

BELLEZA, REPÚBLICA Y SOCIABILIDAD: A  
PROPÓSITO DE LAS CARTAS *SOBRE LA EDUCACIÓN  
ESTÉTICA DE LA HUMANIDAD* DE F. SCHILLER

*Marcos Aguirre Silva*  
Instituto de Humanidades  
Universidad Academia de Humanismo Cristiano  
marcosaguirresilva@gmail.com

RESUMEN/ABSTRACT

El artículo propone una lectura de las *Cartas para la educación estética de la humanidad* desde la sociabilidad, concepto con el que el autor, en la última de las cartas, señala el terreno en el que se abriría la vía estética hacia libertad. Se muestra la propagación del concepto de sociabilidad a través de la antropología kantiana y la sociología simmeliana. Se postula la afinidad de este enfoque con los planteamientos contemporáneos del acontecimiento.

PALABRAS CLAVE: Schiller, Kant, Simmel, sociabilidad, políticas emancipatorias, comensalidad, acontecimiento.

*BEAUTY, REPUBLIC AND SOCIABILITY: ABOUT THE LETTERS ON  
THE AESTHETIC EDUCATION OF MAN BY F. SCHILLER*

*The paper proposes a Reading of Schillers' letters On the aesthetic Education of Man from the viewpoint of the concept "sociability" with which Schiller situates, in the last letter, the territory where the aesthetic way towards "freedom" would break through. It is pointed to the propagation of the sociability concept via the kantian anthropology and the sociology of Simmel. It is postulated the affinity of this approach with the contemporary thinking of the event.*

KEYWORDS: Schiller, Kant, Simmel, Sociability, emancipatory politics, comensality, event.

### 1. “A la libertad se llega por medio de la belleza”

**RI** El 13 de Julio de 1793 apenas unos meses después de recibir el título de ciudadano francés otorgado por la victoriosa Revolución francesa, Schiller escribe:

Si fuera cierto el hecho, si fuera cierto el caso extraordinario de que la legislación política se ha trasladado a la razón, de que el hombre se respeta y se trata como fin por sí mismo, de que la ley ha ascendido al trono y la verdadera libertad es el fundamento de la construcción del Estado, en ese caso diría adiós para siempre a las Musas y dedicaría toda mi actividad a la más soberana de todas las obras de arte, la monarquía de la razón. Pero ese hecho es más que dudoso. Estoy tan lejos de creer en el principio de una regeneración de lo político, que los acontecimientos de la época más bien me quitan todas las esperanzas para siglos. (Cit. en Jauss 1995: 105)

Bueno, han pasado dos siglos.

El texto proviene de la época en la que comenzaba la dictadura de Robespierre y trae a la memoria, comenta Hans Robert Jauss, las encendidas expectativas depositadas por la intelectualidad alemana en la Revolución francesa, percibida como un cambio no solo en la política sino también en la filosofía. Dos años más tarde, en las cartas *Sobre la educación estética de la humanidad*, respondiendo a una objeción que desde la política podría hacerse al sentido de la reflexión estética, el poeta se pregunta:

“¿No es por lo menos extemporáneo andar ahora buscando un código del mundo estético, cuando los asuntos del mundo moral ofrecen un interés mucho más próximo y el espíritu filosófico de investigación es requerido tan insistentemente por los acontecimientos a ocuparse en la obra de arte más perfecta que cabe: el establecimiento de una verdadera libertad política?” –la respuesta: “para resolver en la experiencia el problema político, precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza”. (Schiller 1990: 99)

