

Schiller y MacIntyre: *la formación del carácter, una respuesta a la escisión moderna*

David Perdomo Munar
perdomomunardavid@gmail.com
Pontificia Universidad Javeriana

Palabras clave

*Schiller
Racionalidad
Sensibilidad
Virtud*

Keywords

*Schiller
Rationality
Sensibility
Virtue*

Resumen

El presente artículo señala cómo la lectura macintyreana de la ética aristotélica (particularmente del concepto de virtud) reúne ya algunos puntos sustanciales de la filosofía de Schiller acerca del modo en que han de interactuar la sensibilidad y la racionalidad, para que la vida moral no sea reducida a una fuerza coercitiva. De este modo, en un primer momento, describiremos qué tono toma la vida moral al ceñirse a la escisión moderna, para, posteriormente, mostrar de qué modo la operatividad de la virtud aristotélica anticipaba, antes de ser fraccionada por la cultura moderna, puntos sustantivos del modo de relación entre sensibilidad y razón que Schiller esboza en su llamado *tercer carácter*.

Abstract

This article points out how the MacIntyrean reading of Aristotelian ethics (particularly of the concept of virtue) already gathers some substantial points of Schiller's philosophy about how sensitivity and rationality interact so that moral life is not reduced to a coercive force. Thus, at first, we will describe what moral life looks like when it adheres to the modern split up, to show later how the operational capacity of the Aristotelian virtue anticipated, before being fractionated by modern culture, substantive points of the relationship between sensibility and reason that Schiller sketches in his called *third character*.

I. Una garantía sensible de la moralidad

Las cartas sobre la educación estética del hombre están atravesadas por una preocupación política: la posibilidad de constituir un Estado moral que, lejos de ser coactivo, sea capaz de garantizar la libertad política de sus súbditos. En lugar de configurarse en la inmediatez, dicha transformación exige un cambio en el carácter del hombre que debe darse en y sobre la marcha. Si el cambio político ha de tomar lugar, tanto las inclinaciones (físicas) como las fuerzas del deber (ideales) deben poder manifestarse en el reino de los fenómenos. En otras palabras, se debe dar a partir de la construcción continua de un cierto tipo de carácter que, estableciendo una mediación entre el carácter físico y múltiple del hombre y un carácter puramente ideal y homogéneo (la ley), “haga posible el tránsito desde el dominio de las fuerzas naturales y que, sin poner trabas al carácter moral sea la garantía sensible de esa invisible moralidad” (Schiller 1999 127).

Sin embargo, este modo singular de mediación buscado por Schiller precisa cuestionar las notas propias que la Modernidad llegó a grabar en el carácter del hombre. Si en la antigua Grecia la sensibilidad y la racionalidad convivían en armonía, la multiplicación de los oficios y de los saberes, y el crecimiento de los Estados llegaron a posicionar tanto una comprensión fraccionada de la sociedad como una escisión determinante entre la sensibilidad y la racionalidad humana (cf. Schiller 1999 127-130). La tendencia a la unidad que la sensibilidad expresaba se vio desplazada por un dominio represivo del entendimiento como fuerza divisoria hasta el punto en que la articulación del Estado y sus ciudadanos fue desplazada por una serie de leyes capaces de mantenerlos cohesionados, pero insuficientes para brindarles un sentido de unidad (cf. Schiller 1999 iv).

La preocupación política de Schiller encierra, entonces, un matiz moral importante. La expresión de la fuerza efectiva de la moralidad implica al menos dos operaciones simultáneas para no tornarse una mera fuerza represiva: a) un distanciamiento crítico que devele cómo el fraccionamiento moderno ha deteriorado la *garantía sensible* de una cierta moralidad; y b) la reafirmación y explicación de un *tercer carácter* (belleza) que, en oposición a un punto de vista moral exclusivamente *formal*, considere al hombre como una *unidad* y como un todo a nivel *formativo*. Solo a partir de estas dos operaciones conjuntas se hace posible para nosotros explorar la serie de críticas planteadas por Schiller a partir de las problematizaciones que Alasdair MacIntyre presenta a este respecto desde su postura neo-aristotélica.

