

SCHILLER Y EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO EN SU OTREDAD

El desafío de pensar la intersubjetividad a partir de una lógica de la diferencia

EMILIANO ACOSTA

Research Foundation Flanders (FWO) / Ghent University

RESUMEN: El presente artículo ofrece una reconstrucción de la concepción de F. Schiller acerca del reconocimiento a partir de la lectura de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. La tesis que exponemos aquí sostiene que la teoría schilleriana sobre el reconocimiento, la cual aún no ha sido objeto de estudio ni en las investigaciones sobre historia de la filosofía ni en el debate contemporáneo sobre reconocimiento, está desarrollada a partir de una lógica de la diferencia y, por esta razón, abre la posibilidad para el reconocimiento del otro en su otredad o singularidad. Su reconstrucción no sólo contribuye a una mejor comprensión del desarrollo del pensamiento alemán en el último decenio del siglo XVIII, sino que también ofrece una nueva perspectiva desde la cual es posible identificar ciertas limitaciones conceptuales en el debate actual sobre reconocimiento.

PALABRAS CLAVE: reconocimiento, F. Schiller (1759-1805), A. Honneth, J. Habermas, educación estética.

Schiller and the Recognition of the Other in his or her Otherness: The Challenge of Thinking Intersubjectivity According to a Logic of the Difference

ABSTRACT: In this paper I analyse F. Schiller's conception of recognition. This conception has been hitherto ignored by the studies on the history of philosophy and by the contemporary debate on recognition. The thesis of the present paper is that Schiller's reflexions about the question on recognition opens up the possibility for recognizing the other in his or her otherness and/or uniqueness. Accordingly, the present paper attempts not only at a revision and improvement of the vision we have about Eighteenth Century German Philosophy, but also at offering a new point of view from which the contemporary debate can be critically analysed.

KEY WORDS: recognition, F. Schiller (1759-1805), A. Honneth, J. Habermas, aesthetic education.

Cuando se analizan las principales posiciones dentro del debate actual sobre el reconocimiento, se advierte que en todas ellas Hegel es considerado como el principal o el único filósofo de la edad moderna que merece ser analizado —o con el cual uno está obligado a discutir— con vistas a una reelaboración (o superación) de esta teoría¹. La filosofía de la edad moderna ha desarrollado,

¹ Véase, entre otros, HONNETH, A., *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press, 1996; FRASER, N., «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age», en *New Left Review*, vol. 212 (1995), pp. 68-93; ÍD., «Rethinking Recognition», en *New Left Review*, 3 (2000), pp. 107-120; FRASER, N. - HONNETH, A.,

sin embargo, distintas concepciones sobre el reconocimiento, entre las cuales no sólo se hallan las de Fichte, Schelling, Kant y Rousseau, sino también la de Schiller. Esta última, por cierto, a diferencia de las primeras, no ha sido aún estudiada ni por las investigaciones sobre historia de la filosofía ni por aquellas referidas al debate actual sobre el reconocimiento. Ante la constatación de la existencia de concepciones sobre el reconocimiento distintas de la hegeliana, surgen los siguientes interrogantes: ¿no se incurre por ventura en una especie de reduccionismo a la hora de reconstruir la historia de este concepto, cuando se privilegia la teoría hegeliana sobre las demás? Y, de ser así, ¿qué consecuencias trae esta visión parcial de la historia de la filosofía para el desarrollo del debate contemporáneo sobre reconocimiento? ¿En qué medida el estudio de la teoría schilleriana de reconocimiento puede significar un aporte positivo para este debate?

En el presente trabajo ofrecemos una serie de argumentos que pueden contribuir a responder estos interrogantes. En lo que sigue reconstruiremos la concepción schilleriana del reconocimiento, a partir de sus célebres *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), intentando mostrar en qué consiste la originalidad de la contribución schilleriana a la reflexión sobre el reconocimiento. De este modo, creemos, se tornará visible el carácter reduccionista de la interpretación que privilegia la teoría hegeliana sobre las demás. Nuestra exposición intentará mostrar también en qué medida una reconstrucción de esta concepción puede llegar a contribuir al desarrollo de nuevas perspectivas y de nuevas teorías dentro del debate sobre reconocimiento en nuestro presente, en especial en lo concerniente a las condiciones de posibilidad para el establecimiento de un espacio de diálogo en que lo *diferente* de cada actor social pueda ser reconocido e incluido en la discusión sin alterar su propia naturaleza y singularidad.

La tesis que expondremos sostiene que Schiller concibe el reconocimiento a partir de una lógica de la diferencia. Esta lógica, donde la diferencia prevalece sobre la identidad, representa, sin duda alguna, una novedad en la filosofía alemana de finales del siglo XVIII —el modo en que concibe la dialéctica Schiller no se halla, en efecto, en ningún otro pensador de la época.

Quienes intervienen en el debate actual sobre reconocimiento proponen principalmente la redefinición o problematización de conceptos tales como

Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange, London: Verso, 2003; DERANTY, J. P. - PETHERBRIDGE, D. - RUNDALL, J. - SINNERBRINK, R. (eds.), *Recognition, work, politics: new directions in French critical theory*, Leiden: Brill, 2007.

No ignoramos, por cierto, los distintos intentos, en los últimos años, de introducir en esta discusión otras concepciones del reconocimiento provenientes del mismo período tales como la de Rousseau (NEUHOUSER, F., *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford: Oxford University Press, 2008) o la de Fichte y Schelling [ROCKMORE, T. - BREAZEALE, D. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Hampshire: Ashgate, 2006]. Estos intentos, sin embargo, no han tenido aún el efecto deseado en la discusión actual sobre reconocimiento, tal como es de verse en la literatura filosófica reciente.

solidaridad, justicia, (re)distribución de bienes e inclusión social —todos ellos entendidos, por cierto, como condiciones de posibilidad para el desarrollo pleno del individuo, la vida democrática, el establecimiento de un diálogo racional y la construcción de consenso entre los distintos actores sociales—. De allí, la importancia capital que este debate filosófico ha adquirido para nuestro presente. El hecho de reducir la historia del concepto de reconocimiento a una sola filosofía, en este caso la hegeliana, no sólo trae consigo consecuencias negativas para la historiografía de la filosofía, sino también para el desarrollo del debate mencionado. En efecto, esta visión parcial de la historia del reconocimiento condiciona de manera negativa el desarrollo del debate mismo, dado que restringe el número de posibilidades para la elaboración de teorías o concepciones alternativas al no ofrecer más que un solo punto de comparación (Hegel) para el desarrollo de las mismas o para una evaluación de las teorías y los problemas existentes.

En consecuencia, la tarea de reconstruir la concepción schilleriana sobre el reconocimiento tiene como principal objeto contribuir a ampliar los márgenes de nuestra visión histórica con respecto a este concepto, de modo tal que podamos disponer de perspectivas diferentes para afrontar de un modo crítico y a la vez original la cuestión del reconocimiento en nuestro presente.

0. OBSERVACIONES PRELIMINARES

La referencia exclusiva a la teoría hegeliana del reconocimiento, hemos sugerido, delata una especie de reduccionismo en la interpretación de la historia del reconocimiento como concepto filosófico. Esto se manifiesta en la poca o nula atención que reciben las concepciones que anteceden a la hegeliana, las cuales a lo sumo son tematizadas sólo como elementos secundarios destinados a ilustrar un movimiento conceptual cuyo punto culminante, se afirma, lo constituye la filosofía de Hegel. En estos casos la inclusión de otras concepciones distintas de la de Hegel responde únicamente a cuestiones historiográficas o sistemáticas llevadas a cabo siguiendo el criterio interpretativo de una «historia del desarrollo o del origen» (*Entwicklungs- o Entstehungsgeschichte*) de la teoría hegeliana del reconocimiento.

Las interpretaciones que otorgan a la filosofía hegeliana este lugar de privilegio difieren, sin embargo, en la elección de los escritos de Hegel a partir de los cuales su teoría del reconocimiento debe ser reconstruida. Las mismas se articulan básicamente en tres grupos: i) hay intérpretes que concentran sus análisis en la versión primera de esta teoría, desarrollada durante el período de Jena de Hegel²; ii) existe, en segundo lugar, una tradición interpretativa

² Entre los principales filósofos y comentaristas de Hegel contemporáneos que privilegian la teoría del reconocimiento en esta etapa del pensamiento de Hegel sobre su posterior sistematización dentro de una historia de la autoconsciencia, tal como se ve en la

que tematiza la versión más conocida de la teoría hegeliana del reconocimiento, la cual se halla en la *Fenomenología del Espíritu*³; iii) hay, por último, una tercera vía de interpretación que propone una síntesis entre las distintas concepciones del reconocimiento a lo largo del desarrollo histórico de la filosofía hegeliana⁴.