Desde luego, el marco histórico-conceptual en el que Schiller se entrega a la fundamentación de esta notable respuesta nos recuerda la distancia que media entre los conceptos ilustrados de los que se disponía en ese momento y las formas de argumentación alcanzadas por la crítica contemporánea, renuente a dar por supuestos los conceptos de la Ilustración. Pero la potencia de una empresa teórica no se mide tanto por nuestra proximidad hermenéutica como por su capacidad para señalar problemas que, en otro lenguaje, siguen siendo problemas para nosotros. Y eso, me parece, es precisamente lo que le acontece al lector contemporáneo de las cartas *Sobre la educación estética de la humanidad*:

a la vez que las cuestiones abordadas por el libro nos parecen hipotecadas por un enfoque fatalmente envejecido con el paso del tiempo, no podemos evitar ser tocados por la capacidad del poeta y dramaturgo del siglo XVIII para identificar la trabazón de unos problemas que en la actualidad siguen desafiándonos con la misma intensidad. Mencionemos, solo de pasada, la cuestión de las pulsiones en relación con la violencia, la crisis de la educación y el desplazamiento de lo político fuera del marco institucional del Estado, todas cuestiones que están en el centro de las preocupaciones teóricas de Schiller.

Al menos para quienes el sentido de la *praxis* política se traduce filosóficamente en la idea de emancipación, el motivo que anima el pasaje recién citado no puede tomarse a la ligera y constituye hasta ahora el principal desafío de la crítica: ¿cuál es el sentido y cuáles son las vías de la emancipación? En el lenguaje de Schiller: ¿Cómo se llega a la libertad? Oigamos de nuevo su respuesta: “hay que tomar el camino de la estética, porque a la libertad se llega a través de la belleza” (1990: 101).

Schiller dice también en este pasaje que el establecimiento de la libertad es ‘la obra de arte más perfecta que cabe’. Desde luego, no se trata de una repetición paródica de la célebre sentencia platónica, según la cual los filósofos deben gobernar o bien los que gobiernan tienen que ser filósofos. ‘Arte’ no tiene aquí el sentido restringido de las bellas artes y el llamado de Schiller no es al gobierno de los artistas. Tampoco se trata del arte en el sentido amplio de la artesanía, lo que en este contexto equivaldría a asimilar ‘el arte más perfecto’ simplemente a la ingeniería social. Schiller distingue expresamente entre el artista ‘mecánico’, el ‘plástico’ (*schöne Künstler*), el ‘pedagógico’ y el ‘político’ (*Staatskünstler*) (Schiller 1990: 107). Los dos primeros se relacionarían con su materia de manera violenta y agravante, puesto que esta ‘no merece por sí misma ningún respeto’<sup>1</sup>. Otra es la situación del pedagogo y el político. La materia de su arte, en este caso, es la humanidad misma y es ella “la tarea que se propone[n] realizar’, tienen por tanto que ‘cuidar y respetar la personalidad y carácter propio del material sobre el que trabaja[n], no solo subjetivamente [...] sino objetivamente y por su íntima esencia y ser” (1990: 107).

Esta diferencia entre la técnica objetivante, como podríamos llamar a las dos primeras, y una *techne* que considera la dignidad de su materia, es esencial en el planteamiento de Schiller, porque ella fija el límite de lo legítimamente posible para la política entendida como ‘la obra de arte más perfecta’. Dicho esto, ¿cómo se justifica la afirmación de que ‘a la libertad se llega por la belleza’? La fundamentación filosófica de este principio tiene lugar entre las cartas XI y XVII.

<sup>1</sup> A lo más, el artista *disimula* esa violencia en su obra. “Este artista no respeta la materia sobre la que trabaja, ni más ni menos que el artífice mecánico; pero le fingirá una aparente deferencia para engañar mejor a los ojos que han tomado bajo su protección la libertad de esa materia” (Schiller 1990: 107).

Me limitaré a una aproximación más bien lateral a algunas cuestiones que pueden servir para poner en perspectiva el planteamiento estético-político de Schiller.

