


# EL IDEALISMO EN DEBATE

TEORÍA Y PRÁCTICA

Mariano Gaudio  
Sandra Palermo

Editores

RAGIF Ediciones



**EL IDEALISMO EN DEBATE:**  
TEORÍA Y PRÁCTICA

**EL IDEALISMO EN DEBATE:  
TEORÍA Y PRÁCTICA**

**MARIANO GAUDIO Y SANDRA PALERMO**  
(editores)

RAGIF EDICIONES  
2021

El idealismo en debate : teoría y práctica / Mariano Lucas Gaudio...  
[et al.] ; compilación de Mariano Lucas Gaudio ; Sandra Viviana  
Palermo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF  
Ediciones, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-48149-0-6

1. Filosofía Moderna. 2. Idealismo. I. Gaudio, Mariano Lucas, comp.  
II. Palermo, Sandra Viviana, comp.

CDD 199.8

© de los textos, sus autores

© de la edición, RAGIF Ediciones

Diseño, Jairo Fiorotto

RAGIF Ediciones

[www.ragif.com.ar](http://www.ragif.com.ar)

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

# INDICE DE CONTENIDOS

- 9— PRESENTACIÓN
- 14— RESÚMENES
- 33— ABREVIATURAS COMUNES
- 34— ¿Cambiar el mundo? La respuesta del idealismo tras  
la Revolución francesa  
VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (VIRGINIA MORATIEL)
- 53— La concertación de una alianza en un tránsito imposible:  
de la naturaleza a la libertad  
SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA
- 71— El rol sistemático del genio en la *Crítica de la facultad  
de juzgar*  
GIORGIA CECCHINATO
- 85— El derecho del pensamiento y la situación de la razón.  
Sobre el sintagma kantiano “*das Recht des Bedürfnisses  
der Vernunft*”  
PABLO PACHILLA
- 98— Reflexiones en torno al concepto de *práctica* en la filosofía  
política kantiana  
ILEANA BEADE
- 114— Diagnóstico del presente y determinación de la tarea del  
intelectual como exigencias filosóficas genuinas en Fichte  
JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

- 140— Tolerancia y Libertad en Fichte  
HÉCTOR ARRESE IGOR
- 150— El observador trascendental. La caracterización del punto de vista especulativo en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*  
BRUNO DEL PIERO
- 166— La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte hacia 1801-2  
MARIANO GAUDIO
- 206— La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte  
JULIÁN FERREYRA
- 219— Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller  
MARÍA SOLEDAD BARSOTTI
- 234— Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller  
JUAN LÁZARO REARTE
- 245— Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Praxis* moral y *Poesis* artística  
LUCAS DAMIÁN SCARFIA
- 270— “Experimentar con la multiplicidad”. Novalis en torno al método filosófico  
SANTIAGO NAPOLI
- 278— El *sumo bien* como causa del primado práctico en el primer Schelling y en Fichte  
LUCIANO UTTEICH

- 316— La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling  
MARÍA JIMENA SOLÉ
- 328— Dificultades de toda interpretación inmanente de la relación entre libertad humana y Dios en la *Freiheitsschrift* de Schelling  
JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ
- 359— Schelling, o la libertad de ser  
JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ
- 376— Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón  
SANDRA VIVIANA PALERMO
- 399— La metafísica místico-especulativa de Hegel y el problema de la relación entre teoría y práctica  
LEONARDO ABRAMOVICH
- 420— La genética del concepto: apuntes sobre la refutación hegeliana al spinozismo  
ALEJANDRO MURÚA
- 438— La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en Hegel  
HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ
- 454— ¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas  
DAMIÁN JORGE ROSANOVICH
- 468— Lógica trascendental y lógica especulativa. Del diferente modo de concebir “forma” y “fundamento”  
DIANA MARÍA LÓPEZ

- 503— El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)  
ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE  
PABLO URIEL RODRÍGUEZ
- 535— “El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía”. J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización política romántica  
JAVIER DE ANGELIS
- 549— Intersubjetividad y reflexión en la filosofía trascendental  
ALBERTO M. DAMIANI
- 560— SOBRE LXS AUTORXS



# Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller

MARÍA SOLEDAD BARSOTTI

## A modo de introducción

Los intelectuales de principios de siglo XX han sido un receptáculo crítico del bagaje filosófico-literario de la Alemania de fines del siglo XVIII, donde surgen y se cristalizan las influyentes corrientes que han sido el romanticismo y el idealismo alemán. György Lukács (1885-1971) no estuvo exento de esta influencia, hecho que puede palpase a lo largo de su obra. Sin embargo, con referencia al tema que nos ocupa, nos centraremos en *Aportaciones a la Historia de la Estética* (1954), trabajo en el que Lukács, ya con metodología de lectura marxista, presenta a Schiller, en un primer apartado, como un idealismo estético exacerbado que implicaría “necesariamente un escapismo de los problemas socio-políticos de su época”,<sup>1</sup> una “volatilización idealista” de los problemas de su tiempo, a pesar de que lo reconoce como el primero que ha considerado de manera crítica la división social del trabajo. Afirma Lukács: “[...] el problema se volatiliza en él, para reducirse a la cuestión epistemológica de la relación entre razón y sentidos”.<sup>2</sup> Si bien Schiller reconoció los problemas centrales (la división del trabajo, el desgarramiento y fragmentación del hombre, la burocratización mecanicista ineficaz, la corrupción generalizada, la brutalidad y la depravación), se abocó al problema metafísico y a la “conceptualización por el pensamiento” de los pro-

---

1 Bodas Fernández, Lucía, “Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración”, en *Boletín de Estética*, nº 14, agosto, 2010, p. 14.

2 Lukács, György, *Aportaciones a la historia de la estética*, trad. Sacristan, M., México, Grijalbo, 1966, p. 41.

blemas reales del desarrollo de la sociedad de manera más abstracta que los ilustrados y más alejada de la comprensión de su realidad económico-social. (En un segundo momento, Lukács vinculará esto con los presupuestos gnoseológicos kantianos de los cuales Schiller no puede desprenderse). Sin embargo, en el trasfondo de esa deformación del problema, se invierte el problema mismo: se apresura el desgarramiento de la *psique* en razón y sensibilidad pero en inversión idealista. Aún así, se permite abrir el camino para descubrir las “precisas conexiones dialécticas de la realidad”,<sup>3</sup> pues para Lukács en la reducción del problema del desgarramiento y la depravación del hombre por la división del trabajo al problema del desgarramiento en razón y sensibilidad como signatura histórica de la época, aún cuando se disuelven idealísticamente los concretos planteamientos de los ilustrados ingleses, se prepara el camino a la *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, uno de los méritos de Schiller ha sido centrar la cuestión estética no en la mera contemplación, sino en una praxis, lo cual, según Lukács, lo ha llevado hasta el umbral de lo que según Marx sería la grandeza de la *Fenomenología*: “el umbral de la concepción del hombre como producto de su propio trabajo, de su propia actividad”.<sup>4</sup> Sin embargo, a pesar de haber realizado a veces de manera muy acertada la crítica social a su tiempo, el sueño de la transformación culmina en Schiller como “cosa puramente interna, ético-estética”.<sup>5</sup>

Si bien nuestro objetivo no será estrictamente repensar el sentido de esta volatilización, abstracción o reducción del problema, sí intentaremos representarnos la filosofía de Schiller como una respuesta práctica que apunta a tener una realidad efectiva en la historia, y no meramente como un problema teórico-metafísico o como la reducción a una cuestión epistemológica que llevaría a una solución ético-subjetiva interna (casi como si fuera el producto de una experiencia vivida burguesa, particular, individual y privada de la que quisiera substraerse Walter Benjamin en “Sobre algunos temas en Baudelaire”). De hecho, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) la obra de arte más perfecta remite precisamente al

---

3 *Ibid.*, p. 42.

4 *Ibid.*, p. 45.

5 *Ibid.*, p. 54.