En todos estos casos, sin embargo, la teoría hegeliana del reconocimiento, en cualquiera de sus versiones, es vista como la concepción que mejor representa o con la que culmina el desarrollo teórico acerca de esta problemática durante la filosofía moderna. Si bien es cierto que algunos autores como J. Habermas, L. Siep y A. Honneth han reparado en la concepción de Fichte del reconocimiento, expuesta en su *Fundamento del derecho natural a partir de los principios de la doc-*

Fenomenología del Espíritu, se hallan Ludwig Siep [«Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften», en *Hegel-Studien*, 9 (1974), pp. 155-207], Jürgen Habermas («Labor and Interaction», en HABERMAS, J., *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press, 1973, pp. 122-169, en esp. 161-162, y *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, pp. 43 y 94) y Axel Honneth (*The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press, 1996, pp. 11-30, y en esp. pp. 5, 18, 29 y 107). Acerca de la importancia que tuvo para los estudios sobre la noción de reconocimiento el desplazamiento llevado a cabo por Habermas y, luego, continuado o profundizado por Honneth, del foco de atención desde la *Fenomenología* a los escritos hegelianos de Jena, véase WILLIAMS, R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 13 y ss.; y SHERMAN, D., «Habermas and Honneth», en RAUCH, L. - SHERMAN, D., *Hegel's phenomenology of self-consciousness: text and commentary*, Albany: SUNY Press, 1999, pp. 205-222, en esp. 206-207. Para una crítica de la interpretación de Honneth y Habermas, véase DE LA MAZA, M., «El sentido del reconocimiento en Hegel», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 32 n. 2 (2009), pp. 227-251, y WILLIAMS, R., *op. cit.*, p. 14.

El despertar del interés por el período de Jena de la filosofía hegeliana puede ser situado en la década del sesenta del siglo pasado. En aquellos años, tal como comenta O. Poggeler en su artículo «Die Phänomenologie – Konsequenz oder Entwicklung in der Philosophie Hegels» [en KIMMERLE, H. (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, p. 257], comentadores de la obra de Hegel, tales como H. Kimmmerle y W. Marx, comenzaron a focalizar sus investigaciones en el período anterior a la *Fenomenología del Espíritu* (cuya primera edición fue en 1807). Kimmmerle presentó los primeros resultados de sus investigaciones en las Jornadas de Urbino de la *Internationale Hegel Vereinigung* en 1965, los cuales fueron publicados cuatro años más tarde en un volumen de la serie de Suplementos de los *Hegel-Studien*, cuya edición estuvo a cargo de H.-G. Gadamer [véase KIMMERLE, H., «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», en *Hegel-Studien*, Beiheft 4 (1968), pp. 33-47].

³ Uno de los comentadores más influyentes de esta corriente ha sido, sin lugar a dudas, A. Kojève (*Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of the Spirit*, Ithaca: Cornell University Press, 1980). Entre las contribuciones más recientes podemos nombrar aquí: COBBEN, P., *Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft. Eine Aktualisierung von Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*, Würzburg: Könnighausen & Neumann, 2002, y JOSIFOVICH, S., *Hegels Theorie des Selbstbewusstseins in der Phänomenologie des Geistes*, Würzburg: Könnighausen & Neumann, 2008.

⁴ Véase, por ejemplo, WILLIAMS, R., *op. cit.* Williams analiza el concepto hegeliano de reconocimiento en los manuscritos de Jena, en las lecciones sobre filosofía del derecho dictadas entre 1817 y 1830, en la *Fenomenología del Espíritu* y en la parte dedicada a la «Filosofía del Espíritu» en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

trina de la ciencia (1796/97)⁵, estos autores le otorgan a Fichte un papel secundario o complementario con respecto a Hegel⁶.

Ahora bien, incluso en los casos en que son analizadas otras concepciones del reconocimiento pertenecientes al mismo momento histórico se incurre en un cierto reduccionismo. En estos casos, en lugar de reducir la complejidad de concepciones sobre el reconocimiento, desarrolladas a partir de la experiencia moderna de la tensión entre individuo y sociedad e individuo y Estado, a una sola posición (Hegel), se la reduce a tres o cuatro pensadores, los cuales suelen ser: Rousseau, Kant, Fichte y Hegel⁷.

La presuposición de que la concepción de Schiller sobre el reconocimiento debe necesariamente ser examinada para una comprensión cabal de este tema se apoya en el hecho de que este pensador, perteneciente a ese mismo período histórico, no sólo problematizó la relación esencial que existe entre el acto de reconocimiento, por un lado, y el constituirse de la subjetividad y de la intersubjetividad, por el otro; sino que además lo hizo ofreciendo un concepto de reconocimiento, que, a raíz de su originalidad, no puede ser reducido a las teorías desarrolladas por sus contemporáneos. Este dato permite suponer que una reconstrucción de las reflexiones de Schiller sobre el reconocimiento no sólo contribuye a clarificar nuestra visión de ese momento en la historia de la filo-

⁵ FICHTE, J. G., «Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre», en FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (citada de aquí en adelante como GA), editada por R. Lauth *et al.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964 y ss.; serie I, tomo 3, pp. 311-460 (primera parte), y tomo 4, pp. 4-165 (segunda parte). Existe traducción al español: *Fundamento del derecho natural. Según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. de J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera y F. Oncina Coves, estudio introductorio de J. L. Villacañas Berlanga, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Los pasajes que suelen ser escogidos para la reconstrucción de la teoría fichteana del reconocimiento son los §§ 1-4, si bien en la deducción del concepto de propiedad (§§ 11 y ss.) Fichte presenta una segunda definición de reconocimiento que, a diferencia de la primera, no surge de una deducción a partir del concepto de Yoidad (*Ichheit*), sino a partir del despliegue de las diferencias internas en el concepto de *derecho originario* (*Urrecht*). Esta segunda definición puede ser entendida, según nuestro parecer, como complementaria de la primera, si bien se la ha interpretado por lo general como estando en contradicción u oposición con respecto a la misma. De modo que Fichte, según esta interpretación, ha ofrecido dos definiciones de reconocimiento (una de carácter rousseaiano y otra de carácter hobbesiano) que no son compatibles entre sí. Véase al respecto GAUDIO, M., «El estado natural del hombre es el Estado», en ACOSTA, E. (ed.), *Estudios sobre Fichte*, Paris: Eurphilosophie Editions, 2010, pp. 34-35. Publicación electrónica: <http://www.eurphilosophie-editions.eu/fr/IMG/pdf/estudios-fichte.pdf> (revisado el 23/11/2011), y VILLACAÑAS, J. L., «Fichte y el derecho natural: de la constitución social de la individualidad a la categoría de nación», estudio introductorio a FICHTE, J. G., *Fundamento del derecho natural*, pp. 22 y ss. y 43, nota 53 (citado a partir de GAUDIO, M., *op. cit.*, p. 35 n).

⁶ Cfr. SIEP, L., «Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*», en KÖHLER, D. - POGGELER, O. (eds.), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, 1998, pp. 113 y 122; ÍD., «Recognition of individuals and cultures», en COBBEN, P. (ed.), *Institution of Education: Then and Today. The Legacy of German Idealism*, Leiden: Brill, 2010, p. 98; HABERMAS, J., «Labor and Interaction», p. 162; HONNETH, A., *op. cit.*, pp. 12, 16-17.

⁷ Véase WILLIAMS, R., *op. cit.*

sofía, sino que también ofrece un punto de vista diferente desde el cual sea posible una revisión crítica del modo general en que este concepto se entiende en la actualidad.

1. SOBRE EL RECONOCIMIENTO EN GENERAL. ESTRUCTURA DE LA EXPOSICIÓN

En lo que sigue nos proponemos mostrar que la concepción del reconocimiento que Schiller ofrece en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*⁸ (de aquí en adelante *cartas estéticas*) está elaborada a partir de una lógica de la diferencia. Esta lógica no se halla limitada a la exposición del acto mismo de reconocimiento, sino que está aplicada a la totalidad de la obra en cuestión.

Existen dos notas específicas que pertenecen a toda concepción del reconocimiento. La primera es que en este concepto se hallan reunidas subjetividad e intersubjetividad. La segunda es que la subjetividad se constituye en cuanto tal a partir de la intersubjetividad y no viceversa. La determinación del concepto de reconocimiento viene a completar el proceso mediante el cual se construye la subjetividad, puesto que el acto al que hace referencia el concepto de reconocimiento consiste en una acción mediante la cual al constituirse la dimensión intersubjetiva de los individuos, los mismos alcanzan su determinación completa en cuanto subjetividades. Si se abstrae del momento del reconocimiento, no se puede hablar, entonces, de subjetividades en sentido estricto.