## 2. La crítica de la escisión

Una palabra concentra la crítica de Schiller a la sociedad moderna: *escisión*<sup>2</sup>. La modernidad ha *escindido* a la humanidad y a cada individuo en partes irreconciliables. Ciencia y poesía, espíritu y cuerpo, sensibilidad y razón, materia y forma, trabajo físico y trabajo manual, las distintas profesiones y actividades, ya no se integran en un todo armonioso, como presuntamente habría sido el caso en la antigüedad clásica<sup>3</sup>, sino que forman un mecanismo de trozos sin vida. Adoptando la distinción kantiana de sensibilidad y razón como la expresión más abstracta de la escisión, Schiller quiere no obstante mostrar, contra Kant, *que la escisión no es constitutiva sino histórica*, que depende, esto es, de condiciones contingentes y no trascendentales<sup>4</sup>. Para Kant, la capacidad de oponerse mediante la autodeterminación de la voluntad racional a los impulsos heterónomos originados en nuestra naturaleza sensible, es una condición de posibilidad de la libertad. Por el contrario, la existencia histórica de la *polis*, si aceptamos la caracterización ciertamente idealizada que de ella hace Schiller en la carta VI, sería una refutación empírica del pesimismo kantiano. Si fue posible una vez la existencia de una comunidad política en la que la escisión moderna de sensibilidad y razón estaba ausente, significa que esa escisión no es constitutiva sino histórica. El desafío teórico pasa a ser, entonces, la elaboración de una trama conceptual en la que naturaleza y espíritu, sensibilidad y razón, no queden separados por un abismo, en la que, así, la libertad no tenga que ganarse al precio de enemistarse con la naturaleza y, de esta manera, la razón no esté incondicionalmente obligada a someter a la sensibilidad. Se abre aquí el camino intelectual que estalla en la *Dialéctica de la Ilustración*, cuando Adorno y Horkheimer denuncian la dominación de la naturaleza interna como la clave que explica la paradoja de una Ilustración que, para liberar a la humanidad de la

<sup>2</sup> En la carta VI Schiller acumula a un ritmo dramático los términos para referirse al carácter escindido de la cultura moderna: *Trennung, Scheidung, Zwiespalt, Zerlegung, in Stücke reissen, Zerrissenheit*, son algunos de ellos.

<sup>3</sup> Al respecto, leer la carta VI, donde Schiller contrasta la *polis* griega con la sociedad moderna.

<sup>4</sup> Una dirección similar toma el comentario de Foucault al escrito de Kant sobre la Ilustración. También para Foucault se trataba de entender la crítica no tanto como establecimiento de los límites sino como la genealogía de las razones contingentes que limitan nuestra libertad. “Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible [de limitaciones].” Cf. Foucault, Michel (1994). “¿Qué es la Ilustración?”, en *Actual* 28: 14.

lógica del sacrificio, transformó al propio ‘sí mismo’ en una ‘pira sacrificial’. En un escrito de *El espíritu del cristianismo y su destino*, de 1799, Hegel formula el punto con estas irónicas palabras:

Entre los shamanes [...], los preladados europeos [...] y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo. (Hegel 1984: 308).

### 3. Ideal republicano y cultura estética

Pero la reivindicación de la Antigüedad clásica presente en las *Cartas...* no es la melancólica retirada del poeta a un pasado presuntamente idílico, sino que es preciso leerla en clave republicana como la continuación de la tradición que va de Maquiavelo a Rousseau, Montesquieu y Ferguson (Beiser 2005: 120)<sup>5</sup>. Esto se aprecia no bien traducimos el planteamiento trascendental de la escisión a sus términos políticos. Leamos, a estos efectos, el siguiente pasaje de la carta III: El hombre físico, es *realmente efectivo*, y el hombre moral es solo *problemático*. Si, pues, la razón destruye el Estado natural –como forzosamente ha de hacerlo, para poner en su lugar al Estado moral–, arriesga al hombre físico y efectivo, por un hombre moral problemático; arriesga la existencia de la sociedad, por un ideal de sociedad meramente posible, aun cuando moralmente necesario: le quita al hombre algo que posee efectivamente, algo sin lo cual nada tendría, a cambio de enseñarle la idea de lo que podría y debería poseer. (Schiller 1990: 103) La distancia entre el ideal republicano y el orden social existente es pensada aquí en relación con las condiciones subjetivas presupuestas por uno y otro orden. Para pasar del despotismo a una república se requiere la hegemonía de una convicción republicana (‘la moralidad’) pero eso es precisamente lo que se echa en falta en el estado ‘natural’ (despótico). Ese es el dilema, *la viabilidad política de la república depende de condiciones subjetivas y culturales que solo pueden ser resultado del régimen republicano que se trata de instaurar*. Las condiciones dependen de lo condicionado.