En *Tras la virtud*, la Modernidad es presentada como un quiebre histórico que da cuenta del fracaso de un proyecto ilustrado interesado en encontrar una justificación de la moralidad independiente de la ley, la estética o la teleología. Para MacIntyre, la naturaleza del fracaso no estriba en una cadena inacabable de discusiones puramente filosóficas, si no que es tanto ravesada por un análisis de las condiciones históricas y sociológicas que marcaron el proyecto ilustrado. En principio, el esfuerzo por abandonar todo influjo del modelado escolástico prefigura una comprensión modificada de la racionalidad: la razón ilustrada es plenamente cálculo. “[Las] morales jansenistas-protestantes coinciden en muchos aspectos con la razón instalada en la ciencia o en las filosofías innovadoras” (MacIntyre 2013 73). La razón puede solamente asentarse en verdades de hecho y relaciones matemáticas. En lo ateniente al ámbito práctico, esta se restringe a un cálculo de acciones, leyes y creencias, pero debe callar acerca de los fines últimos.

La exclusión de fines últimos refleja, para MacIntyre, la relación tensa que la Modernidad guarda con sus antepasados. La reducción de la moralidad al mero juicio de acciones aisladas y leyes (reglas) es el resultado de *fraccionamiento* del llamado esquema ético aristotélico que ha sido despojado de su teleología. (cf. MacIntyre 2013 79). Si en la ética aristotélica la explicitación o puesta en acto de la naturaleza racional del hombre demandaba el seguimiento de preceptos fundados en la caracterización del alma sensible en la convivencia con ella, en la Modernidad las manifestaciones del carácter moral, tal como lo describe Schiller (cf. 1999 139), parecen negar la importancia de nuestra naturaleza en su propio dominio para terminar tiranizándola posteriormente.

En ese sentido, las operaciones que hemos señalado antes permiten articular las críticas de Schiller y MacIntyre. No se trata simplemente de un paralelo de posturas ante un diagnóstico similar, sino de un esfuerzo por mostrar cómo la lectura macIntyreana de la ética aristotélica (particularmente del concepto de virtud) reúne puntos sustanciales del modo de interacción que han de tomar sensibilidad y racionalidad para que la vida moral no sea reducida a una fuerza coactiva.

II. La herida de la modernidad

La escisión moderna entre razón y sensibilidad puede ser leída en *Las cartas*, como la tensión entre el hombre físico y el hombre moral de Schiller. Para que el Estado moral tenga lugar es necesario que el hombre se aparte de las fuerzas de la necesidad. Mientras un Estado natural

estructura su organización a partir de fuerzas naturales, el hombre *moral* demanda hacer de la obediencia a la Ley su única ley. Sin embargo, este hombre físico que atiende a las fuerzas de la naturaleza es una realidad, mientras que el hombre ideal (que se da sus propias leyes) es tan solo un supuesto. (cf. Schiller 1999 125). De este modo, cuando el hombre *moral* pretende constituirse a costa de la supresión del hombre físico, arriesga la sociedad física y real en favor de una sociedad puramente posible. En otras palabras, “arrebata al hombre algo que es propiamente suyo, y sin lo cual nada posee, y le señala un cambio a algo que podría y debería poseer” (*id.*).

Lo que anticipa de algún modo *La carta III* es la imposibilidad de garantizar la libertad política a partir de un trabajo aislado del carácter moral o el carácter natural del hombre. El primero, de llegar a suprimir a su contraparte, solo puede aspirar a ser un mero supuesto de la razón que nunca se expresa como fenómeno. El segundo, en ausencia del otro, solo puede conformarse con las leyes arbitrarias de la naturaleza. Por lo tanto, se hace necesario un elemento que, ya inmerso en la naturaleza misma, sirva de aliado a la serie de leyes que la moralidad busca establecer. La búsqueda del cambio político exige recobrar una comprensión del carácter del hombre en un sentido unitario.