“establecimiento de una verdadera libertad política”<sup>6</sup> (o como afirma Bodas F. en relación a uno de los hilos conductores de la línea que se daría desde Schiller hasta Marx: “la insistencia constante de Schiller en la urgente realización real y efectiva, no en un sentido metafísico, de la libertad de los seres humanos”<sup>7</sup>), libertad que implica la educación estética como la mediadora entre un individuo que se halla fragmentado y un Estado que abstrae y aplaca la particularidad, pretendiendo para ello las consecuencias de la revolución pero sin revolución, como también reconocería Lukács. Allí se puede pensar el *pathos* trágico como el lugar que abre la posibilidad de un sentimiento comunitario<sup>8</sup> que surge de la fragmentación del hombre como signatura histórica y antropológica, pero abre nuevas posibilidades para salir de una mera solución ético-estético-interna. De esta manera, presentaremos los ensayos filosóficos de la década de 1790 como el lugar que da cuenta de un vínculo estrecho entre teoría y praxis, y la necesidad de su mediación, expuesto tanto en su propuesta ético-política (en la que lo estético tiene una importancia central y la sensibilidad misma abre el camino para un sentimiento comunitario), como en la detención de su producción artística y su posterior concreción en obras de arte que, como afirma Rearte,<sup>9</sup> plasman el ideal, alcanzando una realización en la representación. La teoría aquí pretende efectivizarse en una praxis poética que responde a su pensamiento filosófico y a una lectura de su presente que había culminado en un diagnóstico preciso: la falta del “sujeto político”,<sup>10</sup> del sujeto de la acción, pues “el instante generoso cae sobre una humanidad incapaz de acogerlo”.<sup>11</sup> La propuesta de Schiller, en-

6 Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. García Morente, M., Buenos Aires, Calpe, 1920, p. 12.

7 Bodas Fernández, Lucía, *op. cit.*, p. 16.

8 *Simpatía* es vista por Lucas Fragasso como un afecto compartido, un “sufrir con” ante el cual debe necesariamente subyacer un “nosotros”. En “Friedrich Schiller: Autonomía estética y emancipación política”, en *Pensamiento de los confines*, n° 30, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

9 Rearte, Juan L., “Fermentación idealista en el drama burgués: Libertad o liberación en *Don Carlos*, de Friedrich Schiller (1787)”, en Lerussi y Solé (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 73-86.

10 Cf. Villacañas, José Luis, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Madrid, Visor, 1993.

11 Schiller, Friedrich, *La educación estética...*, *op. cit.*, p. 24.

tonces, remitirá a que a la libertad se llega por la belleza como condición necesaria de la humanidad, pues ésta logra unificar lo que se halla escindido (como consecuencia de la división social del trabajo, etc.); pero también la belleza se presenta como el lugar en el que el hombre puede ennoblecer el carácter y acrecentar el conocimiento, aún siendo una esfera autónoma (o quizás precisamente *por* ser una esfera autónoma, en lo cual radicaría su criticabilidad) tal como lo ha dejado filosóficamente delimitado la *Crítica del Juicio* de Kant.

**“La belleza pierde cada vez más plenamente su carácter terreno”**

En *Aportaciones a la Historia de la Estética*, Lukács presenta a Schiller como una bisagra que intenta dejar atrás el subjetivismo idealista pero que no puede hacerlo del todo por sus propios presupuestos kantianos.

En el primer apartado, define la estética schilleriana como un instrumento educativo que llevaría a conseguir un tipo humano al que la Ilustración aspira, pues lo que se pretende es buscar la manera de conseguir las consecuencias de la revolución pero sin la revolución. La ética y la estética, así vinculadas, parten de un hombre real, el burgués de la época, y se desarrollan en el terrero del “mundo mental” de esa clase, aún débil. Así, luego de una etapa juvenil revolucionaria contra el absolutismo feudal, Schiller quiere construir una filosofía de la historia para la cual sería superflua e incluso perjudicial la revolución y, tras “su dedicación a Kant, aparece con toda claridad el papel de lo estético como preparación de la perfección moral”.<sup>12</sup> Moral que, para Lukács, Schiller mantiene sin problematizar, pues la identifica sin más con la moral burguesa. Ahora bien, la crítica a su propio y juvenil ideal estoico-revolucionario la ve Lukács en el hecho de que en las *Cartas* Schiller condena el imponer un hombre ideal (que, en términos kantianos, es siempre un postulado, un deber-ser) por sobre un hombre real, pues éste es existente y aquél es problemático. Por eso la educación estética es el lugar, anterior al cambio social, en que se termina de posibilitar la transición pero sin los peligros de la revolución.

---

12 Lukács, György, *op. cit.*, p. 22.

Sin embargo, para Lukács, colocar de esta manera la estética como tema central de la filosofía es un acto contradictorio; en palabras de Engels, es una “huida que escapa de la miseria trivial para refugiarse en una miseria de arrebató místico”<sup>13</sup> y, a continuación, cita Lukács aquel lugar en que Schiller insta al hombre a actuar de tal manera que sea libre bajo la servidumbre imperante.