La dificultad es mayor cuando se descarta la acción revolucionaria –la que, según él, conduciría irremediabilmente a una nueva forma de tiranía–, lo que

<sup>5</sup> Frederik Beiser (2005) es enfático a este respecto: “Las *Cartas* son un libro esencialmente político, cuya dimensión política se evidencia solo cuando lo situamos al interior de su propio contexto: la moderna tradición republicana de Maquiavelo, Rousseau, Montesquieu y Ferguson” (120).

introduce una complejidad adicional para pensar el rol de las condiciones subjetivas de lo político y, *en general, el sentido de la acción política*. El planteamiento de Schiller nos obliga, en efecto, a deponer el concepto teleológico de acción que ponemos tradicionalmente a la base de la política, dejando de lado el sistema de significados implícitos en esta: intencionalidad, medios, la acción misma, el fin perseguido, etc. Schiller se aparta en aspectos decisivos de esta forma de entender la acción política. El concepto de la educación estética no apela a la lógica sacrificial de los medios y los fines, tomando en cambio como paradigma ese tipo de acción que se basa en una pulsión de *juego* –*Spieltrieb*–, esto es, precisamente, el *juego*, la acción de jugar.

El uso justifica completamente este nombre, pues suele aplicar la palabra “juego” a todo aquello que no es contingente ni subjetiva ni objetivamente, y, sin embargo, tampoco constriñe y obliga, ni exterior ni interiormente. Como el ánimo<sup>6</sup>, en la intuición de lo bello, se encuentra en un feliz término medio entre la ley [que obliga moralmente] y la menesterosidad [que obliga externamente], por eso mismo, al participar de ambas, se substraer a la coacción de una y de otra. (Schiller 1990: 153)

El juego es ese tipo de actividad que no tiene su fin en otra cosa que ella misma, en él la razón y la sensibilidad confluyen y constituyen, según Schiller, eso que “en su más amplio sentido” denominamos belleza. El objeto de esta es caracterizado, por ello, como ‘figura viva’ –*lebende Gestalt*–, expresión que recoge tanto el objeto de la sensibilidad, la vida, como el objeto del “impulso formal” –o entendimiento–, que Schiller signa aquí como *figura*. De modo que “a la libertad se llega por la belleza”, sí, pero esta no es ningún medio. Emerge aquí, en el contexto kantiano de estas reflexiones, la *praxis* aristotélica: “el fin de la producción (*poiéseôs*) es distinto de ella, pero el de la acción (*práxeôs*) no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin” (Aristóteles 1993: 155 [1140b6-8]).

La emancipación, entonces, opera en registros de acción heterogéneos, entre los cuales la acción instrumental tiene cuando mucho un papel circunscrito y subordinado. Lo que sugieren las *Cartas* con el concepto de juego es que la libertad no está al final de un proceso, sino en el proceso mismo. “El hombre, con la belleza, no debe hacer más que jugar, y el hombre no debe jugar *nada más que con la belleza*”. El sentido de esta afirmación debe apreciarse en toda su magnitud. “Solo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y solo es plenamente hombre cuando juega” (Schiller 1990: 155). Con estas palabras Schiller pretende captar *la esencia de la acción libre* que hace posible “el arte estético” y “el más difícil aún, el arte de la vida”. En el registro político del Estado republicano, tanto como en el registro civil de una subjetividad que sabe jugar con sus pulsiones o en el registro estético del cultivo de la belleza y lo sublime, en

<sup>6</sup> *Gemüt*

todos estos registros, la acción es ella misma libre y no solo un medio para llegar a la libertad (Oyarzún 2010)<sup>7</sup>.