Sin embargo, es la cultura moderna la que desgarra la unidad interna de la naturaleza humana y termina por disgregar sus fuerzas. El entendimiento es erigido como amo y señor de la vida humana y, en más de una ocasión, llega a oprimir la sensibilidad. En la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, por ejemplo, la acción moral solo es tal si logra sobreponerse y desligarse de cualquier inclinación sensible (cf. Kant 2002 399). A esta perniciosa división en el carácter *moral y físico/racional y sensible*, sobreviene una violencia externa plasmada en un espíritu de gobierno. El Estado moderno, al distanciarse de la sensibilidad (de la tendencia a la unidad), entabla la cohesión de los ciudadanos por medio de leyes formales que poco tienen que ver con sus propias formas de vida. Al despreciar el carácter múltiple del hombre físico, las leyes que han de articular el Estado se muestran como una mera concatenación formal de engranajes. Así, la ruptura entre la *sensibilidad y la racionalidad* en el carácter humano señala, a su vez, una potencial separación entre las leyes del Estado y las costumbres, entre las formas de vida y el sentir de un pueblo (cf. Schiller 1999 149).

Ahora bien, esta serie de *engranajes o mecanismos* que han de conservar la cohesión del Estado “no son tampoco formas que los hombres se den a sí mismos” (Schiller 1999 149). En lugar de constituir un ejercicio

libre por parte del entendimiento, la legislación se convierte en *letra muerta* y la relación con la ley queda reducida al cultivo de códigos tabulares y reglamentos que han de ser memorizados y cumplidos. El hombre pierde de vista la *unidad* de su carácter para cultivar solo aquellas cualidades vinculadas a la observancia de la Ley formal. Aún más, “[se] acepta incluso la inteligencia menos lúcida, mientras se trate de un espíritu de orden y se conduzca según la ley” (Schiller 1999 149).

Así pues, la herida que la Modernidad ha grabado en el carácter del hombre repercute de dos modos diferentes, pero igualmente nocivos, sobre la operatividad de la moral. En primer lugar, la escisión impide el darse efectivo de la moralidad en el reino de los fenómenos. Pero, a su vez, el dominio despótico del entendimiento hacia la sensibilidad consolida un cierto tipo de violencia que trivializa la actividad del entendimiento y atrofia a la sensibilidad. La cohesión del *Estado moral* se da por medio de la obediencia de leyes ajenas al sentir del hombre físico. En otras palabras, la imposición de criterios meramente racionales a una naturaleza que se opone a ellos pasa a ser considerada una expresión de moralidad. Allí donde Schiller reclama la *formación* de un tercer carácter para dar paso a la expresión efectiva de la moralidad (cf. Schiller 1999 III), la escisión moderna hace de la mera observancia de la ley el camino para sustentar el Estado moral.

Las repercusiones observadas en las *Cartas* tienen un correlato directo en la lectura que MacIntyre presenta en *Tras la virtud* y en *Tres versiones rivales de la ética*. Con la multiplicación de los saberes, la necesidad de determinar el estatuto científico de cada uno termina por posicionar una cierta visión unificada de la racionalidad (cf. MacIntyre 1992 50). Tanto la división y la clasificación de los hechos aislados como una cierta noción de progreso en la historia son extrapoladas a la comprensión de la moralidad que la sociedad victoriana había adquirido. A pesar de la distancia temporal entre los períodos caracterizados por MacIntyre (siglo XIX) y Schiller (siglo XVIII), el fraccionamiento moderno de la sociedad y la reducción de la moralidad a una mera formulación de normas señalan puentes para entender la reiteración del problema planteado por Schiller.

