* (Barcelona: Editorial Crítica, 2000), 121-122.

posibilidad de participar en asuntos públicos, y las incipientes naciones procuraron tener un ojo atento sobre los avatares del mercado y las finanzas que eran salvaguardadas por quienes carecían de todo noble y aristocrático origen. Gracias a esto, la educación y los planes educativos centraron su atención en los intereses de la burguesía y su modelo individualista con carácter triunfal.

La educación fomentada por la clase social de la burguesía establecía que el hombre había evolucionado desde las formas más agrestes y primitivas, hasta la sofisticación de su mente y su práctica para dominar todo su entorno y a los demás seres humanos. De hecho, es diciente que el estudio de la prehistoria se haya desarrollado en el siglo XVIII, en plena Ilustración, por Boucher de Perthes¹⁰, quien comprobó la existencia del hombre fósil y estableció la clasificación clásica de sus etapas: paleolítico, neolítico, edad de bronce, edad de hierro, es decir, los estadios que corresponden al mejoramiento de los procesos técnicos para dominar a la naturaleza¹¹. Un ejemplo de este punto lo exhibe el fisiócrata francés Robert Jacques Anne Turgot, quien, en 1750, en frente de la Sorbona de París, dio un discurso sobre el progreso de la humanidad:

Los recursos naturales y las semillas fértiles de las ciencias se pueden encontrar donde sea que esté el hombre. Los más exaltados logros mentales solo son y pueden ser desarrollos de ideas originales basadas en la sensación [...] Los mismos sentidos, los mismos órganos y el espectáculo del mismo universo, le ha dado a cada hombre las mismas ideas, así como las mismas necesidades e inclinaciones les han enseñado las mismas artes.

[...] La barbarie hace a todos los hombres iguales; y en tiempos tempranos todos nacieron con el mismo genio y enfrentados virtualmente a los mismos obstáculos y los mismos recursos.¹²

El ideal de humanidad, según estos pensadores de la Ilustración, que había hecho gala de sus facultades mentales para superar la barbarie era la burguesía.

¹⁰ Alcuis Ledieu, *Boucher de Perthes, Sa vie, ses œuvres, sa correspondance* (París : Imprenta de Eugene Caudron, 1885), 35-68. Traducción de los autores.

¹¹ Un buen ejemplo para ilustrar esta fe en el progreso que existía en el Siglo de las Luces se puede ver exhibido en el prefacio del traductor de los diarios de viajes de Juan Antonio de Ulloa. Ulloa, militar y naturalista español, emprendió bajo el reinado de Carlos III una expedición para medir la longitud terrestre. La expedición se desarrolló entre 1744 y 1763, y el traductor británico la vio con muy buenos ojos, porque se supone que este tipo de iniciativas servían para destronar antiguas supersticiones y conocimientos falsos: “Es por cierto verdadero, que al respecto de esto [haciendo referencia a la literatura de viajes], así como en otras ramas de la ciencia, han existido muchas producciones, las cuales por un tiempo fueron aplaudidas y admiradas, y las cuales, no sin causa justa, han servido para tergiversar, más que para instruir las mentes de los hombres, por el despliegue de fábulas, altamente aceptadas como meras lecturas para el entretenimiento”. John Adam, “Prefacio”, en *A Voyage to South America*, volumen I, tercera edición, escrito por Jorge Juan y Antonio de Ulloa (Londres: Lockyerd Davis / Royal Society, 1772), 3-4. Traducción de los autores.

¹² Robert Anne Jacques Turgot, *The Turgot collection. Writing, speeches, letters* (Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2011), 345. Traducción de los autores.

Voltaire mismo no tenía duda en colegir que entre más se dominaba a la naturaleza, más se la podía conocer racionalmente. Por ello, el francés, sin dilación alguna, sugería que los americanos no habían hecho nada por conocer al “Nuevo Mundo”, ya que no se propusieron nunca en explotarlo como se debía. Para él, la América:

[...] Está cubierta de pantanos inmensos que enrarecen el aire; la tierra cría un prodigioso número de venenos; las flechas humedecidas en el jugo ponzoñoso de estas hierbas ponzoñosas producen siempre heridas mortales. La naturaleza, por fin, ha dado a los americanos mucha menos industriosisidad que a los hombres del viejo mundo. Todas estas causas reunidas han podido afectar mucho a la población.¹³

De acuerdo con Romero, “Esta es la sublimación teórica de una experiencia de cambio que la burguesía realiza desde cinco siglos atrás y que los filósofos elaboran de una manera racional y sistemática. Se afirma que la humanidad camina de una manera incesante desde sus formas primitivas hacia las más evolucionadas”¹⁴. Toda la fuerza del conocimiento estaba volcada sobre la vocación de explotar las potencias naturales y sociales para ponerlas al servicio del hombre y de la civilización moderna. Engels, frente a este respecto, no tenía vacilaciones al decirle en una carta a su colega Stankerburg:

Si es cierto que la técnica, como usted dice, depende en parte considerable del estado de la ciencia, aún más depende ésta del estado y de las necesidades de la técnica. El hecho de que la sociedad sienta una necesidad técnica, estimula más a la ciencia que diez universidades. Toda la hidrostática (Torricelli, etc.) surgió de la necesidad de regular el curso de los ríos de las montañas de Italia, en los siglos XVI y XVII. Acerca de la electricidad, hemos comenzado a saber algo racional desde que se descubrió la posibilidad de su aplicación técnica. Pero, por desgracia, en Alemania la gente se ha acostumbrado a escribir la historia de las ciencias como si éstas hubieran caído del cielo.¹⁵

Es claro que la ciencia y, por ende, la educación moderna, se pusieron al servicio del mercado. Cualquier aura de sacralidad que existiera en alguna de éstas, debía de pasar por el filtro del intercambio, y su valor solo era cuantificable en tanto que generase alguna utilidad al *ethos* del capital y de la racionalidad económica. Los estados y los avatares del mercado hicieron una férrea alianza para garantizar la eficiencia de la reproducción del modelo productivo. Así, cada una de las ramas del conocimiento humano pasó al servicio también de los agentes políticos y las instituciones del Estado moderno. Robert Hooke en el siglo XVII, cuando estaba estableciendo los parámetros para el método científico en su tratado

¹³ Voltaire, *Filosofía de la historia* (Madrid: Editorial Tecnos, 2000), 18.