Lukács muestra que Schiller ve la estratificación clasista como una consecuencia de la división social del trabajo, como la fragmentación del hombre opuesta a la totalidad del hombre del helenismo, cuestión que comparte con la filosofía de la Ilustración. Pero su pesimismo ante la división capitalista del trabajo no lo lleva a una oposición romántica contra la progresividad del desarrollo capitalista, pues eso que divide al individuo ha llevado a la especie a la verdad. “Como se ve, Schiller plantea el problema de la división social del trabajo de un modo mucho más abstracto e idealista que los ilustrados, y mucho más alejado que éstos de la comprensión de la realidad económico-social”.<sup>14</sup> Aquí es donde Lukács introduce esta idea de volatilización del problema, de una reducción a la cuestión epistemológica de la relación entre razón y sentidos. Schiller reconoció los problemas centrales de su tiempo pero se abocó al problema metafísico dejando de lado los problemas reales del desarrollo de la sociedad. Sin embargo, a pesar de la deformación del problema, se apresa un momento esencial del mismo: la división de la *psique* es un dato inmediato para el hombre que vive en la sociedad de la división del trabajo. Así, Schiller permite abrir el camino para descubrir las conexiones dialécticas de la realidad, centrando la cuestión estética en una praxis y llegando hasta el umbral de la concepción del hombre como producto de su propia actividad:

Así pues, cuando Schiller reduce el problema del desgarramiento y la deprivación del hombre por la división del trabajo al desgarramiento del hombre en razón y sensibilidad y ve en este desgarramiento la signatura histórica de la época; cuando propone como gran tarea de la misma el establecimiento de la integridad y la totalidad del hombre mediante la estética, está sin duda, por un lado,

---

13 Lukács, György, *op. cit.*, p. 25.

14 Lukács, György, *op. cit.*, p. 41.

aguando idealísticamente los concretos planteamientos de los ilustrados ingleses, pero, por otro lado, está también preparando intelectualmente el planteamiento de la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>15</sup>

Con su teoría de la actividad estética, del juego, una práctica (no mera contemplación), Schiller llega hasta el umbral del planteamiento hegeliano, de la concepción del hombre como producto de su propia actividad: actividad estética como autoproducción del hombre, como segunda creadora. Pero lo que se reduce es el problema mismo para Lukács: la tarea histórica de la estética es superar el desgarramiento entre razón y sentidos “y restablecer la unidad del pensamiento y la sensibilidad”,<sup>16</sup> lo cual tiene también para Lukács una raíz kantiana, pues la tercer *Crítica* tiene en el sistema la función de conectar el mundo fenoménico con el nouménico. En Schiller, empero, no va a haber subordinación de los sentidos a la razón, sino que su problema es la unificación del hombre que era originariamente uno y ha sido despedazado por la cultura. Sin embargo, Schiller no puede pensar consecuentemente su propia concepción: se le presenta la belleza como unidad sintética de las contradicciones y a la vez como la intermediaria para “preparar el dominio definitivo de la razón”.<sup>17</sup> Así, Schiller no puede trazar una utopía clara en la que lo estético es un medio para fundamentar desde dentro la sociedad civil (burguesa) sin la necesidad y el peligro de la revolución. Y al diferenciarlo de Goethe, quien efectivamente no imagina una transformación sino bajo la forma de reales acciones sociales, Lukács muestra que “Schiller subraya sobre todo la transformación interna de la vida anímica humana”.<sup>18</sup> De esta forma, a pesar de una crítica social muy acertada en varios puntos, y aun cuando Schiller es ya un paso más allá de la estética receptiva subjetivo idealista kantiana, la transfiguración interna es presupuesto y no consecuencia de la revolución, y el sueño de transformar la realidad termina siendo “cosa puramente interna”. De allí, el aprovechamiento de algunos reaccionarios liberales y social-demócratas. De allí, la crítica de Engels.

---

15 Lukács, György, *op. cit.*, p. 44.

16 Lukács, György, *op. cit.*, p. 47.

17 Lukács, György, *op. cit.*, p. 52.

18 Lukács, György, *op. cit.*, p. 54.

Avanzado ya el tercer apartado del capítulo primero de *Aportaciones*, capítulo dedicado exclusivamente a la estética de Schiller, Lukács muestra, citando a Marx, que Schiller, como todo idealista, convierte las cadenas fuera de sí, objetivas, las luchas externas, en luchas internas, subjetivas, meramente ideales. Sólo con la filosofía hegeliana pasa la revolución a ser un momento necesario del proceso histórico. Schiller se esfuerza por apresar las reales fuerzas históricas en su interacción con las ideas, pero ve, como idealista, en las ideas la fuerza motora de la historia.