La forma que asume lo moral bajo estos preceptos puede ser sintetizada en observancia de reglamentos a memorizar y cumplir. La cultura victoriana de la última burguesía hace de la moralidad un área autónoma de creencias y actitudes teológicas o estéticas cuya actividad esencial se limita al seguimiento de normas. Así, el concepto de prohibición adopta un lugar central en la conducta moral. Las normas, antes de expresar un

contenido, son formulaciones negativas que señalan las fronteras de cada compartimento social. Buena parte de la construcción del carácter moral está representada por la serie de condenas o reproches hacia el trastocamiento de los límites (cf. MacIntyre 1992 53). Como señala MacIntyre, la observancia de lo *apropiado* y lo *inapropiado* para cada aspecto de la vida social se erige como el sentido propio de la vida moral. De este modo, la comprensión unitaria del carácter es sustituida una vez más por la fijación de leyes que, desatendiendo una comprensión total y unitaria del hombre, generan criterios de corrección sobre la vida social (cf. Schiller 1999 135; MacIntyre 1992 45-52).

Ahora bien, esta reducción formal es a su vez un remanente de cierta relación problemática con el pasado. La *compartimentación* del siglo XIX no sería inteligible sin atender a la ruptura que el siglo XVIII asume con el esquema moral clásico que había dominado durante más de dos siglos. Casi toda la filosofía moral moderna es presa de una herencia fraccionada y contradictoria en la que el *esquema* moral aristotélico es despojado de su teología. Pretende, además, conservar dos elementos que han de reñir entre sí: una visión defectiva del carácter del hombre (su sensibilidad) y una serie de leyes que, tomando distancia de esta última, deben ser erigidas para corregirla y mantenerla bajo control (cf. MacIntyre 2013 76).

Previo a la fragmentación del esquema aristotélico, presentado en la *Ética a Nicómaco*, la formación de un carácter unitario resultaba un tema crucial para la filosofía moral. Antes de la ruptura, tres elementos coexistían de forma coherente y codependiente. Se partía de a) una cierta visión del carácter del hombre como inadecuado (el hombre tal como es), que, a través de b) la experiencia y el ejercicio de las virtudes en una vida completa, iluminaba un cierto camino para actualizar c) su propia naturaleza. Tanto los deseos como las pasiones del *alma sensible* debían ser educadas a través de ciertos *hexis* [caracteres] sin los cuales la expresión del carácter *propio* del hombre no podría darse (cf. MacIntyre 2013 75-76).

Para MacIntyre, con el despojo del elemento teleológico, los elementos subsistentes del esquema entran en una relación de tensión incoherente. La serie de preceptos o contenidos morales ya no pueden ser derivados de una cierta visión unitaria del carácter y su finalidad queda reducida a enderezar o mantener en orden una cierta naturaleza defectiva. En otras palabras, cualquier posibilidad de fundar los preceptos que orientan la moralidad desde el conocimiento e interacción con la sensibilidad queda anulada. La herida de la

Modernidad, entonces, se muestra a su vez como la pérdida de un esquema moral que enfatiza la *formación* y como el florecimiento de un carácter virtuoso.

III. *Hexit o disposiciones: la materia y la forma de un tercer carácter*

La carta IV de Schiller reúne ya algunos elementos claros para la búsqueda de lo que posteriormente será llamado ‘belleza’ o un tercer tipo de carácter. La interacción que asumen los impulsos sensibles y formales representa cierta transformación en el hombre cuya descripción en las cartas recuerda continuamente el llamado ‘esquema triple aristotélico’. En palabras de Schiller, “para poder considerar el comportamiento moral del hombre como algo natural es necesario que ese comportamiento sea natural y sus propios impulsos lo lleven a conducirse moralmente” (Schiller 1999 129). En las primeras cartas, dicha transformación del carácter o disposición de los ciudadanos está ligada al cambio político. La posibilidad de *llevar* la moralidad al reino de los fenómenos exige un cierto tipo de educación (no necesariamente limitada al ámbito escolar) que favorezca la esencia interior del hombre. La formación o educación que el político y el pedagogo brindan al ciudadano debe hacer de él la materia y la finalidad propia de su educación. “Aquí la finalidad vuelve a estar en la materia y solo porque el todo sirve pueden reunirse las partes en el todo” (Schiller 1999 133).