¹⁴ José Luis Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, 50.

¹⁵ Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo II (Moscú: Editorial Progreso, 1980), 510.

sobre la biología celular, no solamente dejó los cimientos para desarrollar la observación y la experimentación, sino que su marco epistemológico también sugería explícitamente que se debía de procurar el dominio de los fenómenos naturales para el provecho del ser humano civilizado:

Es una gran prerrogativa de la humanidad, que nosotros no solo somos capaces de contemplar los trabajos de la naturaleza, o apenas procuramos la vida de esta, también tenemos el poder de considerar, comparar, alterar, asistir y desarrollar sus varios usos. Y este es un privilegio particular de la naturaleza humana en general, que es capaz de avanzar por ayuda del arte, la experiencia, para hacer a unos hombres exceder a otros en sus observaciones y deducciones, casi tanto como se separan de las bestias.¹⁶

La cuestión del método no estaba desvinculada de un sistema de creencias que avalaba al hombre moderno con los estandartes para enseñorearse sobre la naturaleza. Este señorío, efectivamente, propugnó por mejorar el rendimiento técnico que coadyuvase a la explotación de la naturaleza y de los semejantes. En la dedicatoria que Robert Hooke hizo a Carlos II, soberano de Inglaterra, se puede anticipar con gran claridad el rol que ocupaba la ciencia y el mundo académico durante todo el desarrollo de la modernidad:

Tengo el coraje por la grandeza de vuestra Merced y de vuestro conocimiento, por el que me enseñaron que usted puede perdonar a los más presuntuosos ofensores. Y por lo otro, que usted no dejará de estimar el trabajo de la Naturaleza, o el Arte, que no sea digno de su observación. Se admiten las muchas felicidades que han acompañado a Vuestra Majestad en la feliz restauración y gobierno. No es desconsiderado que la filosofía y el conocimiento experimental ha prosperado bajo su real patronazgo. Y en tanto la calma y prosperidad de su Reino, nos ha dado el ocio para seguir estos estudios de silencioso retiro, por lo cual, los frutos de este deberían, por la vía del reconocimiento, retornar hacia Su Majestad.¹⁷

Foucault aseveró que “la observación a partir del siglo XVIII es un conocimiento sensible repleto de condiciones sistemáticamente negativas”¹⁸. Es decir, la manera en la que la vista traducía los datos sensibles y los organizaba en ideas que debían plasmarse en formatos acordes para ser revisados por la comunidad de científicos y hombres doctos ya estaba prefigurada por los intereses económicos y políticos que, en muchas ocasiones, terminaban por devorarse y aniquilar la prolija intención del saber por el saber que quizá tenía el científico.

¹⁶ Robert Hooke, *Micrographia or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon* (Londres: Royal Society, 1665), 7. Traducción de los autores.

¹⁷ *Ibid.*, 2.

¹⁸ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968), 133.

La educación, no ajena a esto, estaba pensada como una manera de disciplinar el conocimiento en aras de mejorar las maneras en la que el hombre civilizado se apropiaba y adueñaba de todo cuanto pudiese. El lenguaje de la educación era el mismo de la economía política, y los estudiantes debían ser adiestrados para reconocer los intereses de los Estados y del mercado.

La propuesta del romanticismo: una educación estética

La ciencia y la educación quedaron supeditadas al mercado y sus intereses, enmarcados por el ideal ilustrado que proponía la racionalidad e individualidad como aseguramiento del desarrollo y evolución para cualquier proyecto de la humanidad, siempre y cuando éste fuese conveniente para el pensamiento mercantil de la época. Debido a esto, el hombre se consagró como soberano de sí mismo y del mundo natural que lo rodeaba, impulsado por la vehemencia ilustrada que lo coronaba en la cima del mundo. A esta domesticación de la naturaleza se aunó la dominación del hombre mismo: tanto sus semejantes como su propia persona antes debían de pasar por el filtro de la razón y el juicio universal de la misma. Así pues, se procedió a racionalizar cada uno de los aspectos de la vida del ser humano: sus relaciones sociales, su rol en la política, la producción económica de los bienes materiales y su propia intimidad, la vinculación con el “sí mismo”. A esto, el sociólogo Norbert Elías lo denominó como el “proceso de la civilización”, que no era nada diferente a coartar todas las facetas del ámbito existencial humano como una suerte de renuncia que permite vivir socialmente en una comunidad de individuos y, evidentemente, para ello se crearon instituciones que detentaran la violencia de forma centralizada, mecanismos concretos de participación ciudadana (concepto eminentemente abstracto), así como la intromisión de las ciencias en cada átomo de la vida cotidiana¹⁹. Todo ello decantó en un sujeto que se convirtió en un agente de intimidación para sí mismo, que procuraba con mucho ahínco poderse transformar en un ser racionalizado y civilizado. El conjunto de estas características de la Ilustración se puede ver reflejado en un paradigma transversal a cada situación de la vida: el progreso. Se tenía precisado que el progreso técnico-

¹⁹ Norbert Elías: “Cuando se constituye un monopolio de la violencia surgen espacios pacificados, ámbitos sociales que normalmente están libres de violencia. En ellos, las coacciones que pesan sobre los individuos aislados son distintas a las anteriores. Ciertas formas de violencia, que siempre han existido pero que, hasta entonces, solamente se daban conjuntamente con la violencia física, se separan de ésta y quedan aisladas en los espacios pacificados. Las más visibles para la conciencia habitual de la época presente son la violencia y la coacción económicas. En realidad, lo que queda en los ámbitos humanos una vez que la violencia física inmediata se retira lentamente de la escena de la vida social cotidiana y solo funciona de forma mediatizada en la creación de costumbres, es un conjunto de diversos tipos de violencia y de coacción.” Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 454.

científico era inevitable, que nos iba a ayudar a superar todos los miedos, supersticiones y lastres prerracionales y que era un continuo ascenso hacia lo más digno que puede esperar la humanidad.