Lo que se dice en la última carta sobre el “Estado estético” no instala la belleza o la estética en el poder. Cuando antepone el “Estado estético” al “Estado moral” no está abandonando el ideal republicano con el que lo caracterizó anteriormente. El ideal sigue siendo la república, solo que ahora se explicitan dos posibilidades: que el Estado se imponga sobre ciudadanos “salvajes” –el Estado moral que se impone sobre los ciudadanos del mismo modo que, según Kant, la razón debe imponerse sobre la sensibilidad– o que el Estado pueda contar con el *ethos* republicano de sus ciudadanos como ‘una fuerza efectiva’ –el Estado estético–.

#### 4. Cultura y sociabilidad

El énfasis explícito de Schiller en la importancia de la cultura (*Kultur*) es suplementado en la última carta con una referencia a la ‘sociabilidad’ (*Geselligkeit*):

Solo el Estado estético puede hacer efectiva la sociedad porque ejecuta la voluntad del todo por medio de la naturaleza misma del individuo. Si la menesterosidad obliga al hombre a vivir en sociedad; si la razón imprime en su alma principios sociales, solo la belleza puede conceder al hombre un *carácter sociable*. (Schiller 1990: 214).

Por su ubicación en la conclusión del ensayo, esta referencia merece una atención especial. Ella forma parte de cierta dirección de la cultura ilustrada que va a contracorriente de su excesivo racionalismo. Dejaré de lado la cuestión de si Schiller busca aquí apartarse del concepto de insociable sociabilidad de Kant o, por el contrario, hace una lectura inesperada de él. En lugar de ello, me gustaría situar la mención de la sociabilidad en un contexto un poco mayor.

Acaso impulsados por el texto de Schiller, tanto Schleiermacher como el Kant de la *Antropología en sentido pragmático* dedican sendos pasajes a la importancia de la *Geselligkeit*. El tema surge precisamente en un momento histórico en el que las formas cortesanas de socialización –en las que predominaban el disimulo y la

<sup>7</sup> Lo sublime (*Erhabene*) solo aparece episódicamente en las *Cartas*. Pablo Oyarzún habla por eso de un *eclipse* de lo sublime en ellas. Pero como bien ha observado él mismo, este eclipse no excluye cierta presencia latente, bajo el concepto de la *belleza enérgica*, cuya caracterización evoca indiscutiblemente el sentimiento de lo sublime: ‘Y es precisamente en esta última, la belleza enérgica, donde podemos reconocer las trazas de lo sublime’ (Oyarzún 2010: 38).

apariencia<sup>8</sup>— dan paso a la cultura burguesa. Las nuevas formas de sociabilidad que comienzan a florecer en este período no pueden ya aspirar a integrar la estructura de la sociedad compleja que da sus primeros pasos hacia la sociedad de mercado, pero su importancia no se desvanece sino que comienza a vibrar de singular manera ante la conciencia de la época (Pott 2010).

Schleiermacher describe la *Geselligkeit* en estos términos:

“La sociabilidad libre, no vinculada y determinada por un fin externo, es exigida por todos los seres humanos cultivados como una de sus primeras y más nobles necesidades. Quien sólo es tironeado de todos lados por las ocupaciones del hogar y los negocios de la vida burguesa, cuanto más fielmente siga este camino, sólo con la mayor dificultad alcanzará *los fines más elevados de la existencia humana*. (Citado por Pott 2010: 22)

Schleiermacher pone aquí en paralelo la *Geselligkeit* con ‘los fines más elevados de la existencia humana’ (1913: 3). Sigue en esto la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, quien, bajo el título nada parco “Del más alto bien moral y físico”, hace un apasionado alegato en favor de la *Geselligkeit*, asociada sin remilgos a la ‘verdadera humanidad’. El pasaje es bien conocido pero aun así vale la pena citarlo en extenso:

El acto del bien vivir que mejor parece concordar con esta última [la verdadera humanidad] es *una buena comida en buena compañía* (y, si puede ser, cambiante), de la que Chesterfield dice que no debe estar por debajo del número de las *Gracias*, ni tampoco por encima del de las *Musas*. (Kant 1991: 220)

Esta reunión ha de concluir

“como en un concierto, en medio de la pura alegría general” lo que asegura que “sea lo más saludable por ello. Igual que el banquete de Platón, del que el

<sup>8</sup> Sobre la importancia del disimulo y la apariencia en las sociedades cortesanas una referencia obligada serían las críticas de Jean-Jacques Rousseau al espíritu cortesano. Para entender la animosidad de Rousseau frente a la corte nada mejor que unos pocos ejemplos de lo que detestaba: Gabriel Naudé: “Quien no sabe disimular no sabe reinar”. Mazarino a los gobernantes: “1. Simula. 2. Disimula”. (Naudé 1998 [1639]; Mazarino 1985 [1684]; citados ambos por Rosanvallon 2015: 176 ss.). Mencionemos también a La Bruyère: “Un hombre que conoce la corte es dueño de sus gestos, de sus ojos y de su expresión; esta es profunda e impenetrable; disimula sus malas intenciones, sonríe a sus enemigos, reprime su estado de ánimo, oculta sus pasiones, desmiente a su corazón y actúa contra sus sentimientos”; y “La corte es como un edificio construido con mármol; quiero decir que está compuesta por personas muy duras, pero muy pulidas” (La Bruyère 1922 [1688]: 297 y 211; citado por Elias 2016).

convidado decía: “Tus comidas no agradan solo cuando se las goza, sino también tantas veces como se piensa en ellas”. Todo simposio lleva consigo, aun sin un pacto especialmente hecho para ello, una cierta santidad y deber del silencio con respecto a lo que pudiera causar al compañero de mesa posterior incomodidad fuera de ella; porque sin esta confianza se aniquilaría el deleite de gozar en sociedad. (1991, p. 221).

Sobre la conversación que ha de tener lugar en la mesa, dice Kant que el diálogo “no debe ser una ocupación, sino solo un juego”, por lo que no hay que “dejar que surja ni que dure un *espíritu de contradicción*, ni en sí mismo ni en los miembros de la reunión”, y para esto “hay que desviar tal peligro con una broma diestramente aplicada (Kant 1991: 224).

Ya en pleno siglo XX, Georg Simmel desarrolla todavía una teoría de la *Geselligkeit* cuyos términos conservan la estructura conceptual de las cartas de Schiller. También Simmel toma como punto de partida un diagnóstico del presente centrado en ese fenómeno de desarticulación de las facultades y actividades humanas del que había partido Schiller cien años antes. Simmel se explica este fenómeno de alienación en términos de la tendencia incontenible de las formas sociales a autonomizarse, adquiriendo una vida propia frente a los ‘contenidos’ concretos de la realidad histórica. Se elevan, dice, estas formas, por ‘sobre el servicio a la vida que en un principio [a]s había generado y obligado’. Es lo que habría sucedido, según él, con el conocimiento, con el arte, el derecho y la política (2003: 79)<sup>9</sup>. A esta tendencia le opone el valor particular de la *Geselligkeit* pero sin reducirla, como Kant, a la escena de una comida en buena compañía. La sociabilidad es caracterizada, en cambio, en toda su amplitud, como una forma de interacción que representaría, más que cualquier otra, la *forma pura* de la sociedad:

De hecho, la sociedad estatal, la económica, la que se mantiene unida por algún razonamiento de finalidad, es plenamente una ‘sociedad’. Pero solo la sociable (*gesellige*) es ‘una sociedad’ sin más añadidos porque, al elevarse por principio sobre cualquier contenido específico de todas las ‘sociedades’ de carácter unilateral, representa la forma pura en una imagen en cierto modo abstracta que disuelve todos los contenidos en el mero juego de la forma. (Simmel 2003: 83).