En este sentido, si la moralidad ha de expresarse sin tornarse coactiva, el hombre habría de contrarrestar de manera continua dos extremos en que se opone a sí mismo, a su singularidad. Para tomarse a sí mismo como la materia y la forma del cambio buscado, debe evitar que los principios de su racionalidad destruyan sus sentimientos y, a su vez, que sus sentimientos dominen sus principios (cf. Schiller 1999 135). De este modo, hay al menos tres rasgos centrales que, partiendo de lo expuesto, permiten situar un puente con la lectura del concepto de virtud aristotélica que MacIntyre presenta: a) la necesidad de efectuar una mediación entre el intelecto y la sensibilidad para llevar a plenitud un carácter buscado; b) la articulación de un punto medio que debe atender a la *singularidad* de cada hombre; y c) la mutua codependencia entre racionalidad y sensibilidad para que cada una se exprese plenamente.

a). Aun cuando el legado kantiano se muestre como una constante en las *Cartas*, la deducción trascendental de la *belleza* como un *tercer* carácter liminal entre lo moral y lo natural se aparta claramente de la supresión de las inclinaciones como requisito de la acción moral

(cf. Kant 2002 31-57): “el motivo central de la divergencia de la estética schilleriana y la moral kantiana es el lugar de la inclinación” (Troncoso 2008 115). En este sentido, la razón cumple su papel a través del pronunciamiento de la ley, pero es el sentimiento vivo el que ha de ocuparse de ejecutarla. La ley no puede conformarse con un estatus puramente formal, sino que ha de devenir en impulso para configurarse como una fuerza motriz sensible. De este modo, la vía trascendental schilleriana insiste en la relación entre lo permanente y la variación para dar lugar al carácter buscado. El intelecto —la personalidad/lo permanente— debe poder articularse en la variación temporal para poder existir en acto y no solamente en potencia. “El hombre, representado en su perfección, sería, por consiguiente, aquella unidad persistente que, en el flujo de las variaciones, sigue siendo siempre la misma” (Schiller 1999 197).

Esta formulación ilumina notas características del modo en que MacIntyre presenta la virtud aristotélica en *Tras la virtud*. En el llamado esquema triple, las virtudes son los medios para que una cierta forma de carácter aflore. El ejercicio de las virtudes no puede comprenderse como un gesto preparatorio para alcanzar un carácter buscado, sino que la comprensión de lo que pueda ser dicho carácter está atravesada por la operatividad misma de la virtud. La virtud *moral*, tal como es descrita en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, exige una relación entre el alma sensible y el alma inteligible. Al igual que en Schiller, se trataría de una cierta cualidad potencial del hombre que solo podría cristalizarse o darse de hecho si es plasmada en acciones concretas, que, realizándose en conformidad con la razón, cristalizan un modo de actuar en relación con el dolor, el placer y las pasiones. (cf. MacIntyre 2013 188-189). Como señala Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, se engaña quien espera que el hombre florezca r e fugiado en la mera teoría (cf. EN 1105b).