El ser humano, empero, se transformó en una cosa en el mundo de las cosas, proclive de ser analizada por el *organon* racional. Todo vestigio de sentimiento, de búsqueda por lo trascendente y de emoción, era visto como algo vulgar que no tenía que ver con la luz racional. Así, el sujeto fue desvestido de sus características existenciales, de sus circunstancias históricas y de sus miedos y esperanzas más íntimas y personales. En contraposición a esta concepción del hombre, Herder, en su obra de 1784, titulada “Idea para una filosofía de la historia universal”²⁰, volvió a localizar al ser humano dentro de unas coordenadas vivenciales claras, enraizadas en la historia cósmica, en la cultura que lo acogía y en su propia sensibilidad situada en su intimidad. La historia del hombre, por tanto, se yergue desde la misma historia natural, es decir, desde la potencia o voluntad del cosmos que va dando forma a cada uno de los seres que se articulan en el universo y que los pone en una red de relación e interdependencia. Las formaciones más complejas contenían en sí mismas a las más simples y originarias. En la *scala naturae* se van recopilando los estadios de progresión del universo, que tiene su cenit en el ser humano y sus producciones espirituales que, a su vez, brotan en la cultura y el arte y permiten al cosmos hacer autoconciencia de sí mismo, teniendo como punto de referencia la sensibilidad humana y su búsqueda implacable por lo bello, perenne y absoluto²¹.

Es claro que los autores del romanticismo hallaron un rico caldo de cultivo para fraguar sus críticas a la modernidad en la aseveración kantiana que sugería que la Naturaleza (*Natur*) juega un rol providente y metahistórico, y va revelando su destino en la truculenta y nada sencilla historia de los hombres. Para Kant²², es el hombre quien en su libertad y autonomía lee este destino y se hace con él, lo recrea en el constante perfeccionamiento de sus costumbres y la sofisticación de sus tradiciones, hasta que éstas armonicen en consonancia con lo universal (*Allgemeines*) y lo esencial (*Wesen*). La historia de la humanidad, en términos del filósofo de Königsberg, no es más que la objetivación y exteriorización de la *energeia* (ἐνέργεια) interna de la Naturaleza, que está direccionada teleológicamente hacia el reino de la libertad humana. La antigua soteriología cristiana, que ubicaba ese fin último en la otra vida, se desplazó hacia el hombre y la manera en la que éste autorrealiza el destino universal, pues, “aquello que permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino [...] eleva

²⁰ Johann Gottfried von Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1954), 10.

²¹ *Ibid.*, 120-121.

²² Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Barcelona: Alianza Editorial, 2009), 86-10.

al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender éste que él constituye en realidad el fin de la Naturaleza”²³.

Para Kant, este Reino de los Cielos entre nosotros no es una comunidad de ángeles perfectos que danzan coreográficamente guiados por la batuta de la voluntad de Dios. Más bien, este reinado de lo divino entre los hombres es la inminente tensión entre lo libre y lo necesario, lo finito y lo infinito, es decir, la posibilidad de erigirse con conciencia racional del deber universal y del imperativo transubjetivo dentro del plano existencial terrestre²⁴. El llamado de Kant era el de hacer la voluntad de Dios en el mundo de los vivos, de manera práctica y concreta. Así, según el poeta Heinrich Heine, la premisa kantiana que delegaba tal responsabilidad al hombre de carne y hueso, y emplazaba a Dios como fundamento de todo acto moral, fue un acto de fe que posibilitó devolver a Dios al estudio filosófico, más allá de las imposibilidades del sistema kantiano para determinar su existencia racionalmente²⁵.

Cabe destacar, pues, que los herederos de Kant, o sea, Reinhold, Fichte y Schelling, aunque tuvieron discrepancias con el filósofo de Königsberg, llegaron a un “común acuerdo” con la tradición kantiana, y aseveraron que todo acto de cognición racional o cualquier suerte de acción moral y política, guarda un profundamento o cimiento primitivo (*Ur-Grund*), que es la base para las variopintas experiencias del hombre. Esta fundamentación, básicamente, es Dios (*Gott*) o, lo que es lo mismo, la libertad que emana de este ente divino. De esta manera, Reinhold aseguró que ese proto-ser es lo que hace plausible conectar ser y conciencia: “La fenomenología [...] ha de llevar a plenitud el esclarecimiento del conocimiento humano, el cual se introduce en la *ontología* (o la lógica pura [...]) mediante el claro conocimiento de lo racional como tal, mediante el claro conocimiento de la sensibilidad”²⁶. Por su parte, Fichte dejó en claro que Dios “es” el ser por excelencia, y que la prueba de su existencia descansa en que se hace efectivo en la cotidianidad de los hombres, a través de su constante perfectibilidad²⁷. Finalmente, Schelling coligió que aquello que caracteriza al hombre es su libertad, y en la libertad obra siguiendo los fines universales y se hace partícipe de la *Opus Dei*: “A través de su historia el hombre realiza una prueba progresiva (*Fortgehenden*) de la existencia de Dios, una prueba que, sin embargo, sólo puede completarse con la historia entera”²⁸.

²³ *Ibid.*, 164.

²⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 314.

²⁵ Heinrich Heine, *Ensayos sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (Madrid: Ediciones Akal, 2016), 97.

²⁶ Karl L. Reinhold, *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts* (Hamburgo: Ben Friedrich Perthes, 1802), 4. Traducción de los autores.

²⁷ Johann Gottlieb Fichte, *The vocation of man* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1931), 145. Traducción de los autores.

²⁸ Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (Barcelona: Anthropos, 2005), 401.

Este concepto de libertad fue ampliamente aceptado por el romanticismo. Para los baluartes de estas nuevas concepciones sobre el arte y la filosofía fue sumamente importante comprender que la libertad es la unidad del entendimiento (*Verstand*), la sensibilidad y la imaginación, que están vinculadas de manera consecuente con el ser del mundo y con las diversas manifestaciones objetivas del trasegar histórico del hombre hechas carne y hueso en la política y la ética. Según Novalis, el conocimiento de Dios y de la libertad que emerge de éste, hará factible edificar un habitáculo idóneo para los hombres: “El espíritu de Dios flota sobre las aguas, y una isla celestial emergerá primero como morada de los nuevos hombres, un torrente de la vida eterna sobre el agitado oleaje del mundo”²⁹. Esto es un claro guiño a la premisa de Spinoza (que tan importante fue para la filosofía alemana) que reza que Dios se ama a sí mismo a través de la racionalidad humana, y tal sustancia divina es el arquetipo del pensamiento (lo libre) y lo efectivo (lo necesario)³⁰.