De acuerdo con esto, podemos definir 'reconocimiento' como el momento de co-constitución entre subjetividades. El sujeto sólo es tal en la medida en que se encuentra en relación con otros sujetos. Por consiguiente, la subjetividad en su singularidad no es condición de posibilidad de la intersubjetividad, sino precisamente al revés: es la interacción entre individuos la que hace posible que cada individuo sea consciente de su singularidad. La dimensión intersubjetiva del individuo no debe ser vista, por tanto, como una determinación del sujeto posterior, secundaria o accesoria, sin la cual él bien podría existir, sino como uno de sus predicados o determinaciones esenciales.

Por consiguiente, la deducción de la idea del hombre⁹ que Schiller inicia en la carta undécima no culmina, tal como se suele suponer, en la carta decimoquinta, en la que Schiller afirma que el hombre «sólo es completamente hombre cuan-

⁸ SCHILLER, F., «Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen», en SCHILLER, F., *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Alt, P.-A., Meier, A. - Riedel, W. (eds.), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, tomo V, pp. 570-699.

Esta edición de la obra completa de F. Schiller ha sido llevada a cabo a partir del texto establecido por H. Göpfert. En el presente artículo utilizamos la sigla SW para citarla. En números romanos indicamos el tomo; en números arábigos, la página, y luego señalamos el número de la carta en la que se encuentra el pasaje referido.

⁹ Schiller utiliza, en realidad, el término 'concepto racional' (*Vernunftbegriff*), cfr. SW V, 600, carta 10.

do juega»¹⁰ y pronuncia el célebre *dictum*: «el hombre debe solamente *jugar* con la belleza y debe jugar *solamente con la belleza*»¹¹. En efecto, si bien es cierto que este *dictum* indica el final de una argumentación, a saber, la referida al modo en que el antagonismo originario en el hombre entre su impulso racional y su impulso sensible puede ser resuelto de un modo armónico; esta argumentación no agota, empero, las posibilidades implícitas dentro de los conceptos que constituyen, según Schiller, el ser del hombre: persona (*Person*) y estado (*Zustand*)¹². Lo que Schiller ha llevado a cabo hasta aquí es sólo la determinación del momento subjetivo de la realización de esta idea. Queda, por tanto, aún por deducir el momento de la intersubjetividad en la concretización de esta idea, es decir, la determinación del modo en que debería darse la interacción entre seres humanos de modo que la resolución del antagonismo originario en el hombre no sólo ocurra en el interior de cada individuo, sino que también se manifieste en su relacionarse con sus semejantes. Esto mismo es desarrollado en las *cartas estéticas* a partir de la carta decimoquinta y llega a su momento culminante con la introducción del concepto schilleriano de *Estado estético* (*ästhetischer Staat*), cuyo análisis marca el final de este escrito.

Un análisis de la concepción schilleriana de reconocimiento exige, sin embargo, examinar primero algunos de los conceptos fundamentales de las *cartas estéticas*, referidos al momento de la deducción de la subjetividad en su individualidad, así como también exponer en sus momentos esenciales la lógica de la diferencia con la que opera la reflexión en este escrito. De allí que en lo que sigue analicemos primero los conceptos de 'estado estético' (*ästhetischer Zustand*) y 'hombre' (2), y los de libertad e imperativo estéticos (3), y expongamos luego la lógica schilleriana de la diferencia en sus momentos principales (4), para, sólo entonces, ingresar en la concepción schilleriana del reconocimiento propiamente dicha (5). Por último, ofrecemos a modo de conclusión una serie de observaciones críticas acerca de algunos de los conceptos fundamentales del debate contemporáneo sobre el reconocimiento a la luz de los resultados de nuestro análisis (6).

2. EL ESTADO ESTÉTICO Y EL CONCEPTO DE LA INDIVIDUALIDAD HUMANA EN SCHILLER

El célebre *dictum* schilleriano citado anteriormente ilustra un modo de habitar en el mundo en el que el individuo se libera de toda constricción externa para su libertad y tiene, entonces, en sus manos la posibilidad de hacer realidad aquello a lo que está destinado a ser: armonía entre los impulsos racional y sensible¹³. En el ámbito de la experiencia estética que el hombre puede tener de sí mismo y de su mundo el individuo actúa no sólo teniendo a su disposición todas sus facul-

¹⁰ SW V, 618-c. 15.

¹¹ SW V, 617 y s.-c. 15.

¹² Cfr. SW V, 601-c. 11.

¹³ Cfr. SW V, 637-c. 22.

tades teóricas y prácticas, sino además articulándolas armónicamente, impidiendo de este modo toda subordinación de las unas bajo el mandato de las otras. Se da así el libre juego de las facultades postulado por Kant en su tercera crítica¹⁴. Es, en efecto, en este sentido en el que debe entenderse básicamente el concepto de 'juego' (*Spiel*) en las *cartas estéticas*. La exhortación schilleriana a jugar *exclusivamente con la belleza y a solamente jugar* con ella expresa un modo de ser-en-el-mundo, en el cual el individuo, según Schiller, hace realidad en sí mismo la idea de humanidad. Este modo de existir al que todo individuo está llamado, recibe en las *cartas estéticas* el nombre de «estado estético» (*ästhetischer Zustand*)¹⁵, o «estado de ánimo estético» (*ästhetische Gemütsstimmung* o *ästhetische Stimmung des Gemüts*)¹⁶.

Llamará la atención al lector el hecho de que entre las constricciones externas para la libertad del hombre —entendido como *complejo de razón y sensibilidad*, en el que ambas poseen los mismo derechos, pero pretensiones opuestas¹⁷— Schiller no sólo menciona las fuerzas naturales, sino también las exigencias de la razón en lo que concierne al obrar moral en el mundo. En efecto, para Schiller «la voluntad del hombre se halla completamente libre entre deber e inclinación»¹⁸. Este modo de entender el hombre constituye el sujeto de las *cartas estéticas*. El sujeto que Schiller está pensando aquí no es entonces ni una *res cogitans* a la que se le ha añadido accidentalmente un cuerpo (Descartes), ni un ser individual suprasensible y libre a quien el cuerpo se le aparece como el material o la herramienta para hacer realidad en el mundo aquello que la razón ordena categóricamente (Kant, Fichte), ni uno de los momentos negativos de lo Absoluto en su devenir histórico (Hegel). El sujeto schilleriano, sin embargo, tampoco es una fuerza meramente física en la cual la razón no es más que el epifenómeno del conflicto incesante entre impulsos inconscientes, tal como sostendría una explicación materialista de la realidad.

Para Schiller el hombre no consiste en una dualidad (razón-sensibilidad) pensada a partir del primado de la unidad sobre la dualidad, cuya dinámica establezca, por consiguiente, una jerarquía según la cual uno de los componentes de esta dualidad esté llamado a prevalecer sobre el otro. El hombre para Schiller no es ni un ser racional con un cuerpo, ni un cuerpo con razón y entendimiento, sino sencillamente una dualidad en la que ninguno de sus elementos está destinado a prevalecer sobre el otro, es decir: una dualidad que no puede ser reducida a una unidad superadora sea que se la entienda en cuanto fundamento, real (causa) o ideal (fin), o en cuanto origen de la dualidad. Es en este sentido en el que debe comprenderse la aclaración de Schiller de que razón

¹⁴ Cfr. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft (Crítica del Juicio)*, Introducción, ap. IX, en *Kants Werke. Akademie Textausgabe* (de aquí en adelante citada como AA), Berlín: De Gruyter, 1968. Reproducción fotomecánica de la edición de la obra completa de Kant iniciada en 1902 por la *Academia Prusiana de las Ciencias*, tomo V, pp. 195-197, en esp. p. 197.

¹⁵ SW V, 633-c. 22.

¹⁶ SW V, 642 y 655 resp.

¹⁷ Cfr. SW V, 601-2, c. 11; 604-6, c. 12; y 607 n.-c. 13.

¹⁸ SW V, 576-c. 4; cfr. también pp. 613-c. 14; 618-c. 15, y 644 n.-c. 23.

(persona) y sensibilidad (estado) son, en el caso del hombre, «eternamente dos» (*ewig zwei*)¹⁹.