A pesar de que nuestro objetivo no será replantearnos el lugar de Schiller con referencia a la estética objetiva posterior, ni tampoco estrictamente repensar el sentido de la volatilización o reducción del problema, sí intentaremos esbozar una representación de la filosofía de Schiller en su especificidad: como una respuesta práctica que intenta tener una realidad efectiva en la historia, que exige de manera concreta el ejercicio de la libertad de su siglo; a pesar de tener esa influencia kantiana, su estética no permanece como mera transformación de la vida anímica ni como cosa meramente interna, sino que precisamente logra abrirse a un *pathos* como sentimiento comunitario.

### **“A la libertad se llega por la belleza”**

La propuesta de Schiller para ir contra la “balanza rastrera” de su tiempo a través de la educación estética del hombre, para atravesar un estado de naturaleza y llegar a un verdadero estado de la libertad, es un lugar común de los debates en torno a su aporte filosófico. Al respecto, Lukács reconoce que el problema central de la estética de Schiller es el de la unidad de las contradicciones, porque se pretende que el arte sane la escisión del mundo y reconduzca a unidad al hombre dividido por la división del trabajo. Sin embargo, para Lukács, Schiller contempla el problema desde el lado subjetivo: lo que hace es resolver el desgarramiento ampliando el saco anímico, poniendo una facultad más junto a las dos facultades en contradicción. “Pero su punto de partida subjetivista le impide descubrir las contradicciones como característica de los objetos mismos, al modo como más tarde lo hará Hegel”.<sup>19</sup> Schiller se esfuerza en disolver

---

19 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 112-113.

las contradicciones, en mostrar que en realidad no son tales, por ejemplo en los conceptos de persona (*Person*) y estado (*Zustand*), argumentando por la apariencia de las contradicciones, no por su unidad. Y si bien con lo central de su estética hace un esfuerzo más serio, pues lo bello enlaza sin ser un simple término medio, sigue siendo, para la lectura de Lukács, una anticipación fracasada de la concepción hegeliana de la unidad de las contradicciones.

En *Cartas sobre la educación estética del hombre*, el arte posee un mérito espiritual que pretende evitar tanto la unilateralidad de la sensibilidad como la de la razón, ambos yerros en los que la humanidad no sólo puede caer sino en los que efectivamente ha caído. Esto nos retrotrae no sólo a una crítica a la racionalidad y a la necesidad de incorporación de la inclinación en el deber propia de su ampliación de la ética kantiana –temática mejor desarrollada y expuesta en su ensayo *De la Gracia y la Dignidad (Anmut und Würde)*–, sino también a las consecuencias de la Revolución, en su calidad de manifestación inmediata.<sup>20</sup>

Las primeras cartas se encuentran con un diagnóstico de la época moderna en la que ha sido la cultura la culpable de los males que la aquejan: la corrupción, el provecho, el gusto no cultivado, la división del trabajo que ha desgarrado al hombre particular en pos del avance técnico-científico de la especie, un Estado que se desenvuelve como un “aparato de relojería”, a través de una burocracia ineficaz y el aniquilamiento de la particularidad. La investigación filosófica y científica ha desgarrado y escindido al hombre moderno. Así, se intenta pensar cómo se ceñirán los ámbitos de la cultura para impedir que la “fuente manantial” del arte sea invadida por la “podredumbre política”, cómo se buscará una mediación entre la teoría y la práctica de tal manera que no se caiga en ninguno de los dos yerros que Schiller adjudica a la humanidad. La educación estética se presenta, entonces, como el lugar de la libertad de un hombre que no se halla coaccionado ni por una ley externa ni por su propia naturaleza, pues ambas lo llevarían a otra “especie de servidumbre”. Se trata, pues, de una experiencia estética que ya no es sólo libre juego y concordancia armoniosa de las facultades

20 Cf. el seminario de los años '30 de Heidegger; Heidegger, Martin, *Introduzione all'estetica. Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, Roma, Carocci, 2008.