Los pensadores del romanticismo, tales como Friedrich Schiller, no pretendían satanizar la razón, ni mucho menos, no querían quitarle el protagonismo que ésta tenía para el género humano, sino que argumentaban que debía dársele una nueva forma con la tarea de educar estéticamente a la humanidad y recordar muchos aspectos que la gélida razón Ilustrada había dejado a un lado. En su obra de 1795, titulada “Cartas para una educación estética de la humanidad” (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*), sigue la premisa de Lessing, quien en el libro *La educación del género humano*, de 1780, sugiere que es imperativo identificar varios inconvenientes que se habían suscitado en el seno de la educación del Siglo de las Luces. Lessing marca la pauta de este proyecto diciendo:

La educación no da nada al hombre que no pudiese también sacar él de sí mismo: le da lo que podría procurarse solo pero más rápida y fácilmente. Del mismo modo la revelación tampoco otorga al género humano nada que la razón del hombre no alcanzaría abandonada a sí propia; pero le ha dado y continúa dándole las principales de estas cosas más temprano.³¹

Esta consigna fue el principio rector que timoneó la crítica romántica de la razón Ilustrada. El hombre, en concordancia con Lessing, es el receptáculo de la revelación divina, en él, dice, se encuentra la unidad con el todo, pues lo divino, eterno e imperecedero, se desenvuelve en la intimidad del alma humana, en sus sentimientos, pensamientos e intenciones. El hombre, que ha sido enajenado de lo infinito, gracias a sus ficciones de poder sobre el cosmos, debe de hacer una reminiscencia o *anámnēsis* (ἀνάμνησις) de su unidad con Dios. Este motivo es

²⁹ Novalis, *La cristiandad o Europa* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma, 2005), 39.

³⁰ Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Ediciones Orbis, 1980), 272.

³¹ Gotthold Ephraim Lessing, *La educación del género humano* (Barcelona: Ediciones Encuentro, 2008), 11.

bastante recurrente en la filosofía de Platón, que fue recogida y rescatada por el romanticismo como fuente inagotable de sabiduría. Para el filósofo griego³², todo ejercicio del saber guardaba como condición de posibilidad el anticipar que el alma humana tiene un sustrato divino al cual debe retornar. Este recuerdo de la divinidad perdida se hace plausible gracias a que el hombre reconoce cada fragmento de la realidad como una parte de la totalidad y de lo universal. Así, Platón expone en *Fedro*:

Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo al cabo del tiempo el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar [...] Tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia [...] ciencia que es de lo que verdaderamente es ser.³³

Toda filosofía es una erótica de lo divino, es el alma siendo seducida por Afrodita³⁴, que no es una figura externa al intelecto, más bien, es lo divino del intelecto volcado sobre sí mismo para contemplar lo absoluto. El conocimiento no es más que la nostalgia de haber sido arrancada la infinitud del ser humano, para que éste no fuera otra cosa que la alienación dada de manera reducida a la materia y a lo impío. En el mito alado presentado por Platón, el auriga que dirige a los dos caballos representa a la mente o razón (λόγος), el caballo dócil que ama con moderación y prudencia a las cosas eternas es el intelecto (νοῦς), y el caballo albrestando que gusta de los excesos son las entrañas y las pulsiones primitivas (ἐπιθυμία)³⁵. Solo aquél que haga una reminiscencia de lo divino y se sienta estremecido ante los fragmentos de belleza en el mundo podrá conocer la esencia de todo.

Es a través del conocimiento que la divinidad se adora y contempla a sí misma dentro del ser humano. El saber, tal y como lo ha pretendido la modernidad, no es saber inerte, sin vida, sino que acarrea consigo el seguimiento de un estilo de vida coherente que haga explícitos los dictámenes de las leyes universales que rigen lo bueno, lo bello y lo verdadero. No es en la comodidad de las palabras que se debe posar el ser humano, pues éstas están sujetas al equívoco y a adornar errores; es en la contemplación beatífica de la realidad (ἀλήθεια³⁶) que el hombre debe congraciarse.

³² Platón, *Fedro* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 357.

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*, 360-361.

³⁵ *Ibíd.*, 360.

³⁶ Transliterada al latín como *Alétheia* está compuesta por una *a* privativa, que traduce “sin”, y la palabra *letheia* que significa “ocultar”. Por tanto “realidad”, significa un recuerdo o develamiento del ser.

La razón Ilustrada no parece ser el caldo idóneo para que se fragüe una experiencia estética sobre lo bello (καλός) y lo bueno (ἀγαθός). Schiller había contemplado los horrores en los cuales decantó la revolución francesa. Ante sus ojos, se reflejó el hórrido escenario en donde los firmes defensores de la razón hacían de las suyas para consagrarse como los peores tiranos. El germano comparó a la concepción Ilustrada sobre la razón con un ídolo, el del mercado, que, así como a los ídolos de tiempos antiguos, todos se debían someter de manera irreflexiva y, paradójicamente, irracional³⁷. Schiller veía con malos ojos la forma a la cual el ingenio humano había sido arrastrado, pues éste únicamente era servidor de lo útil.