<sup>9</sup> El estudio de la *Geselligkeit* es el tema de la parte III de *Cuestiones fundamentales de sociología*: “La sociabilidad. (Ejemplo de sociología pura o formal)” (77-102). Simmel coincide aquí con Weber, quien habló de la autonomización de esferas de validez como un rasgo inherente al proceso de racionalización de la sociedad moderna. También Weber mantuvo una postura crítica de los resultados de dicho proceso, el que desemboca inevitablemente, según él, en pérdida de libertad y crisis de sentido. Sin embargo, la postura de Simmel es más matizada, puesto que ve en la sociabilidad una salida a la reificación. Sobre la influencia de Simmel en el marxismo occidental via György Lúcsaks ver Arato y Breines (1986).

El estatuto privilegiado que tendría la sociabilidad se puede apreciar también en el siguiente pasaje:

Como hombre dedicado a la economía y la política, como miembro de una familia y representante de una profesión [el ser humano] es [...] una elaboración construida *ad hoc*, su material vital está determinado en cada caso por una idea específica, fundido en una forma específica [...] en tanto ser *sociable* [...] se ha desprendido de todas las significaciones materiales de la personalidad y *entra en la forma de la sociabilidad solo con las capacidades, atractivos e intereses de su pura humanidad*. (Simmel 2003: 86)<sup>10</sup>

De manera no lineal, creo que las reflexiones de Schiller, Schleiermacher y Simmel sobre la sociabilidad expresan una bifurcación de la modernidad filosófica excepcionalmente pertinente para la discusión de las teorías emancipatorias. No solo porque contienen un núcleo importante de matices para la evaluación de la Ilustración, hoy puesta en el banquillo de los acusados, sino porque ella es el lugar de esa revolución en el modo de sentir del que podemos presumir, junto con Schiller, que es una condición de la emancipación pensada como acontecimiento.

### 5. Sociabilidad, naturaleza y sociedad

El pensamiento contemporáneo, confrontado con la infinita proliferación de las maneras de estar y de las formaciones incrustadas entre la naturaleza y la sociedad, entre los cuerpos y las prácticas, entre el decir y el hacer, se ha quedado sin aliento: las cosas van demasiado rápido y se han salido de control, escuchamos una y otra vez. La verdad es que los controles son cada vez más invasivos y extensos: a los clásicos medios de control “deslingüistizados” de los modelos sistémicos –el dinero y el poder (Habermas 1985)– se agregan un sinnúmero de nuevos controles militares, sanitarios, territoriales, etc. Pero, por otra parte, si se lo pone en una perspectiva planetaria, es indudable que en el conjunto esos controles parecieran ir en la dirección inversa. No operan para evitar el desastre ecológico, como diques que encauzan la corriente de un río desbordado, según la célebre imagen de Maquiavelo, sino como amplificadores del ruido. Y el ruido tiene más de un nombre: cambio climático, antropoceno, crisis ecológica, acidificación de los océanos, contaminación de las aguas, disminución de la biodiversidad, etc. Muchos nombres, pero todos referidos a lo mismo, el planeta, mejor aún, a la delgadísima capa biótica que se hunde apenas unos metros en la tierra y se eleva otro tanto sobre

<sup>10</sup> La cursiva es mía. Traducción ligeramente modificada.

ella. La proliferación de controles no apunta, lo que sería deseable, a contener los efectos de nuestras formas de vida sobre el planeta, sino a evitar la protesta social, lo que por supuesto, afortunadamente, tampoco logra del todo.