En las *cartas estéticas* Schiller pone en tela de juicio la concepción del ser humano que caracteriza a la filosofía de su época, en la cual se privilegia la razón sobre lo sensible en el hombre. Tanto en la filosofía kantiana como en la fichteana, por ejemplo, el ser racional está llamado a dominar la naturaleza manifestada tanto en su interior (impulsos) como en su entorno (el mundo sensible). En ambos casos el sujeto por antonomasia es el sujeto moral entendido como *noúmeno*. En efecto, es a este sujeto, y no al hombre, considerado desde un punto de vista empírico, es decir, en cuanto *fenómeno*, a quien está dirigida la ley suprema de la razón: el imperativo categórico²⁰.

El sujeto de las *cartas estéticas* es, por el contrario, el hombre entendido exclusivamente como fenómeno, como mera apariencia²¹. A partir de esta diferencia entre la concepción del hombre propuesta por Schiller y aquella propuesta por la filosofía reinante en su época, las *cartas estéticas* trazan nuevas diferencias entre las cuales se hallan aquella que Schiller establece entre libertad moral y libertad estética y aquella otra que se da entre imperativo categórico moral e imperativo categórico estético. Ambas distinciones son de capital importancia para poder comprender lo original e innovador de la concepción schilleriana del reconocimiento.

3. LIBERTAD E IMPERATIVO CATEGÓRICO ESTÉTICOS

Schiller define en distintos pasajes de sus *cartas estéticas* la educación estética como una educación para la libertad a través de la libertad. Por otra parte, define el principio fundamental de la interacción entre individuos como la acción de «dar libertad por medio de la libertad»²². Estas afirmaciones, junto con aquella otra de que «es la belleza, a través de lo que peregrinamos hacia la

¹⁹ SW V, 601-c. 11.

²⁰ Cfr., en el caso de Kant: KU (*Crítica del Juicio*), § 86, AA V, 443, y KpV (*Crítica de la razón práctica*), § 7, segunda observación, AA V, 32-33; en el caso de FICHTE, *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, § 18, I en: GA I/5, 198.

²¹ Cfr. SW V, 634 n.-c. 20. Schiller era consciente de que su concepción del hombre lo alejaba de la de Kant y los kantianos, dado que acentuaba el costado fenoménico de la existencia humana. Esto se ve reflejado en una de sus cartas a su amigo Ch. G. Körner (1756-1831) en la que Schiller explica precisamente una de las afirmaciones en sus *cartas estéticas* referidas a su concepción estética del hombre: «Que el hombre tenga que devenir primero [en el tiempo] [para sólo entonces poder ser tal], no es una refutación pues el hombre no es meramente persona sin más, sino persona que se encuentra en un determinado estado» (SW V, 602-c. 11). Con referencia a esta proposición escribe Schiller a Körner: «Pues cuando digo: “el hombre es solamente en la medida en que cambia”, entonces ni el más rigorista de los kantianos puede tener algo en contra, puesto que el hombre, por cierto, ya no es más un noúmeno» (Carta a Körner, 19 de enero de 1795, en *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1943 y ss., tomo 27, p. 123, cursiva original).

²² SW V, 667-c. 27.

libertad»²³, no deben confundirnos y llevarnos a suponer que Schiller está pensando la experiencia estética como un estadio intermedio que debe ser superado y suprimido en la libertad moral, tal como sostienen las filosofías de Kant y de Fichte²⁴. Schiller mismo se encarga en sus *cartas estéticas* de aclarar, por cierto, en qué sentido está utilizando el término 'libertad':

«Para prevenir [al lector] de toda interpretación errónea, hago notar que en todos los casos en que aquí se habla de libertad, no está mentada aquella que se le adjudica necesariamente al hombre considerado como inteligencia y que ni se le puede dar ni quitar, sino aquella que se funda en la naturaleza mixta del hombre»²⁵.

La libertad del hombre, considerado desde una perspectiva estética, es para Schiller distinta de la libertad que el hombre posee, cuando es considerado desde el punto de vista moral. Mientras que la segunda se fundamenta en la supremacía de la razón sobre la sensibilidad —dicho con otras palabras: de la autonomía sobre la heteronomía en la deliberación moral—; la primera, que aquí llamaremos 'libertad estética', está pensada desde el horizonte de la dualidad indisoluble entre razón y sensibilidad, esto es, a partir del reconocimiento de la diferencia absoluta entre ambas, lo cual exige que ninguna de las dos sea subordinada a la otra.

Esta exigencia no coincide, ciertamente, con aquello que, según la filosofía trascendental de Kant y Fichte, la razón dicta y ordena sin condición alguna: el imperativo categórico, el cual, por cierto, posee un carácter exclusivamente práctico. Ahora bien, Schiller no desconoce la validez de este mandato de la razón²⁶. Así como tampoco desconoce la validez y necesidad de los principios de la naturaleza²⁷. Su concepción estética del actuar humano y de aquello a lo que el individuo debe aspirar como a su destinación, sin embargo, no se halla ni bajo el gobierno del imperativo categórico (ámbito práctico) ni bajo el imperio de las leyes de la naturaleza (ámbito teórico), sino bajo la dirección de lo que, en alusión a una carta de Schiller a Körner²⁸, llamamos el *imperativo categórico estético* o *imperativo de la belleza*. El mismo se encuentra formulado en las *cartas estéticas* del siguiente modo: «Tan pronto como ella [sc. la razón] dictamina que debe existir humanidad, ha establecido justamente por esto la ley que dice: debe haber belleza [en el mundo]»²⁹.

²³ SW V, 573-c. 2.

²⁴ Véase a modo de ejemplo: KANT, I., KU (*Crítica del Juicio*), § 60 («Anexo: De la doctrina del método del gusto»), en: AA V, 354-356, y FICHTE, J. G., *System der Sittenlehre*, § 31 («Sobre los deberes del artista»), en: GA I/5, 307-309.

²⁵ SW V, 631 n.-c. 19.

²⁶ Cfr. SW V, 644 n.-c. 23.

²⁷ Cfr. SW V, 667-c. 27.

²⁸ «Lo bello no es un concepto empírico, sino más bien un imperativo [ein Imperativ]. Es ciertamente objetivo, pero sólo en cuanto tarea necesaria para la naturaleza racional sensible [die sinnlichvernünftige Natur]». Carta a Körner, 25 de octubre de 1785. *Schillers Werke. Nationalausgabe*, tomo 27, p. 71.

²⁹ SW V, 615-c. 15.

A diferencia del imperativo categórico práctico mediante el cual la razón exige subordinar la materia de cada máxima del obrar a la forma universal del obrar ético incondicional, en el caso del imperativo estético la razón no exige unidad sino dualidad. Lo que ella exige es que haya belleza, es decir, que ni la materia sea privilegiada en detrimento de la forma, ni que la forma lo sea en detrimento de la materia. La razón exige, por lo tanto, que la dualidad asentada en la diferencia entre razón y sensibilidad sea respetada. Esta exigencia se apoya en el supuesto de que el hombre sólo habita en el mundo de acuerdo con su destinación, cuando esta coexistencia se hace realidad en él. De allí que Schiller afirme que la belleza es la «consumación [*Konsummation*] de su [sc. del hombre] humanidad»³⁰.

Desde el punto de vista de una investigación que intenta demostrar que la belleza es inherente a la destinación del hombre³¹, Schiller desarrolla concepciones alternativas acerca del individuo y del imperativo que debe guiar el modo de actuar y habitar del hombre en el mundo. Ambas alternativas no son entendidas por Schiller como superadoras de otras concepciones del hombre y de su destino, sino que surgen a partir del desplazamiento de la cuestión al ámbito de lo estético. Es el cambio del punto de vista lo que permite el desarrollo de nuevas alternativas. Schiller no ofrece, entonces, estos conceptos alternativos como respuesta a la pregunta por la destinación *moral* del hombre, sino como respuesta a la cuestión de la felicidad del hombre³².

Schiller no brinda, en efecto, una solución a los problemas socio-políticos descritos al inicio de las *cartas estéticas*³³, los cuales están relacionados históricamente con los sucesos inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa y, conceptualmente, con el antagonismo entre las pretensiones de dominio absoluto de la razón y de la sensibilidad; sino que a partir del reconocimiento de la imposibilidad de una solución (es decir, a partir del reconocimiento de la irreductibilidad de la dualidad razón-sensibilidad), postula la posibilidad de un modo de habitar en el mundo en el que este antagonismo es resuelto, si bien sólo *aparentemente*. El lugar en el cual esta propuesta puede ser pensada como posible, esto es, el ámbito de lo estético, es el de la diferencia entre razón y sensibilidad. Allí se ubica la reflexión schilleriana en las *cartas estéticas*.