No se trata, entonces, de acciones aisladas que son examinadas a la luz de preceptos formales de la razón, sino que la operatividad de la virtud exige una formación sistemática de pasiones y deseos (cf. MacIntyre 2013 189). Esto, para expresar un mismo carácter [*hexis*] ante diversas circunstancias. De acuerdo con Aristóteles, la unidad de ese algo persistente, que, en la variación, se manifiesta como una unidad, sería la diferencia entre aquella persona que en una ocasión determinada realiza cierta acción apropiada y aquellos que tienen una formación de carácter, es decir, son propiamente virtuosos (cf. EN II): “Héctor muestra el mismo valor cuando se despide de Andrómaca que cuando combate con Aquiles” (MacIntyre 2013 253).

b). Ahora bien, la relación entre sensibilidad e intelecto en las virtudes morales no podría clarificarse sin prestar atención al conocido punto medio aristotélico (cf. EN II 1106b). Las virtudes morales comparten una misma estructura u operatividad en la cual lo que es virtuoso propiamente se opone a dos extremos o vicios con respecto a ciertas pasiones y acciones que cada virtud involucra. El hombre valeroso, por ejemplo, no puede renunciar simplemente al miedo (suprimir las aficiones sensibles), sino que ha de reconocerlo y sobreponerse a él para llegar a ser valiente (cf. EN III). Quien niega su temor no puede ser más que un hombre temerario (defecto) y aquel que solo puede verse arrasado por él será un cobarde (exceso).

Esta descripción amplia recuerda en qué sentido la sensibilidad no solo es necesaria, sino que demanda manifestarse para que una cierta disposición del carácter se exprese (MacIntyre 2013 194). No obstante, cada hombre en su singularidad se encuentra situado, en cada ocasión, más cerca de un extremo que de otro, de tal forma que el camino para alcanzar el punto medio exige acciones puntuales con respecto a nosotros mismos. No se trata de una relación geométrica, sino que en ciertas virtudes un extremo se opone con mayor violencia al *carácter buscado* (cf. EN 1109b). Situarse en ese medio requiere un examen por parte de la razón que pueda atender al para qué, al cuándo, al dónde y al cómo de las acciones.

El señalamiento de un punto intermedio entre dos formas de oposición en las que el hombre desatiende un *carácter* que le es propio recuerda, sin mucho esfuerzo, *La IV carta* de Schiller. En último término, la búsqueda del llamado hombre culto sería un trabajo por contrarrestar tanto la insensibilidad de un carácter bárbaro que desprecia la sensibilidad y pretende ridiculizar la naturaleza, como la arbitrariedad sensible del salvaje que ha perdido toda relación con su racionalidad. La singularidad de cada hombre se preserva a través de una cierta educación que lo considera tanto como la materia como la forma.

Si en el esquema aristotélico las pasiones y deseos son los objetos propios del alma sensible (cf. EN 1103a), en lo expuesto en *La carta XII* por Schiller, la sensibilidad está vinculada a la serie de elementos temporales de la variación:

Somos movidos por dos fuerzas contrapuestas que, puestas que nos incitan a realizar su objeto, denominamos aceradamente impulsos. El primero de estos impulsos, al que denominaré sensible, resulta de la existencia material del hombre o de su naturaleza sensible y se ocupa de situarlo dentro de los límites del tiempo. (Schiller 1999 201)

En último término, el carácter volátil de las pasiones podría ser leído como un reflejo de las representaciones materiales a partir de las cuales la persona puede tomar lugar en la materialidad, en el tiempo (cf. Schiller 1999 201-209). Igualmente, en la ética aristotélica, sin consideración de las afecciones del alma (pasiones), la inteligencia (el juicio) no tendría un elemento al que orientar y se convertiría en un simple sistema de cálculo de medios y fines (MacIntyre 2013 195). Si la singularidad de cada hombre no fuese tomada en consideración por la racionalidad, no le sería posible juzgar qué acciones resultarían más adecuadas para alcanzar la medianía. En este sentido, tanto en la ética aristotélica como en la educación para un tercer carácter de Schiller, la búsqueda de un punto medio se expresa también como la necesidad de integrar la singularidad de cada hombre sin descuidar por ello el trabajo de expresar la permanencia en la variación.