del ánimo que permiten la enunciación del juicio de gusto, sino de una experiencia tal que realiza la unificación de la escisión; unificación que tiene un ámbito de realización concreto y experimentable estéticamente: la obra de arte. La belleza pone al hombre en un estado (*Zustand*) tal que permite a sus naturalezas actuar de manera conjunta: el impulso formal (que tiende a su objeto, la forma, con todo lo que ello implica: abstracción, especulación, elevación, afirmación de la razón, universalidad) y el impulso material (que tiende a su objeto, la vida, con todo lo que ella implica: intuición, materialidad, afirmación de los sentidos, particularidad) se hallan ambos activos en el impulso de juego y en esa *acción recíproca* de los impulsos encuentra el hombre su libertad. Pero este hombre no es un sujeto empírico, personal, individual, en el cual la solución se daría de manera interna. Es, más bien, un sujeto colectivo: el todos y cada uno ya ha comenzado a configurarse. Es la humanidad la que subyace a la estética, pues el hombre juega cuando es hombre en pleno sentido de la palabra y no hay forma de que lo sea sin pensar en su unidad con lo comunitario.

En el proceso de hominización, la importancia del juego es para Lukács una exageración idealista del papel del arte pero a la vez “se convierte en un importante precursor de la concepción de la autocreación dialéctica del hombre por su trabajo, idea en la que Marx ha visto un básico motivo de la grandeza y la importancia de la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*”.<sup>21</sup> Pero en el mundo de Schiller falta la relación con el trabajo. Incluso

su mundo de la belleza se contrapone en forma excluyente al mundo de la cotidianidad burguesa (único que podía conocer Schiller), con sus fatigas y preocupaciones, con sus egoístas luchas de intereses, con su barbarie y su salvajismo penosamente contenidos.<sup>22</sup>

El trabajo se muestra como un obstáculo opuesto al despliegue de las capacidades humanas, en aquellos momentos de las *Cartas* en que se muestra la necesidad de la sobreabundancia de fuerzas para que se desarrolle lo lúdico: el hombre, cuando ha dejado

---

21 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 97.

22 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 98.

las necesidades a un lado, puede jugar efectivamente. Allí recién comienza el canto y la danza. Allí recién comienza una actividad propiamente humana, libre. Sin embargo, para Lukács (y en esto coincidimos plenamente):

[la] ruda y excluyente contraposición de juego y trabajo en Schiller es una protesta contra el trabajo peculiar de la era capitalista, contra la forma de trabajo que rebaja a éste a una carencia de sentido para el trabajador, y le contraponen como fuerzas ajenas y hostiles el producto y el medio de su propio trabajo.<sup>23</sup>

Schiller ha llegado, como ya hemos afirmado, en términos de Lukács, al umbral de la consideración del hombre como producto de su propia actividad.

Pero, para Lukács, Schiller obtendría sus conclusiones dentro de los límites de su comprensión, en una situación clasista e histórica particular, motivo por el cual deformaría las conexiones reales de un modo idealista, remarcando la esencia del arte como ajena a la vida: esta exacerbación de la independencia de la forma artística (que tiene su arraigo en el pesimismo de Schiller respecto de su presente) lleva hasta una glorificación idealista que adquiere el acento de un himno entusiasta: “Schiller se ha quedado siempre preso en la estrechez de un moralismo subjetivo y pequeño-burgués, sin poder alzarse nunca hasta la altura objetiva y sin prejuicios de la concepción social objetiva y la comprensión histórica de Hegel”.<sup>24</sup>

Sin embargo, si nos centramos en la especificidad de la propuesta schilleriana, lo que encontramos es que la belleza logra, sin desconocer su esfera como una esfera autónoma, o, más bien, logra, *en tanto* reconoce su esfera como autónoma, dos objetivos necesarios para el cambio interno subjetivo y externo social: la belleza logra acrecentar el conocimiento y ennoblecer el carácter, pues al no determinar al hombre de manera unilateral o ajena, lo deja libre; pues sigue siendo, en términos kantianos, un ámbito de reflexión. El arte, entonces, no resuelve, muestra. Produce el estado estético, es manifestación sensible de la invisible moralidad y es compensación de la irracionalidad política. Por eso se vuelve crítico. Pero no lo hace

23 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 100.

24 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 74.

como respuesta metafísica al desgarramiento de razón y sensibilidad meramente, ni lo hace al interior del sujeto burgués simplemente. Si bien la superación metafísica en la unificación y el ennoblecimiento subjetivo son parte constitutiva de lo estético como medio para la libertad, a la vez Schiller ensaya sus ideas de tal manera que es posible pensar en el arte un componente social (el *pathos* transfigurado como sentimiento comunitario) y un componente efectivo (el cambio en la subjetividad –individual y colectiva– lleva acarreado también un cambio en las instituciones), sin los cuales la mediación estética y la unificación de la realidad serían imposibles.