La solución de los problemas epistemológicos (lo verdadero), de los morales (lo bueno) y de los políticos debe darse por una vía estética. En otras palabras, una educación estética tiene como finalidad procurar, tal como ya se ha señalado con Lessing, reencontrar la unidad del espíritu humano en su propia intimidad y también en sus objetivaciones —que se presentan en las diversas facetas de la vida social, histórica y cultural del hombre—. No se deben, de acuerdo con Schiller, trabajar ninguno de estos aspectos disgregados de la comunidad que los une, que es la unidad misma de la razón humana. La ciencia no debe desentenderse de los alcances sociales, ni la política de la búsqueda por lo bello:

[...] el mecanismo cada vez más complejo de los Estados obligó a una separación más rigurosa de los estamentos y de las ocupaciones, también el vínculo interior de la naturaleza humana se desgarró y una funesta lucha enemistó sus fuerzas armónicas. El entendimiento intuitivo y el especulativo se retiraron ya con ánimo hostil hacia sus campos respectivos, cuyas fronteras comenzaron ahora a vigilar con desconfianza y con celos, y junto con la esfera a la que uno restringe su actividad, uno también se ha dado a sí mismo, dentro de sí, un amo que no raras veces suele acabar sofocando las demás disposiciones. Mientras que, por una parte, la imaginación exuberante arrasa los trabajosos plantíos del entendimiento, el espíritu de abstracción consume, por otra, el fuego con que debería haberse caldeado el corazón y encendido la fantasía.³⁸

Frente a ese desgarró que sufrió la unidad de las capacidades del hombre, Schiller exigía que la educación estética formara en la totalidad de los talentos para poder afrontar con cautela y prudencia la totalidad de las preocupaciones y problemáticas humanas. El poeta germano abogaba porque el sujeto pudiese encarnar e incorporar en cada una de las vicisitudes de su vida a la universalidad del espíritu humano. El entendimiento ilustrado había dividido al hombre y a la naturaleza en compartimientos y dejó que este fraccionamiento impidiese la comunicación de las partes con el todo. Gran parte de los problemas de la época

³⁷ Friedrich Schiller, *Cartas sobre una educación estética del hombre* (Universidad Nacional de Cuyo: Facultad de Filosofía y Letras, s.f.), 57.

³⁸ *Ibid.*, 71-72.

radican en que el saber está únicamente vinculado al provecho material³⁹, no al espiritual. El mercado y los Estados pervierten al hombre, desde esta perspectiva del romanticismo, pues crean ficciones no esenciales que nublan su pensamiento y le impiden ver lo real, lo que solo es factible de conocer mediante la autoconciencia. Schiller, por eso, hace énfasis en los dos modelos a los cuales estaba volcada la educación: el del pensador abstracto, que es la fría razón del mundo ilustrado, y el del hombre de negocios, que ve todo como una mercancía para transar:

por un lado, el pensador abstracto tiene demasiado a menudo un corazón frío, porque descompone las impresiones que sólo como un todo conmueven el alma; el hombre de negocios tiene demasiado a menudo un corazón estrecho, porque su imaginación, encerrada en el círculo uniforme de su profesión, no puede dilatarse para comprender concepciones que le sean ajenas.⁴⁰

La autoconciencia humana para Schiller⁴¹ sigue la línea de la antigua máxima délfica: conócete a ti mismo (γνώθι σεαυτόν). Mientras el hombre indagaba en su propio ser sobre la naturaleza espiritual, era, asimismo, capaz de reconocer la esencia espiritual y divina en todas las cosas, lo genuinamente bello y verdadero. Schiller, quien era un gran entusiasta de la filosofía griega, sabía, al igual que Aristóteles, que, en el saber humano, el Dios o la divinidad hacía un ejercicio de autoconciencia, reflejándose a sí mismo como un momento de la universalidad. El estagirita no tenía asomo de duda en sugerir que la capacidad que tiene el hombre para conocerse a sí mismo hace parte de las facultades divinas que radican y tienen morada en el alma humana: “Afirmamos que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es pues. Dios. [...] Si (sc. Dios-Primer Motor) es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento”⁴². El intelecto humano, en tanto inmaterial, es aquello que realmente puede abocar hacia los primeros principios, organizando al aparentemente caótico mundo exterior en juicios y palabras que den cuenta de lo verdadero y de aquello que permanece en todo. No es un

³⁹ Esto es un guiño a la filosofía clásica. Aristóteles afirma que la filosofía no es una actividad productiva y no tiene porqué dejar ganancias. Los primeros que filosofaron lo hicieron al maravillarse por algo, y después empezaron a sistematizar sus estudios sobre los diferentes aspectos de la naturaleza. Bien dice: “Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por el afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad [...] Ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin.” Aristóteles, *Metafísica*, (Madrid: Editorial Gredos, 1992), 72.

⁴⁰ Friedrich Schiller, *Cartas sobre una educación estética*, 74.

⁴¹ *Ibíd.*, 67.

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, 97-98.

entendimiento árido y sombrío, sino uno que se traduce en una recreación de la realidad en los variopintos avatares de la existencia humana.

La propuesta del romanticismo tenía como misión principal trascender esa cruel división entre la razón y el sentimiento. El sentimiento es una parte constitutiva de la naturaleza humana, pues entre más siente, más está en contacto con lo divino que se hilvana en su interior. Solamente es posible que el hombre construya un proyecto moral y político serio cuando haya tomado la iniciativa de socavar la cruenta escisión entre razón y sentimiento. Para Schiller, “en tanto no quede superada la división en el interior del hombre y su naturaleza esté lo suficientemente desarrollada para ser ella la artista y garantizar su realidad a la creación política concebida por la razón”⁴³. La transformación moral y política no tiene nada que ver con reformas en las costumbres y en el ámbito gubernamental, sino en una reintegración del individuo a su unidad consigo mismo y con la totalidad.

En concordancia con lo anterior, la restauración de la totalidad del hombre, el ennoblecimiento de su carácter, tiene que darse a través de la ligazón entre la razón sensible y la razón formal. Es decir, el arte, como impulso primordial y primigenio del ser humano, es la piedra angular para todo proyecto educativo. En este contexto, el arte rebasa cualquier impío deseo humano mediado por el lujo o el interés económico, y si bien éste tiene su raigambre en lo más hondo del individuo, no se agota en su existencia singular, porque trasciende y va más allá de cualquier limitación que le pueda imponer la finitud del trasegar histórico humano. En otros términos, los postulados del romanticismo exigen al arte ser rebelde, pues solo su rebeldía podrá enseñar a los hombres que no deben estar sujetos a las ficciones políticas y a las garras, aparentemente inexorables del mercado. Al que está siendo educado en estas pretensiones artísticas, Schiller le obliga a que “mire hacia lo alto, hacia su dignidad y hacia la ley, no hacia abajo, hacia la felicidad presente y las necesidades”⁴⁴.