Esta obra constituye, pues, el intento de pensar el hombre desde la diferencia entre razón y sensibilidad. Este lugar exige para su conservación el reconocimiento de la existencia de los opuestos (razón y sensibilidad) y la postulación de la imposibilidad o inconveniencia de una reducción de ambos a uno de los dos o a un tercer momento superador en cuanto origen o fundamento. El rechazo, entonces, al primado de la unidad sobre la dualidad es constitutivo de toda la reflexión en las *cartas estéticas*. Este rechazo, como mostraremos en lo que

³⁰ *Ibidem*.

³¹ O, dicho con palabras del mismo Schiller, que la belleza es «condición necesaria de la humanidad» (SW V, 600-c. 10).

³² Cfr. SW V, 641 y 644-c. 23, y 659-660, c. 26.

³³ Cfr. SW V, 571-3, c. 2; 580-1, c. 5, y 583-8, c. 6.

sigue, está muy lejos de ser una decisión arbitraria. El mismo responde al esfuerzo que hace el pensamiento por captar el objeto en su propia naturaleza. Es esta primera acción con la cual una lógica de la diferencia comienza a desarrollarse.

4. LÓGICA DE LA DIFERENCIA

Si bien es cierto que ya en el escrito *Sobre la gracia y la dignidad (Über Anmut und Würde, 1793)*, más específicamente en la distinción que Schiller establece en el mismo entre respeto (*Achtung*), inclinación (*Neigung*) y amor (*Liebe*)³⁴, puede advertirse que una lógica de la diferencia está operando, es en las *cartas estéticas* donde alcanza un nivel de sistematización y complejidad que nos permite hablar de una *lógica* en sentido estricto y ya no de una mera estrategia circunstancial.

La lógica schilleriana de la diferencia consiste básicamente en el reconocimiento de la imposibilidad de la solución de un conflicto determinado —el cual remite en todos los casos a la oposición antinómica entre razón y naturaleza y entre libertad y necesidad— y en la creación de un espacio entre los opuestos desde el cual la oposición es pensada nuevamente y resuelta a través de una síntesis. A diferencia de las dialécticas fichteana y hegeliana, la síntesis schilleriana no subsume los opuestos originarios ni neutraliza sus efectos, sino que constituye un elemento nuevo que se sitúa *entre* los opuestos y no *sobre* los mismos. La síntesis, por tanto, en vez de neutralizar la diferencia constitutiva de la oposición, no sólo la afirma, sino que coloca en ese lugar un nuevo elemento elevando así la cantidad de miembros en la relación de oposición de dos a tres. El tercer elemento, entonces, no sintetiza en sí los restantes, sino que agrega una nueva diferencia: la que se da en la relación del mismo con cada uno de los opuestos. A modo de ejemplo observemos el modo en el que el impulso lúdico (*Spieltrieb*) es introducido en las *cartas estéticas* como mediador en el conflicto entre los impulsos formal (razón-persona) y material (sensibilidad-estado).

En la carta duodécima Schiller describe estos dos impulsos de modo tal que se haga comprensible que la realización total del concepto de uno de los impulsos implica siempre la anulación del otro³⁵. Los impulsos formal y material son impulsos fundamentales en el hombre, dado que ellos solos «agotan», según Schiller, «el concepto de humanidad». De allí que «un tercer *impulso fundamental* [*Grundtrieb*], que pudiese mediar entre ambos es absolutamente un concepto inconcebible»³⁶. La oposición entre ambos impulsos cobra entonces la forma de una antinomia o, dicho con palabras del mismo Schiller, «oposición radical» (*radikale Entgegensetzung*)³⁷. El tercer impulso, el impulso lúdico, si

³⁴ Cfr. SW V, 483.

³⁵ Cfr. SW V, 605-c. 12.

³⁶ SW V, 606-7, c. 13.

³⁷ SW V, 607-c. 13.

bien está destinado a mediar entre los impulsos fundamentales, no es ni originario ni fundamento de la oposición. Por el contrario, la relación antinómica entre los otros dos impulsos es lo que fundamenta o justifica la introducción de este tercer impulso. El mismo no sintetiza, por tanto, los opuestos originarios; puesto que de hacerlo, dejaría de existir. Más bien tiende a la experiencia de una realidad en la que, a diferencia de lo que sucede en la vida cotidiana del hombre, no haya conflicto entre materia y forma. Por otro lado, la realidad del antagonismo entre los impulsos formal y material no es transformada, sino que su campo de aplicación es delimitado a partir del desarrollo de una nueva realidad, paralela a la del antagonismo, en la que el hombre se experimenta a sí mismo *como si* estuviera en armonía consigo mismo³⁸. Este estado de ánimo es llamado por Schiller *estado estético*.

Si no se tiene en cuenta la particularidad de la lógica schilleriana, es casi imposible no caer en el lugar común de criticar la falta de consecuencia lógica o las contradicciones en las que cae *una y otra vez* la reflexión schilleriana en las *cartas estéticas*³⁹. El hecho de que esta aparente inconsecuencia metodológica ocurra *una y otra vez* en la exposición debería llevar a suponer que Schiller es consciente de lo que está haciendo. Esto mismo ha sido sostenido por E. M. Wilkinson, quien junto con L. A. Willoughby tradujeron al inglés las *cartas estéticas* y escribieron una de las mejores introducciones a esta obra⁴⁰:

«Si la terminología es inexacta, entonces no se trata de una inexactitud arbitraria, si es inconsecuente, entonces no es una inconsecuencia accidental; si el curso de sus pensamientos son ilógicos, entonces ellos están muy lejos de ser absurdos; si la forma de su obra confunde, entonces lo hace de un modo sumamente genial hasta en la confusión más pequeña. En una palabra: la obra está dominada y llevada a cabo por una intención bien definida como también definible, que ha imprimido su estampa inconfundible en cada detalle del lenguaje como en la estructura toda»⁴¹.

Wilkinson sostiene que hay una intención bien definida. La misma, según nuestro parecer, está relacionada con la decisión del rechazo a la primacía de la unidad sobre la dualidad. Este rechazo, como hemos indicado, tiene que ver

³⁸ SW V, 612-c. 14.

³⁹ Entre las críticas más comunes a las *cartas estéticas*, en lo que concierne a su solidez argumentativa, podemos mencionar las siguientes: que las mismas no son sistemáticas o que poseen un carácter fragmentario (KOOPMANN, H., *Friedrich Schiller*, Stuttgart: Metzler, 1966, t. II, p. 10); que representan «una larga marcha a través de equivocaciones y antinomias» (SZONDI, P., *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, p. 385); y, por último, que su lógica no es clara o que Schiller procede con cierta inseguridad en el desarrollo de la deducción (POTT, H.-G., *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift «Über die ästhetischen Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen»*, München: Fink, 1980, p. 32).

⁴⁰ SCHILLER, F., *On the Aesthetic Education of Man In a Series of Letters*, edición bilingüe, traducción, introducción, comentarios y glosario de términos a cargo de E. M. Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford: Oxford University Press, 1982.

⁴¹ WILKINSON, E., «Zur Sprache und Struktur der Ästhetischen Briefe. Betrachtung beim Anschluß einer mühevoll gefertigten Übersetzung ins Englische», en *Akzente*, 6 (1959), p. 399.

con la convicción de que el pensamiento debe dejarse guiar por la naturaleza del objeto y no viceversa. En las *cartas estéticas* encontramos dos momentos en los que este procedimiento es expuesto claramente: el comienzo de la primera y el de la undécima carta, los cuales corresponden con los inicios de lo que originalmente fueron la primera y segunda entrega de las *cartas estéticas*⁴².

En la primera de sus *cartas estéticas* Schiller describe, luego de anunciar el tema de las mismas, a saber, «lo bello y el arte»⁴³, en qué consiste la dinámica de la reflexión en estas investigaciones: se trata de un estar suspendido y oscilar entre sentimientos y principios prácticos de la razón. Este modo de pensar es, según Schiller, el único que puede garantizar que el objeto de la investigación pueda ser tematizado sin desvirtuar su naturaleza.

Esta determinación del pensar, consistente en un oscilar entre opuestos, se presenta como necesaria, una vez que Schiller ha demostrado que tanto para la filosofía de su época como para el pensar cotidiano es imposible que la dimensión estética de la realidad se presente como objeto de estudio. Schiller sostiene que mientras la filosofía sólo puede hacer de la experiencia estética su objeto a costa de quitarle su temporalidad constitutiva y de reducirla a un esquema conceptual⁴⁴, el pensamiento cotidiano sólo tiene oídos para aquello que presta alguna utilidad inmediata a la sociedad⁴⁵. En ninguno de los dos casos se vuelve posible una reflexión acerca de lo estético de la existencia humana en cuanto tal. En consecuencia, es necesario desarrollar un modo distinto de tematizar el objeto en cuestión.