c). Este problema se hace más patente en las dos exigencias opuestas que el hombre debe tomar en consideración para expresar una naturaleza *sensible-racional* (cf. Schiller 1999 199). Mientras el hombre solo siente y desea, es decir, actúa movido por los apetitos, no puede ser más que mundo informe (cf. 1999 Schiller 191). No obstante, su *personalidad* (aquel que es permanente) solo puede cobrar realidad si somete la variación del mundo a la unidad del Yo. De este modo, la consolidación de este carácter *sensible-racional* exige dos operaciones complementarias para Schiller: a) las *disposiciones*, que son mera forma en el hombre, deben ser llevadas a la realidad (expresarse de hecho); y b) las variaciones del mundo deben llegar a ser armonizadas por la formalidad. Cuando esta serie de operaciones es llevada a su cometido, el hombre se encuentra más cerca de un cierto concepto de divinidad, en el cual lo temporal y lo formal se expresan en armonía (cf. Schiller 1999 191).

Más adelante, Schiller introduce una aclaración importante con respecto a los impulsos que ya ha caracterizado en las cartas anteriores (cf. XIII). Aunque el impulso formal (la unidad de lo permanente) y el impulso sensible (la variación en el tiempo) sean contradictorios en su operatividad, no han de chocar, pues cada uno está destinado a un objeto distinto. No es por naturaleza que sensibilidad y racionalidad se opongan, sino que únicamente contraviniendo o malentendiendo sus ámbitos de trabajo se tornan nocivos el uno para el otro. Si se ha de edificar una *cultura distinta*, esta precisaría “hacer justicia no solo al *impulso racional frente al sensible, sino también el sensible frente al racional*” (Schiller 1999 211; cursivas mías).

Esta distinción entre los ámbitos de la forma-lidad y la sensibilidad a partir de sus objetos respec-tivos guarda una cierta similitud con el modo en que se presentan las virtudes en el libro I de la *Ética a Nicómaco*. Existe una serie de virtudes que son propias del alma sensible y cuyo objeto es el asiento de los apetitos y, a su vez, un grupo de virtudes que corresponden al alma intelectiva, tales como la prudencia o la contemplación (cf. EN 1103a). No obstante, como ya hemos señalado antes, la cristalización de una virtud moral demanda una intervención continua del juicio para entender en qué punto nos hallamos con respecto a un cierto punto de medianía. Tal exigencia es planteada por Aristóteles en la formulación canónica de la virtud moral: “es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, *determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente*” (EN 1107a; cursivas mías).

Aunque las virtudes *morales* tienen un campo de trabajo ligado a pasiones y apetitos, la posibilidad de cristalizarlas en nosotros exige una cierta acción *formal* de la razón. La prudencia parece tomar aquí el rol de examinar las condiciones particulares a la luz de un juicio que armonice las diferentes variaciones de aquello que es cambiante y voluble. Como señala MacIntyre, la prudencia no formula *normas* genéricas, sino que armoniza las variaciones del mundo: fija ese punto entre el más y el menos (2013 193-195). En este sentido, las dos exigencias que Schiller plantea para la consolidación de un carácter *racional-sensible* encuentran lugar en el modelo aristotélico. Hacia el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que, en realidad, no sería posible ser bueno sin prudencia. La posibilidad de *expresar* un carácter moral no está dada por una sucesión entre lo moral y lo intelectual, sino que, aun cuando las pasiones no sean su objeto propio, el intelecto interviene para examinar los medios concernientes hacia el carácter buscado (cf. EN 1144b-1145a). La virtud moral constituye la medianía buscada y la prudencia brinda el examen y armonización de los medios que podrían conducirnos a ella. En ausencia de su relación con los elementos sensibles, la prudencia tomaría la forma de un mero cálculo sin contenido (cf. MacIntyre 2013 193).