Solamente cuando el hombre ha sido capaz de reconocer la belleza en sí mismo, en el mundo exterior y en el resto de la humanidad, se habrá despojado de la necesidad de construir relaciones sociales y colectivas basadas en la sujeción, el dominio arbitrario y el autoritarismo. No se puede ir en detrimento de algo que se considera como bello, tampoco se puede pensar en el propio beneficio cuando se ha visto la universalidad que envuelve cada una de las partes de la vida. El mejoramiento de la conducta empieza al mismo tiempo que el hombre anticipa que no es dueño absoluto de nada ni de nadie, y que su existencia supera las expectativas que brotan del poseer por poseer y del generar ganancias solo por generarlas. La sensibilidad estética implica saber que no se puede amar algo que solo es pensado abstractamente. El sentimiento es la fuerza motriz que hace que la

⁴³ Friedrich Schiller, *Cartas sobre una educación estética*, 78.

⁴⁴ *Ibid.*, 85.

experiencia del hombre sea activa y permita transformar las realidades más oprobiosas de su entorno. Si yo como individuo soy capaz de reconocer en el otro una parte de la totalidad, de lo universal, cualquier afrenta y violencia contra el otro, la sentiré como propia, como una ofensa hacia lo más sagrado que compone la vida. Schiller, frente a esto decía que:

...el hombre de tesitura estética juzgará, tan pronto lo desee, con juicios de validez universal, y realizará acciones universalmente válidas. La naturaleza ha de facilitarle el paso de la materia bruta a la belleza, donde una actividad novísima ha de abrirsele, y su voluntad nada puede disponer con respecto a un temple de ánimo al que la voluntad misma le debe por cierto la existencia. Para llevar el hombre estético a la comprensión intelectual y a la grandeza de la vida moral, basta con ofrecerle ocasiones singulares; para obtener el mismo resultado del hombre sensible, hay que mudar primero su naturaleza.⁴⁵

Ese hombre universal ve en todos sus semejantes su propio rostro. El hombre universal ha sido capaz de amarse a sí mismo, de conocerse a sí mismo y de cuidar de sí mismo. Ha afirmado su propio “yo” como habitáculo y morada de lo divino. Asimismo, ayuda a los otros a que se amen, conozcan y cuiden de sí mismos; es solidario con el resto del género humano y no soporta ninguna injusticia, pues no se permite a sí mismo que el sufrimiento y la violencia atropellen a los demás. Este hombre universal está en la facultad de sentir, de abrazar su sitio en el mundo, de saber cuáles son sus miedos y esperanzas, de poder localizar sus sentimientos y poder movilizarlos para causas justas y universales.

El hombre universal no impone su arbitraria voluntad a los demás, más bien, es un guía, un mentor, que, así como el oráculo, va develando pistas y signos que posibilitan a los demás la afirmación de su propio “yo”. El hombre universal ve en el arte el suspiro efímero de lo infinito, eterno e imperecedero. El arte es la autoconciencia de lo divino en el hombre, es Dios mismo amándose a través de la sensibilidad humana. Ninguna proyección colectiva estaría bien cimentada de no ser por esas bases universales que están en cada individuo. Este sujeto universal no reconoce la diferenciación entre el entendimiento sensible y el formal; no sabe de las limitaciones o aparentes oposiciones entre las fuerzas primigenias del *apetitus* sensible y las cavilaciones lógicas, pues entre estas dos ha puesto como mediación el impulso lúdico o impulso del juego.

El juego, desde la reflexión de Schiller, corresponde a la libertad más auténtica del ser humano. Éste concatena, sin coacción, al reino material o a la contingencia natural con el reino de la razón pura. El juego suprime toda dependencia interior y exterior del hombre. El impulso lúdico abre la conciencia y la sensibilidad humana

⁴⁵ *Ibid.*, 78.

a la posibilidad de entender en su universalidad estética cada uno de los fenómenos naturales y morales. Esta cita ayuda a esclarecer este concepto:

[...] la Naturaleza realiza mediante la coacción de la sobreabundancia o del juego físico, el tránsito hacia el juego estético, y antes de que en la libertad superior de lo bello se eleve por sobre las cadenas de toda finalidad, se aproxima a esta independencia, al menos desde lejos, en el movimiento libre que halla en sí mismo su medio y su fin.⁴⁶

El individuo que juega se da cuenta que es el principio y finalidad de todo, pero no de una manera egoísta e individualista, porque también percibe la belleza que se erige a su alrededor. El ser humano es libre cuando juega, porque el juego es la puesta en práctica de la libertad absoluta, de la unión indiferenciada del sujeto con su mundo. El individuo que juega, a su vez, sabe que no es una abstracción genérica, sino una unidad vital situada en la historia. La sensibilidad y la razón actúan en el juego de manera simultánea. La acción lúdica hace impulsar al hombre a conocer de manera profunda la fuerza y potencia vitales que sostienen y mueven al cosmos. El universo circundante cesa de ser, para el individuo que juega, solo un cúmulo de estrellas, planetas, plantas, minerales, y animales separados el uno del otro, plasmados en una funesta lista que aísla a cada elemento de la pulsión elemental que da forma y sentido en un largo proceso a cada ser del cosmos. Los pensadores del romanticismo, desde Herder hasta Schiller, y pasando por Schelling y Hölderlin⁴⁷, reconocían en la naturaleza un motivo intrínseco, una voluntad interna, un alma inherente que la dinamiza, que va más allá de los datos aparentemente más evidentes recolectados por la experimentación. Todos asintieron en que el ser humano es el pináculo de la potencia cósmica y que en su raciocinio y sensibilidad se concatan las poderosas fuerzas naturales y espirituales y, por ello, es deber también del hombre, que supera la mera necesidad natural, construir el reino ético que autotransparente la idea universal que está presente en todo.

Estética y política: hacia un arte práctico

Los románticos comprendían la realidad como un todo, en donde cada una de las partes terminan por conectarse y demostrar la irreductible relación entre el individuo y todo lo demás. Bajo esta premisa, no hay rincón del conocimiento y de la realidad que no dialogue con cada disciplina. Es producto de la modernidad, sin embargo, la ilusoria concepción de una especialización extrema, la cual conlleva a privilegiar unos conjuntos de saberes por encima de otros. El capitalismo y el exceso de la técnica se han encargado de engrandecer las ciencias y trivializar el

⁴⁶ *Ibíd.*, 153.