Este modo distinto no es una síntesis de ambos pensamientos, sino un modo de reflexionar a partir de la diferencia entre un pensar regido por la razón y un pensar regido por la sensibilidad. La tercera vía no anula las otras dos, sino que limita el campo de aplicación y validez de cada una y deja libre un tercer ámbito en el que sea posible este oscilar entre principios de la razón y principios de la sensibilidad. El resultado es entonces una triple diferenciación entre modos de pensar la realidad: i) filosofía (en el sentido de un pensar racionalista dogmático); ii) pensar de la cotidianidad, y iii) pensar estético. A esta triple diferenciación corresponden tres formas en las que la realidad puede presentarse al pensamiento: i) como conceptos abstractos; ii) realidades concretas y verificables, o iii) apariencias, respectivamente.

Ahora bien, este tercer modo de pensar construye a lo largo de la reflexión en las *cartas estéticas* distintas oposiciones al avanzar sobre la realidad atendiendo, primero, al costado racional (o ideal) de la misma y, luego, a su costado empírico (o real). En cada caso este modo de pensar no permite que la dua-

⁴² Las *cartas estéticas* fueron publicadas originalmente en tres partes, cada una de las cuales apareció en un número distinto de la revista *Die Horen*, editada por Schiller (Göttingen: Cotta, 1795-1797). La primera parte (cartas 1-10) apareció en el número 1 del tomo I (1795, pp. 7-48), la segunda (cartas 11-16), en el número 2 (1795, pp. 51-94), y la tercera parte (cartas 17-27), en el número 6 del mismo tomo (1795, pp. 45-124).

⁴³ SW V, 570-c. 1.

⁴⁴ SW V, 571-c. 1.

⁴⁵ SW V, 572-c. 2.

lidad de la oposición desaparezca en la forma de una unidad superadora, sino que ofrece, ante el antagonismo respectivo, un tercer elemento donde ese antagonismo debe resolverse, dejando, empero, el conflicto original sin resolver. Así, por ejemplo, ante el problema de la disolución de la sociedad en las formas de alienación en las que el individuo puede caer (lo que Schiller llama el bárbaro y el salvaje)⁴⁶, la lógica de la diferencia schilleriana crea un espacio dentro del presente para el recuerdo del ideal de la civilización griega⁴⁷. Esta idealización del pasado no soluciona el conflicto en cuestión, sino que crea una diferencia entre pasado y presente que pone en tela de juicio la idea de progreso de la humanidad, a la vez que abre la posibilidad de un futuro mediante la postulación de una praxis liberadora del individuo⁴⁸. La lógica de la diferencia, entonces, contribuye a hacer patente el conflicto y, a su vez, a profundizarlo por medio de la introducción de nuevas diferencias.

Hemos dicho que la decisión de hacer prevalecer la dualidad ante la unidad viene exigida por la naturaleza del objeto. Este momento fundador de la lógica schilleriana de la diferencia se halla expuesto con mayor claridad al inicio de la carta undécima, correspondiente con el comienzo de la deducción de las ideas de belleza y de humanidad. Esta carta comienza del siguiente modo:

«Cuando la abstracción se eleva tan alto como puede, llega entonces a dos conceptos últimos en los cuales tiene que detenerse y confesar sus límites. Ella distingue en el hombre algo que permanece y algo que cambia incesantemente. Lo que permanece lo llama la *persona* del hombre, lo cambiante, su *estado*»⁴⁹.

Schiller sostiene aquí que la abstracción *no puede* superar la dualidad compuesta por *persona* y *estado*. Al mismo tiempo sostiene que la reflexión *tiene que* detenerse y *reconocer* sus límites. Schiller apela, entonces, a que la reflexión siga un camino determinado, el cual no es en sí necesario. Por consiguiente, se está dando a entender aquí, si bien de modo implícito, que la reflexión *puede* superar los límites de la dualidad y postular una unidad como fundamento de la oposición *persona-estado*. De allí que Schiller se vea aquí obligado a explicar por qué la reflexión *no tiene que* hacer esto y por qué ella debe *reconocer* sus límites, es decir, aceptar que no debe ir más allá de los mismos. El argumento consiste en lo siguiente: si bien la unidad de persona y estado puede ser pensada, ella es algo que carece absolutamente de sentido para una investigación sobre la dimensión estética del hombre.

En efecto, Schiller sostiene, a continuación del pasaje citado, que esta dualidad puede ser pensada como uno y lo mismo en el caso del *ser necesario*, al que también llama «sujeto absoluto» y «divinidad»⁵⁰. Sólo en él «persisten con su personalidad también todas sus determinaciones, porque ellas fluyen desde

⁴⁶ Cfr. SW V, 579-c. 4.

⁴⁷ Cfr. SW V, 581-588-c. 6.

⁴⁸ Cfr. SW V, 588-c. 6.

⁴⁹ SW V, 601-c. 11.

⁵⁰ *Ibidem*.

su personalidad. Todo lo que la divinidad es, lo es *porque* ella es»⁵¹. Atiéndase al hecho de que Schiller aquí coloca en cursivas las palabras «con», «desde» y «porque». El énfasis puesto en estas palabras, creemos, indica que las mismas poseen una acepción especial. En efecto, si se atiende a la naturaleza que el sujeto en cuestión, el ser necesario, debería poseer, se verá que estas palabras refieren a relaciones o implicaciones que las mismas en su uso cotidiano no poseen. El término «con» está utilizado fuera de su oposición con la preposición «sin», puesto que de otro modo la relación mentada con la palabra «con» sería accidental, lo cual contradice la necesidad absoluta implícita en la idea de un ser necesario. Lo mismo sucede con la preposición «desde», la cual no tiene como opuesto un «hacia» que se distinga del mismo, puesto que el ser necesario debe ser pensado como siéndolo todo. El «porque», por último, tampoco cumple función alguna, pues no introduce un argumento, sino que delata una tautología. En todos los casos las palabras usadas carecen de significado, pues no hay punto de comparación o limitación que defina estos términos. La unidad de persona y estado en la idea de un ser necesario consiste, entonces, en una abstracción que ha perdido toda ligazón con algo que pueda llegar a ser parte de una experiencia, sea ideal o real. La frase no posee, por ende, correlato ni en la percepción ni en la imaginación. De allí que la reflexión deba detenerse en la dualidad antes de caer en un lugar donde ya nada puede ser pensado.

El otro punto que vale destacar aquí es que si se quiere deducir que la belleza es condición de posibilidad de la humanidad, se debe poder permanecer en la dualidad persona-estado, de modo que se pueda justificar que el hombre está destinado a conservar y a promover una armonía entre los dos elementos fundamentales de su ser. Si la reflexión no se detiene en la dualidad, puede llegar, como hemos visto, a la idea de un Yo absoluto (de un sujeto absoluto), como sucede en la filosofía de Fichte. Una vez que se acepta el mismo como sujeto, la postulación de la belleza como consumación de la humanidad pierde sentido, pues se ha reconocido una instancia superior, en la que, por cierto, el hombre no es más que algo accidental y la belleza, un paso intermedio *hacia la verdad*⁵². Precisamente lo opuesto a lo que Schiller desea proponer con su idea de educación estética, a saber, que el hombre aprenda a habitar en el mundo como hombre y no como una razón a la que se le ha añadido un cuerpo. De allí la exhortación schilleriana al final de la carta vigesimotercera: «él [sc. el hombre] tiene que aprender a desear *de un modo noble*, para que no necesite *querer de un modo sublime*»⁵³.

* * *

Cuando hablamos de lógica de la diferencia nos referimos, entonces, al procedimiento conceptual de Schiller consistente en: i) establecer un conflicto (el

⁵¹ *Ibídem.*

⁵² Véase FICHTE, J. G., «Sobre la vivificación y elevación del interés puro por la verdad», trad. de E. Acosta, en: *Boletín de estética*, 4 (marzo 2008). Publicación electrónica: <http://www.boletindestetica.com.ar/boletines/Boletin.Estetica.4.pdf> (revisado el 29/11/2011).

⁵³ SW V, 645-c. 23.

cual la mayoría de las veces alcanza la forma de la antinomia) entre dos elementos a partir de un elemento en común (sea el objeto de investigación, sea un problema); ii) mostrar la imposibilidad de una síntesis entre los mismos; iii) crear un espacio o identificar el espacio entre los dos opuestos: la diferencia; iv) desde la misma volver a definir los opuestos suspendiendo la validez absoluta de cada uno dentro de su esfera; v) resolver el asunto dentro del espacio recientemente creado; y, por último, vi) articular este espacio con los opuestos originales mediante una limitación de los campos de aplicación y validez de cada elemento.