Lo que subyace a la propuesta de Schiller, entonces, es la negación de una praxis inmediata (la revolución inmediata), la negación de una teoría vacía (aquella que escinde al hombre por fragmento), una concientización de los límites de la ilustración y una revolución –si se quiere– de la sensibilidad en tanto reconducción de la misma en términos no patológicos e, incluso, en sentido comunitario, pues es en el “sufrimiento con”, en el afecto compartido, en la posibilidad de “sentir con”, donde podemos afirmar un “nosotros” que muestra lo específico del hombre moderno: su desgarramiento y su consecuente y constante anhelo de unificación.

***“Cuando los rayos de la verdad aún no han penetrado en lo profundo de los corazones, ya la poesía los ha percibido”***

En una carta a Goethe, Schiller afirma que el ser filósofo queda relegado ante el ser poeta, pero él mismo muestra, en sus años de detención consciente de su obra literaria, que para ser poeta hay que tener un pensamiento filosófico que acompañe la praxis artística. Su presente no halla las condiciones antiguas: los intelectos intuitivo y especulativo “hoy enemigos”, afirma Schiller, se recluyen en sus respectivos territorios. La abstracción y la razón ya no llevan la materia amorosa a la zaga; ya no se rinde culto a la verdad a partir de la intuición, el ingenio y la especulación. Forma y materia, imaginación y entendimiento, arte e intelecto se han separado y así afirma en el prólogo a *La novia de Mesina*:

Cerrado está ahora el palacio de los reyes; la Justicia se ha refugiado, de las puertas de la ciudad, al interior de los edificios; lo escrito ha sustituido a la palabra; el pueblo

mismo, ese conjunto sensible y vivo, cuando no obra cual una fuerza bruta, se transforma, en el Estado, en un ser abstracto, y los dioses han buscado un asilo en el fondo del alma humana.<sup>25</sup>

Por ello, es necesario el verdadero arte bello. El arte, según el autor, se encuentra libre de todo lo “positivo” de una época, es decir, de todos los principios sociales, políticos, jurídicos (podríamos decir, de todas las convenciones). A partir de allí, le pide al joven artista: “Y en esa dirección habrás empujado al mundo si, al enseñar, elevas sus pensamientos a lo eterno y necesario, y si, al actuar o al crear, conviertes lo eterno y necesario en objeto de sus inclinaciones”.<sup>26</sup> Aquí teoría y praxis dialogan; el arte que se pretende presenta algo que es imposible concretizar de manera inmediata en la historia, pero su fin primordial es, como afirma Schiller en *Sobre lo patético* (1793), la “presentación de lo suprasensible”, es decir, nos permite acceder a algo suprasensible (lo moral) a partir de un objeto sensible (la obra). Según el análisis de Lukács en *Aportaciones*, en este momento Schiller intenta algo que no tiene lugar adecuado en la filosofía kantiana en la cual se separan el mundo sensible y los postulados racionales de la practicidad por encontrarse necesariamente en ámbitos diversos: la realización efectiva de los postulados morales se halla fuera de la realidad sensible. En efecto, en Kant las ideas no son representables sino de manera negativa. Al pedir Schiller una exposición concreta de las mismas presupone una interacción concreta entre la idea y el mundo fenoménico que se aleja de los presupuestos epistemológicos kantianos. Sin embargo, Schiller necesitaba superar esta antinomia para transformar al hombre sensible en un ser que se adecuara a las leyes de la razón. Pero al no criticar los fundamentos de la filosofía kantiana, no lleva su propia línea adelante de manera consecuente. En efecto, derribando su propia concepción, en algunos pasajes Schiller sostiene la primacía de lo sublime por sobre la belleza, dejando para Lukács al “alma bella” (*die schöne Seele*) como estado de transición hacia la realización de la ética kantiana. Pero lo que aquí nos interesa es la idea de que su concepción de bárbaro y

25 Schiller, Friedrich, “Prólogo del autor” en Schiller, *Teatro completo*, trad. Cansinos Assens, R. y Tamayo, M., Madrid, Aguilar, 1973, p. 974.