⁴⁷ Friedrich Hölderlin, *Hyperion. El eremita en Grecia* (Buenos Aires: Marymar Ediciones, s.f.), 63.

arte, elemento tan vital para los románticos. En este punto nos esforzaremos por demostrar el grado de complejidad e importancia que hay en el arte dentro de la propuesta educativa del romanticismo alemán y cómo éste merece ser rescatado aún hoy en día.

Como advertíamos más arriba, con Lessing y Schiller, la educación estética es un elemento vital y bastante relevante dentro de la formación del hombre, puesto que lo acerca a la unidad divina y absoluta que anhela, pese a su carácter limitado y mortal. Esta idea la podemos encontrar también en un breve texto llamado “El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán”, redactado por Hölderlin, Schelling y Hegel. En el comienzo de este texto, podemos leer la siguiente sentencia: “Dado que, en el futuro, toda la metafísica desembocará en la moral (hecho del que Kant con sus dos postulados prácticos, sólo nos ha dado, sin agotarlo, un ejemplo), esta ética no será más que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos”⁴⁸. Esto nos indica que el sujeto cognoscente, aquel que conoce la metafísica, es decir la Idea en un sentido platónico, es, por ende, conecedor del bien, lo que lleva a un correcto desarrollo moral en el plano práctico. Contemplar con la metafísica de las Ideas es actuar con moral. El conocimiento de la metafísica, al brindarnos un correcto obrar, no implica que la moral se limite solo a esto. La metafísica no es más que uno de los fragmentos de la Idea, donde todas las ideas se unen como hermanas, y entre ellas se encuentra también la estética. Es aquí cuando el arte toma un papel esencial dentro del desarrollo espiritual y práctico del ser humano.

La estética, al habitar también la Idea, permite un conocimiento del bien, y, por esta razón, el arte permite asimismo un acercamiento moral sobre la realidad, puesto que por medio de ella se puede acceder al bien y la ética. El arte, por lo tanto, no solo puede, sino que debe ser moral y rebelde, como avisábamos antes. Pero, no se nos malinterprete. Cuando hablamos de arte moral o práctico no nos referimos a ser moralistas que quieran dejar enseñanzas evidentes y sosas en sus obras. El arte es práctico en tanto refleja la realidad de los individuos a quienes les proporciona esa experiencia estética, por medio del arte nos acercamos al conocimiento de la Idea, de la esencia divina y trascendental del hombre, donde se reconoce como un ser que aspira al desarrollo de sí y de los otros. La belleza a la que aspira el arte contiene la bondad y la verdad, confirmando las insistentes palabras de Schelling sobre la educación estética y emocional.

Por esta razón, dirán Hölderlin y sus compañeros más adelante: “La poesía recibiría con ello una mayor dignidad y de esta manera finalmente llegaría a ser de nuevo lo que era en un principio: *maestra de la humanidad*”⁴⁹. Así entonces, la poesía para ellos tenía la capacidad educacional sobre la humanidad, al contener

⁴⁸ Friedrich Schelling, Friedrich Hegel y Friedrich Hölderlin, “El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán”, *Hieronymus*: n° 1 (s.f.): 117.

⁴⁹ *Ibíd.*, 18-19.

ésta la historia, el bien y la esencia; la poesía contiene la verdadera esencia del hombre que lo impulsa a descubrirse a sí mismo y los otros, al disponer al arte la dimensión emocional y moral donde todos los individuos se reconocen como miembros de un todo compartido.

Si bien es cierto que en estas últimas líneas nos centramos en el arte, no por ello ignoramos la ciencia. Una parte evidente del método científico es que es innegablemente empirista y fáctico, lo que crea cierta autoridad sobre el conocimiento científico, sin embargo, cuando se dice esto se piensa solo en las ciencias naturales y se desemboca con facilidad en numerosas falacias, como lo es crear una tiranía de la razón —semejante a nuestras primeras críticas al comienzo a partir de Adorno y Horkheimer—. Se concentra la atención sobre este tipo de discursos hasta idealizarlos, creyendo irónicamente que están por encima de la realidad, como si no estuviesen implicados también en un plano político y social. Junto con ello, se le exalta con relación a otros tipos de conocimientos y experiencias, como la estética o artística, por ver en la ciencia la verdad absoluta independiente de los discursos de poder y las condiciones sociales donde se desarrolla, mientras que el arte sufre de marginalización o discriminación, por ser una fantasmagoría cuya función es exaltar las banales pasiones del individuo de manera egoísta, en su soledad, sin que el arte altere lo más mínimo la realidad.

A continuación, nos proponemos demostrar la capacidad del arte para participar de esa realidad a la que muchos creerían que solo se puede acceder desde la ciencia. Si aceptamos los juicios que llevamos sobre la necesidad de reconocer a la ciencia como uno más de los conocimientos existentes, sin que ésta anule otros, desarrollada dentro de una dimensión social que influye en su progreso, no resultará difícil, pues, entender nuestra insistencia en lo político como factor que permea cualquier disciplina.

La concepción de un individuo autosuficiente, quien se ve como el motor de cualquier cambio, ignorando las condiciones que lo rebasan y a sus coetáneos, como si se bastase a sí mismo para su destino, aislándose del todo, desemboca en una peligrosa alienación de la cual se aprovecharían las instituciones de poder. Con esto, entonces, resulta inevitable la categoría política del ser humano. Ésta era, de hecho, la crítica que Walter Benjamin hacía al fascismo y su “estetización de la política”. En su célebre libro “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”⁵⁰ hace una dicotomía entre el fascismo y el comunismo, de la cual nos valdremos para sustentar nuestra preocupación por el carácter político del arte.