Una vez expuesta en sus momentos fundamentales la lógica schilleriana de la diferencia, veamos cómo opera esta lógica y en qué sentido es productiva, para una concepción del reconocimiento.

5. SCHILLER Y EL RECONOCIMIENTO *ESTÉTICO* DEL OTRO EN SU OTREDAD

En el apartado primero nos referimos al hecho de que la constitución de la subjetividad sólo se completa con la determinación de la intersubjetividad. En el caso de Schiller esta dinámica se advierte en el hecho de que en las *cartas estéticas* el momento de la intersubjetividad (los hombres en el Estado estético) aparece como el momento último del despliegue del concepto mismo del sujeto en su individualidad (el hombre en estado estético). Analizaremos en lo que sigue los distintos momentos de este despliegue con el fin de reconstruir la concepción schilleriana del reconocimiento.

Que para Schiller mismo esta ligazón entre subjetividad e intersubjetividad es necesaria, se muestra en el hecho de que él introduce la primera descripción del comportamiento intersubjetivo del sujeto en las *cartas estéticas* como ejemplo para ilustrar el significado de lo estético en el concepto mismo de estado estético. Schiller enumera en la carta vigésima cuatro tipos de cualidades bajo las cuales algo distinto de nosotros mismos puede llegar a presentársenos en la experiencia: i) cualidad física; ii) cualidad lógica; iii) cualidad moral, y iv) cualidad estética⁵⁴. Suponiendo que en cada caso lo otro sea un individuo, cada cualidad implica, según Schiller, un modo distinto de relación con nuestros semejantes:

- i) *relación sensible*, en la cual experimentamos a nuestros semejantes exclusivamente en su cualidad física, esto es, exclusivamente por medio de lo sensible en nosotros, es decir, cuando el contacto con otra subjetividad se circunscribe a la obtención de placer;
- ii) *relación lógica*, cuando sólo reconocemos en nuestros semejantes aquello que va dirigido a nuestro entendimiento, Schiller ofrece aquí como ejemplo la situación en la que alguien con sus comentarios nos invita a pensar algo;

⁵⁴ SW V, 634 n.-c. 20. Esta cuádruple distinción del relacionarse entre individuos ya ha sido utilizada por Schiller en sus *Cartas sobre la Belleza (Kallias-Briefe)*, cfr. SW V, 405-407.

- iii) *relación moral*, cuando el modo en que el otro se nos presenta está determinado a partir de nuestra voluntad, de sus máximas para el obrar y del imperativo categórico, y
- iv) *relación estética*, cuando experimentamos al otro dejando en suspenso la validez de nuestros juicios particulares (empíricos y teóricos) y del imperativo categórico, dejando que sólo nos llegue de él su mera apariencia.

En cada caso el criterio para juzgar al otro es distinto: i) agradable/desagradable; ii) verdadero/falso; iii) bueno/malo; iv) bello/feo. Lo *estético* del estado estético corresponde con el último modo de relación. La explicación ofrecida por Schiller, entonces, da a entender que el estado estético sólo se comprende cuando se analiza su dimensión intersubjetiva. En efecto, el estado estético mienta un estado de ánimo particular del sujeto, el cual, sin embargo, implica necesariamente, un modo de relacionarse del sujeto con su exterior. Este estado consiste principalmente en un modo de experimentar el mundo y a nuestros semejantes y, en consecuencia, de darles significado.

Al finalizar la deducción del estado estético, en la carta vigesimotercera, Schiller describe esta manera de interpretar el mundo y a nuestros semejantes. Este modo de habitar en el mundo, sostiene Schiller, es la nota distintiva del sujeto (el hombre en estado estético), el cual es llamado aquí por Schiller el «alma noble» (*edle Seele*)⁵⁵. El modo de habitar en el mundo del *alma noble* consiste, según Schiller, en «tratar con la realidad común de una manera estéticamente libre e ingeniosa»⁵⁶. Lo que distingue, según Schiller, al hombre en cuanto *alma noble* del hombre en su inmediatez es el hecho de que no le basta con ser él mismo libre, sino que se tiene que relacionar con su exterior *como si* todo lo que lo circunda fuera libre. El 'como si' indica que este modo de reconocimiento no ocurre dentro de un marco moral, es decir, el criterio para reconocer seres libres en el mundo no consiste en el hecho de si los mismos actúan de acuerdo con la ley moral, sino sólo si dan la apariencia de ser libres en lo que hacen. La validez de la ley moral, como hemos indicado, está puesta en suspenso aquí. La libertad de la que aquí se habla coincide con la que hemos llamado anteriormente libertad estética (3). Su expresión en la realidad es, según Schiller, la belleza⁵⁷. El concepto schilleriano de reconocimiento refiere, entonces, a un aprender a apreciar el modo armónico (bello) en el que el otro se nos presenta. De allí que este reconocimiento pueda ser llamado con justo derecho *reconocimiento estético*.

En este interactuar estético la validez de la ley moral, hemos dicho, está suspendida. Según Schiller, esto posibilita que el individuo se sienta llevado a ejecutar acciones a favor de otros, las cuales no son un deber y, en este sentido, no pueden serle exigidas desde un punto de vista exclusivamente moral. Se da

⁵⁵ SW V, 644 n.-c. 23.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*.

aquí lo que Schiller llama «una superación [*Übertreffen*] estética del deber»⁵⁸. Es decir, no se actúa de un modo superador dentro del campo de lo moral, sino, de acuerdo con la lógica de la diferencia, de un modo que dentro del ámbito de lo estético, y sólo dentro del mismo, significa una superación con respecto al actuar de acuerdo con el deber moral. Se trata a la individualidad humana en su totalidad de un modo espiritual, sin llegar por esto a establecer una interacción entre individuos entendidos como seres racionales con cuerpos. En este último caso, el lazo afectivo cobra la forma del respeto moral (*Achtung*). En el reconocimiento estético este lazo corresponde con lo que Schiller llama *amor*. El otro despierta, como en el ejemplo que da Schiller de la experiencia estética frente a una escultura⁵⁹, en nosotros la tendencia a abrimos a lo inconcebible de la singularidad de la existencia individual. Lo que se ama, entonces, es la singularidad del otro en cuanto tal, su carácter único e irrepetible. Esta apertura a lo otro exige del individuo, según Schiller, dejar todas sus facultades libradas a sí mismas, de modo que se de el juego entre las mismas que posibilita la experiencia estética. Se trata entonces de un rescate de la sensibilidad y de la finitud humana, de la experiencia de la libertad del hombre dentro del horizonte del tiempo.

Esta interacción estéticamente libre entre individuos alcanza su forma definitiva en el concepto de Estado estético. El mismo no consiste en una superación del Estado real, sea regido por leyes de la naturaleza o de la razón práctica. El Estado estético no es, tampoco, una institución en el sentido en que los otros dos modos de Estado lo son. Siguiendo la lógica de la diferencia, este Estado no significa una síntesis entre las formas de Estado natural y racional, sino un espacio intermedio, ubicado en la diferencia misma entre el reino de la razón y el de la fuerzas naturales:

«En el medio entre el reino temible de las fuerzas y el reino sagrado de las leyes el impulso formador estético trabaja inadvertidamente en la edificación de un tercer reino jubiloso del juego y de la apariencia, donde él [sc. el impulso] le quita al hombre las cadenas de toda relación y lo desvincula de todo lo que signifique coerción tanto en lo físico como en lo moral»⁶⁰.

El ámbito del Estado estético se extiende, de un lado, hasta el límite a partir del cual «la razón reina con necesidad incondicional y desaparece toda materia», del otro, hasta el límite a partir del cual «el impulso natural manda con necesidad ciega y la forma aún no se ha iniciado»⁶¹. En este espacio intermedio entre razón y sensibilidad se establece un modo de interacción entre individuos en el que nadie posee mayores privilegios y en el que «se cumple el ideal de la igualdad»⁶², si bien todo esto sucede en el modo de la apariencia, es decir, en el modo del *como si*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. SW V, 618-c. 15.

⁶⁰ SW V, 667-c. 27.

⁶¹ SW V, 668-c. 27.

⁶² SW V, 669-c. 27.

Pero, lejos de ser una fantasía el Estado estético viene a representar una realidad que Schiller conocía muy bien: la de las sociedades literarias, salones y cafés de la época. Allí se daba el encuentro entre individuos en un espacio donde diferencias sociales y económicas, religiosas y políticas, eran dejadas de lado. El Estado estético ilustra, así, el establecimiento de relaciones sociales desarrolladas fuera del alcance del poder estatal real: aquello que a partir de los trabajos de Habermas llamamos la esfera pública (*Öffentlichkeit*)⁶³.