26 Schiller, Friedrich, *La educación estética...*, *op. cit.*, p. 49.

su creación de Felipe II en *Don Carlos* también rebasan la filosofía kantiana, pues se expresa allí “un principio de la razón que consume el mal”<sup>27</sup> y aquí un mal que no es generado por la sensualidad sino precisamente por máximas de la razón.

Rebasando la filosofía kantiana, intentando acceder a un objeto que muchas veces se le escapa, Schiller intenta concretizar el compromiso del arte con la efectividad y la realización de la libertad del hombre en la historia.

Al respecto, estudios recientes de Bodas Fernández<sup>28</sup> y Juan Rearte<sup>29</sup> muestran, por un lado, los pasajes en que las obras *Los bandidos* (1782) y *Don Carlos* (1787) dan cuenta, como anticipación dramática, del fracaso del proyecto ilustrado como movimiento emancipador y su propio potencial despótico y servil implícito (Bodas F.) y, por otro, que *Don Carlos* puede verse como la obra teatral –en la transición del período *Stürmer* al clasicismo– que exhibe de qué manera Schiller es consciente de la necesidad de resolver el potencial destructivo del proyecto ilustrado (la continuidad entre razón y terror) para acceder a un libre juego de las capacidades, incluso en una etapa anterior a la kantiana y a los ensayos de 1790. El teatro pasa a ser la alternativa a las contradicciones del absolutismo y en él se plasma el ideal que alcanza una realización en la representación trágica. Podemos preguntarnos entonces: ¿el teatro pasa a ser una respuesta práctica a los males de una época? Pero, sobre todo, ¿qué ocurre luego de haber atravesado un período de intensa producción teórica? ¿Cómo se plasman los ideales en la praxis literaria? ¿Qué ocurre con las obras maduras, *María Estuardo* (1800), *Wallenstein* (1800), *La doncella de Orleans* (1801), *La novia de Mesina* (1803)? Nos hallamos tentados a pensar que la obra dramática madura de Schiller es una obra consciente de sus propias limitaciones (como tal vez lo fue de manera intuitiva su obra anterior) pero también de sus posibilidades. La teoría allí se mezcla con una praxis poética que presenta algo de su propuesta filosófica, que se encuentra con su posición en la historia, pues es consciente de las limitaciones de su época, pero que muestra a la vez la compleja implicancia entre lo teórico y la acción, lo ideal y lo real, lo ideal y lo concreto.

27 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 33.

28 Bodas Fernández, Lucía, *op. cit.*.

29 Rearte, Juan, *op. cit.*.

Creemos que las obras dramáticas de Schiller tienen esa pretensión de unificación o redención que subyace a la forma de entender lo estético como el lugar propio de la libertad (lo estético es disposición de disposiciones, diría Heidegger, no es una disposición más); un lugar que ya no es estrictamente la tragedia antigua, ni la poesía ingenua pero que se nutre también de ellas; un lugar propio de un *pathos trágico* que no sólo convierte en no patológica a la sensibilidad, sino que la transfigura en el lugar a partir del cual puede abrirse un sentimiento comunitario que presenta un tipo de eticidad ausente en la humanidad de su presente.

## Referencias bibliográficas

- Bodas Fernández, Lucía, “Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración”, en *Boletín de Estética*, n° 14, agosto, 2010.
- Fragasso, Lucas, “Friedrich Schiller: Autonomía estética y emancipación política”, en *Pensamiento de los confines*, n° 30, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Heidegger, Martin, *Introduzione all'estetica. Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, Roma, Carocci, 2008.
- Lukács, Georg, *Aportaciones a la historia de la estética*, trad. Sacristan, M., México, Grijalbo, 1966.
- Rearte, Juan L., “Fermentación idealista en el drama burgués: Libertad o liberación en *Don Carlos*, de Friedrich Schiller (1787)”, en Lerussi y Solé (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 73-86.
- Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas [1795]*, trad. García Morente, M., Buenos Aires, Calpe, 1920.
- ----, “Prólogo del autor”, en Schiller Friedrich, *Teatro completo*, trad. Cansinos Assens, R. y Tamayo, M., Madrid, Aguilar, 1973.
- ----, “Sobre lo patético” [1792-93], en Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad*, trad. Dornheim A. y Silva J. C., Buenos Aires, Nova, 1962.
- Villacañas, José Luis, “La centralidad de la estética en la Filosofía de la Historia”, en Villacañas, José Luis, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Madrid, Visor, 1993.