Hacia el final de la obra, Benjamin dice: “La humanidad, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto ahora objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer

⁵⁰ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Ciudad de México: Editorial Ítaca, 2003), 37-38.

orden”⁵¹. Benjamin critica la individualización del hombre hasta tal punto de encerrarse en sí mismo y ser su propio objeto de contemplación, ignorando la realidad que está más allá de su individualidad, lo que conlleva a que se cree una estética que, en lugar de acercarlo a la virtud y el bien, como querían los románticos, lo distancian de todo y se autocondena a un solipsismo que le impide su transformación y cambio espiritual o moral. El hombre se aniquila a sí mismo, porque el arte ya no incita a la rebeldía y la constante mejora de sí y del otro. Seguido de esas líneas, el mismo Benjamin concluirá: “De esto se trata en la estetización de la política puesta en práctica por el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte”⁵². Entendamos politización del arte como el esfuerzo del arte por demostrar la capacidad que tiene el humano de cambiar, de transformarse a sí mismo, tanto en espíritu, como en comunidad; un arte que, en lugar de concentrarse en mantener la confianza ciega en la situación política, despierta la consciencia del individuo de poder transformar su historia.

Con esto, incluso, pasamos de hablar en términos idealistas a utilizar un lenguaje más materialista: aspirar a alcanzar los valores absolutos, pero sin descuidar el mundo material, siendo conscientes de la esfera política en la que nos inscribimos y que estamos en la capacidad de transformar, pero solo en comunidad, si nos reconocemos como fragmentos que comparten una totalidad y se reconocen a sí mismos, al otro y a su historia en la obra de arte.

Conclusión

Por medio de algunos postulados del romanticismo alemán descubrimos un modelo educativo que parte desde el arte y el conocimiento del individuo. Gracias a las ideas de autores como Schelling, Lessing y Schiller advertimos que los discursos participantes del ideal ilustrado, cuya fe en el progreso y supeditación al interés capitalista que premia unos tipos de saberes por encima de otros, caen en una deshumanización que descuida al sujeto y al mundo más allá de éste. El sujeto autosuficiente de la Ilustración que reduce todo a categoría de cosas mercantiles y racionaliza el mundo con frialdad, descuidando su dimensión sensible y estética, termina por abstraerse a sí mismo de todos y todo lo demás, descuidando a la naturaleza, la acción política e, incluso, el acceso a los distintos tipos de conocimientos posibles que permitan leer la realidad y acercarse a la divinidad de la que hace parte, estancándose en su solipsismo.

En lugar de una excesiva especialización del saber y una moral individualista, un modelo educativo guiado por la estética y la ética es el camino hacia la formación de un individuo preocupado por conocerse a sí mismo y al otro, capaz de explotar sus cualidades humanas más allá de la autocosificación a la que se

⁵¹ *Ibid.*, 98-99.

⁵² *Ibid.*, 99.

somete en medio de un mundo mercantilizado y racionalizado que dificulta la comunidad con el otro y el conocimiento de la esencia del hombre. Esta esencia que no es individual ni solitaria, participa de un absoluto, de una totalidad donde se reúnen todas las ideas divinas a las que aspira el ser humano en su condición de ser finito y mortal, mas no por ello incapaz de contemplar el infinito. El arte, como demostramos por medio de los pensadores románticos, es el oráculo por medio del cual se nos revela nuestra esencia y el mundo, ya que, en términos de Schelling, el arte “es un efluvio de lo absoluto”⁵³, una estela de la grandeza del espíritu humano cuya dimensión sensible no niega a la razón, sino que la complementa. En esta complementación, a través de la estética se halla una ética con gran preocupación por la política, es decir por la interacción del individuo con los otros que reconoce como iguales a él, ya que juntos conforman un espíritu universal perteneciente a una totalidad donde se integran todos los fragmentos del mundo sensible y formal. Esta atención al arte como efluvio de lo universal y a la ética son la base para un modelo educativo que reconozca al ser humano como una criatura racional y a la vez sensible sin que sea reducido por procesos individualistas o mercantilistas a los que la modernidad nos tiene acostumbrados.

⁵³ Friedrich Schelling, *Filosofía del arte* (Madrid: Editorial Tecnos, 1999), 22.

Referencias

Fuentes secundarias

- Adam, John. "Prefacio". En *A Voyage to South America*, volumen I, tercera edición, escrito por Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Londres: Lockyerd Davis / Royal Society, 1772, 3-4.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ciudad de México: Editorial Ítaca, 2003.
- De Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis, 1980.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. París: Imprenta Leopoldo Cerf, 1908.
- Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Fichte, Johann Gottlieb. *The vocation of man*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1931.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968.
- Heine, Heinrich. *Ensayos sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- Hölderlin, Friedrich. *Hyperion. El eremita en Grecia*. Buenos Aires: Marymar Ediciones, s.f.
- Hooke, Robert. *Micrographia or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon*. Londres: Royal Society, 1665.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, s.f.
- _____. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____. *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Barcelona: Alianza Editorial, 2009.
- Ledieu, Alcius. *Boucher de Perthes: Sa vie, ses œuvres, sa correspondance*. París: Imprinta de Eugene Caudron, 1885.
- Lessing, Gotthold. *La educación del género humano*. Barcelona: Ediciones Encuentro, 2008.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Editorial Ariel, 1954.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas*, tomo II. Moscú: Editorial Progreso, 1980.

- Novalis. *La cristiandad o Europa*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma, 2005.
- Platón, *Fedro*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Reinhold, Karl L. *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburgo: Ben Friedrich Perthes, 1802.
- Romero, José Luis. *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1999.
- Schelling, Friedrich. *Filosofía del arte*. Madrid: Editorial Tecnos, 1999.
- _____. *Sistema del idealismo transcendental*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Schelling, Friedrich, , Friedrich Hegel y Friedrich Hölderlin. “El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán”. *Hieronymus*: n° 1 (s.f.): 117-119.
- Schiller, Friedrich. *Cartas sobre una educación estética del hombre*. Universidad Nacional de Cuyo: Facultad de Filosofía y Letras, s.f.
- Tenenti, Alberto. *La edad moderna. Siglos XVI al XVIII*. Barcelona: Editorial Crítica, 2000.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Turgot, Robert Anne Jacques. *The Turgot collection. Writing, speeches, letters*. Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2011.
- Voltaire. *Filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Tecnos, 2000.
- Von Herder, Johann Gottfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1954.