El Estado estético, entonces, no es una *cosa*, sino un modo de relación, de reconocimiento, entre individuos, «donde los modales no son guiados por la imitación, carente de espíritu, de costumbres extrañas, sino por la propia naturaleza bella [de cada uno]; donde el hombre se conduce en las relaciones más complicadas con sencillez audaz e inocencia tranquila; y ni se ve obligado a soportar libertades extrañas para afirmar la propia, ni tiene que abandonar su dignidad para mostrar su gracia»⁶⁴.

* * *

La teoría schilleriana del reconocimiento tematiza no sólo la posibilidad de reconocer al otro en su diferencia, esto es, en su singularidad, sino que también enfatiza los resultados positivos que este modo de interactuar puede brindar para la formación individual y la vida social. En este sentido, con su teoría del reconocimiento estético Schiller critica la concepción exclusivamente racionalista (sea moral o teórica) del reconocimiento por parte de la filosofía de su tiempo.

Según Schiller hay en el hombre un exceso de racionalidad⁶⁵ que impide apreciar la multiplicidad de lo existente, puesto que cuando salimos al mundo no buscamos sino aquello que queremos encontrar. No permitimos entonces que lo otro nos sorprenda, sino que avanzamos con impaciencia hacia nuestro exterior⁶⁶. El reconocimiento estético exige, por el contrario, tranquilidad, ingenuidad y un cierto no dejarse contaminar por los propios prejuicios y valores, a la hora de juzgar al otro.

Para Schiller la rigidez de las normas y los principios morales, lo cual garantiza un comportamiento justo o, en su caso, acorde a derecho, con los demás, no hace justicia a la naturaleza humana, tal como es concebida desde un punto de vista estético. El hombre, sostiene Schiller, debe aprender a unir sentimientos y carácter, a tener los sentidos abiertos y el entendimiento despierto para poder experimentar al otro en su otredad. Este es el modo de contrarrestar los abusos en las relaciones interpersonales que surgen del cumplimiento de las normas sin atender a la singularidad humana. De allí la pregunta de Schiller:

⁶³ HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt & Neuwied: Luchterland, 1962.

⁶⁴ SW V, 669-c. 27.

⁶⁵ Cfr. SW V, 608 y 609 n.-c. 13.

⁶⁶ Cfr. 609 n.-c. 13.

«¿Cómo podemos ser —en el caso de máximas tan dignas de alabanza— ecuanímes, bondadosos y humanos los unos con los otros, si nos falta la capacidad de acoger en nosotros fiel y verdaderamente la naturaleza extraña, de apropiarnos de situaciones ajenas, de hacer nuestros los sentimientos de los otros?»⁶⁷.

Schiller propone a partir de su teoría de reconocimiento una verdadera filantropía, contrapuesta a una filantropía hipócrita consistente en juzgar rigurosamente a los demás de acuerdo a un ideal de perfección que uno mismo no está dispuesto a cumplir. En esta falsa hipocresía se prefiere, según Schiller, juzgar al otro en lugar de ayudarlo. Este comportamiento conduce inexorablemente, según Schiller, a posiciones extremas como lo son el fanatismo y el cinismo⁶⁸.

La teoría schilleriana sobre el reconocimiento propone, según lo expuesto, una alternativa al problema de la deshumanización de las relaciones humanas, sea esto producto del predominio de la razón o las normas, sea esto consecuencia de una tiranía de la naturaleza en nosotros. Schiller debe reconocer, siguiendo uno de los principios de su lógica de la diferencia, que formas de Estado, donde prevalezca la razón sobre los sentimientos o viceversa, son necesarias, dada la complejidad de nuestras sociedades. Su teoría apunta, sin embargo, a defender el derecho del hombre a establecer relaciones intersubjetivas donde a nadie se le exija que dé testimonio de su libertad y de la dignidad humana, donde la individualidad de cada uno sea respetada en su carácter único. De este modo, la alternativa schilleriana está dirigida a crear o promover un espacio libre para la interacción humana donde la suspensión de la validez de las normas positivas, religiosas y morales, los valores, ideologías y prejuicios, permitan que el hombre pueda experimentar a sí mismo y a los otros como individualidades irrepetibles.

6. CONCLUSIÓN

Al inicio del presente trabajo enunciamos tres preguntas que pueden ser contestadas ahora a partir de lo que hemos llevado a cabo. Con respecto a la *primera*, acerca de si la visión histórica de la teoría del reconocimiento no consistía en un cierto reduccionismo, la presente exposición demuestra que, en efecto, la tematización exclusiva de la teoría hegeliana del reconocimiento se sustenta en una visión parcial de esa historia. Hemos mostrado que la teoría schilleriana del reconocimiento no puede ser considerada como un mero antecedente de la hegeliana o una versión imperfecta o incompleta de la misma. No sólo la diferencia en el modo de concebir al hombre y a su libertad, sino también el hecho de ser desarrollada a través de una lógica distinta de la de Kant, Fichte y Hegel, hacen de la teoría de Schiller acerca del reconocimiento una concepción origi-

⁶⁷ SW V, 610 n.-c. 13.

⁶⁸ Cfr. V, 611 n.-c. 13.

nal imposible de ser reducida o subsumida a cualquiera de las posiciones de sus contemporáneos.

Con respecto a la *segunda* pregunta, sobre las consecuencias del reduccionismo mencionado en el debate actual sobre reconocimiento, permítasenos hacer aquí la siguiente observación. La referencia exclusiva a la filosofía hegeliana en el debate actual sobre reconocimiento tiene como consecuencia negativa el hecho de que las posiciones que intervienen en este debate acaban por repetir la lógica de la identidad que caracteriza a la dialéctica hegeliana⁶⁹. Esta lógica de la identidad vuelve a manifestarse en el hecho de que en las teorías actuales se piensa siempre el reconocimiento en términos de inclusión del otro a través de la neutralización de aquello que no coincide con un esquema epistemológico, legal, político y económico preestablecido y que no es puesto en discusión, por ejemplo la absoluta laicidad de la sociedad secular y/o post-secular habermasiana.

El reconocimiento consiste en estos casos siempre en exigir al excluido que adapte su discurso y sus demandas a un paradigma ya establecido. Como consecuencia de este procedimiento, sólo es reconocido como racional o como digna de ser atendida aquella demanda que no contradice los supuestos básicos del sistema al que se desea acceder. El ámbito de la discusión democrática se halla abierto solamente a las voces que articulan un discurso que cumpla con las condiciones de un paradigma de racionalidad que no se discute. Esta «purificación» del discurso exigida a quienes son excluidos neutraliza el poder crítico que estas demandas pueden poseer, impidiendo que los supuestos básicos que posibilitan la exclusión de grupos sociales, políticos y religiosos no sean interpelados. Las teorías actuales se limitan a reelaborar los mismos principios siguiendo la misma lógica excluyente, más allá de la novedad en los temas planteados y de las soluciones que se ofrecen.

Por último, preguntábamos al inicio de nuestro trabajo: ¿en qué medida el estudio de la teoría schilleriana de reconocimiento puede significar un aporte positivo para este debate? Atendiendo a los momentos fundamentales de esta teoría (suspensión de la validez de las leyes morales y de los prejuicios ideológicos y religiosos; lógica de la diferencia; reconocimiento de la individualidad irreplicable de cada individuo y de cada cultura), creemos que la misma brinda elementos suficientes para emprender de una manera novedosa el desafío de pensar la experiencia de lo otro en su otredad. La teoría schilleriana ayuda a reconocer el valor del respeto a la complejidad de la naturaleza del otro y del establecimiento de un espacio de discusión en el que la ausencia de normas promueva el fortalecimiento de la pluralidad de discursos y la creación de ámbitos de discusión más inclusivos que los ya existentes.

⁶⁹ De allí, por ejemplo, las críticas a Habermas por su imposibilidad de aprehender de un modo fructífero o positivo la cuestión de la alteridad en la filosofía postmoderna. Cfr. COOLE, D., «Habermas and the Question on Alterity», en PASSERIN D'ENTRÈVES, M. - BENHABIB, S. (eds.), *Habermas and the Unfinished project of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1996, pp. 221-244.

Por otra parte, el aporte schilleriano a la concepción del reconocimiento nos permite apreciar la importancia y necesidad para la formación del individuo de un momento en las relaciones sociales en el que se coloque el énfasis en la diferencia. Esta concepción del reconocimiento exige también redefinir el ejercicio de la tolerancia, entendiéndola ya no como indiferencia o como algo que se padece, sino como reconocimiento de la singularidad irrepetible que es cada ser humano.

Research Foundation Flanders (FWO)
Ghent University
Emiliano.Acosta@UGent.be

EMILIANO ACOSTA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