Esta descripción de una acción recíproca guarda notas sustantivas de aquello que Schiller presenta en una extensa nota al pie (cf. 1999 211-213). Si la sensibili-dad se ve subordinada por la razón, no puede tener lugar la armonía. La subordinación que presenta allí está mucho más cerca de las aproximaciones realizadas hasta ahora al modelo aristotélico, pues cada fuerza posee un objeto propio, pero demanda, para *expresarse*,

la intervención de una mediación recíproca. Existe un trabajo doble en el cual a) la *persona*, aquello que pretende permanecer, no debe de anticiparse a las sensaciones; y b) habrá de dotarse de un mundo amplio de sensaciones que le permitirán comprender a mayor profundidad el mundo. Al igual que en Aristóteles, sensibilidad y razón se sitúan como elementos recíprocos con campos de acción propios, pero mutuamente dependientes: la distensión o la limitación de los impulsos no puede expresarse como un desprecio o un debilitamiento de su contraparte (cf. Schiller 1999 213-219), sino que debe responder a una acción de la libertad: “una actividad de la persona, que mediante su intensidad moral modere la intensidad sensible” (Schiller 1999 221).

IV. Conclusión

La necesidad de cuestionar los rasgos que la Modernidad ha impreso sobre el denominado *carácter moral* (cf. Schiller 1999 139) abre un puente para explorar la reiteración de un mismo problema en las críticas de Schiller y MacIntyre. Allí donde la acción moral florece a expensas de la inclinación sensible, se empieza a edificar una serie de experiencias contradictorias y fraccionarias que atraviesan la institución de *pautas* de conducta, la producción del conocimiento (cf. MacIntyre 1992) y la fijación de ciertas leyes de gobierno, que, distanciadas de una comprensión unitaria del carácter humano, pretenden mantener en *funcionamiento* cada compartimento de la vida social y del Estado (cf. Schiller 1999 iv). De este modo, la memorización de códigos, *letras muertas*, suplanta el ejercicio de una verdadera inteligencia *libre* que pueda alimentarse de una relación con la *multiplicidad* que la sociedad y el hombre físico representan. La expresión de la *moralidad* queda constreñida a la mera formulación de leyes puramente formales que, en lugar de expresar un contenido positivo, prohíben el traspasamiento de las brechas que ha erigido la compartimentación moderna.

Aquello que da un cierto aire de familia a las *Cartas para la educación estética del hombre* y la problematización neo-aristotélica de la Modernidad que presenta MacIntyre en sus obras es la necesidad de expresar lo moral como algo más que una fuerza coactiva. En palabras de Schiller, aquello que es permanente y unitario en el hombre, debería poder expresarse en el reino de lo múltiple y la variación. Para dar lugar a este paso de lo *ideal* —la ley o lo permanente— a una expresión efectiva o *real*, es preciso establecer una cierta mediación

que articule la multiplicidad del hombre físico. Para Schiller, lo formal y lo sensible no deben considerarse *naturalmente* opuestos, sino que toda contradicción violenta es el producto de una suplantación o inversión de las acciones respectivas de cada impulso. La posibilidad de librar esta violencia precisa una actividad libre donde ambos impulsos se manifiesten de forma recíproca sin invadir el terreno del otro. En último término, esto resultaría ser propiamente la virtud aristotélica, un espacio de mediación entre lo sensible y lo racional en el cual un cierto *modo de ser* se cristaliza en relación con dos extremos y desde los cuales nos situamos frente a las inmediaciones de lo real (cf. EN 1109b).

Bibliografía

- Aristóteles.** *Ética a Nicómaco*. Trads. Marías, J. Araujo, M. Madrid, CEPC, 1994.
- Kant, I.** *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Madrid, Ed: Alianza, 2002.
- MacIntyre, A.** *Tras la virtud*. Barcelona: Austral, 2013.
- MacIntyre, A.** *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*. Madrid: Rialp, 1992.
- Schiller, F.** *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona. Ed. Anthropos, 1999.
- Troncoso, J.** “Sobre lo bello y lo sublime: ideal estético e ideal moral en Schiller.” En: F. Schiller; *estética y libertad*. Bogotá: Universidad Nacional, 2008. 109-129.