Henos aquí de vuelta al comienzo de este texto. Decíamos que para Schiller a la libertad se llegaba por la belleza en tanto que esta era capaz de articular la parte sensible y la parte racional del ser humano, sin que ninguna de ellas tuviese que dominar a la otra. La clave de esta respuesta reside para nosotros en por lo menos tres cuestiones. En primer lugar, la búsqueda de una articulación que no suprime la diferencia. Schiller lo pone en términos muy significativos. “Siempre será una prueba de defectuosa educación que el carácter moral no pueda prevalecer sin sacrificar el carácter natural, y muy imperfecta es la constitución política que solo suprimiendo la multiplicidad consigue establecer la unidad” (1990; 106). Se trata, pues, así lo podemos entender, de ensamblar lo heterogéneo. En seguida, la articulación debe darse entre lo humano y lo natural, eso es lo que tenemos que pensar, ese es el desafío. Tercero, la vía propuesta por Schiller pone en primer plano los conceptos de sociabilidad y cultura. Esto último nos interesa particularmente porque, tal vez precisamente en razón de que no está trabajando sobre un concepto que ya estuviese establecido, deja el camino abierto a un pensamiento de lo social como *acontecimiento*.

Hoy, después del predominio casi sin contrapeso de enfoques teóricos basados en las certidumbres estructurales, en las ontologías de la repetición y la identidad, en la confianza de que tanto los problemas como sus soluciones brotan de una estabilidad solo marginal y temporalmente desequilibrada aquí o allá, pero finalmente siempre recobrada –en el platonismo, para decirlo con una sola palabra–, las humanidades, las ciencias sociales y la filosofía comienzan a seguir las incontables y por un tiempo desapercibidas voces que alertaban sobre el efecto aletargante del *mainstream* intelectual prevaleciente allí. Gabriel Tarde, Georg Simmel, Gilbert Simondon, Michel de Certeau, Harold Garfinkel, Gilles Deleuze, Michel Foucault –para mencionar algunos nombres particularmente significativos en este terreno– nos animan por el contrario a la búsqueda del momento instituyente de “lo social”, el borde siempre en construcción y en permanente disolución en el que algo así como “la sociedad” de los humanos parece consistir. El desafío es hoy desproporcionadamente mayor que el del siglo XVIII, ya no es un régimen político lo que está en cuestión, sino la vida de la especie.

El planeta mismo ha perdido ante nuestros ojos esa peculiar firmeza que solíamos atribuirle. No solo dejó de ocupar en nuestra fantasía el centro del universo para convertirse simplemente en un cuerpo más entre otros cuerpos celestes. Ahora vamos descubriendo también la fragilidad y precariedad de sus océanos, de su atmósfera y de todo aquello que nos permite vivir. La metáfora del *fundamento*, tan cara a la filosofía occidental, tomaba pie precisamente en nuestra relación con su superficie y la metáfora de la *caída*, con la que se piensa en todos los idiomas conocidos la desventura de las empresas humanas, remite igualmente a nuestra

relación con la tierra. Pues, esta rica fuente de imágenes para categorizar los órdenes humanos de existencia ha perdido ella misma la evidencia y fijeza que la hacían apta para esa función. Otrora paradigma de estabilidad y de la potencia infinita del ser que rodea a los destinos humanos –la *ousía* del griego clásico significaba un pedazo de tierra del que se es propietario– el planeta, el “globo”, a punto de estallar, requiere de un nuevo “contrato natural”<sup>11</sup> de lo humano y lo no-humano, de la razón y la naturaleza. En el juego de esa diferencia, como lo hizo Schiller, tenemos que cifrar la esperanza.

### Referencias bibliográficas

- Arato, Andrew y Breines, Paul (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: FCE.
- Aristóteles (1993), *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Beiser, Frederik (2005). *Schiller as Philosopher*. New York: Oxford University Press.
- Elias, Norbert (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Habermas, Jürgen (1985). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Friedrich (1984). “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de Juventud*. México: FCE.
- Kant, Immanuel (1991), *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- La Bruyère, Jean de (1922) [1688]. “Caractères ou les Mœurs de ce siècle”, en *Oeuvres*, tomo II. Paris: Hachette.
- Mazarino, Julio (1985) [1684]. *Breviario de los políticos*. México: FCE.
- Naudé, Gabriel (1998) [1639]. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Madrid: Tecnos.
- Oyarzún, Pablo (2010). “Schiller: lo sublime y la revolución de la sensibilidad”, en Horst Nitschack y Reinhard Babel, eds., *La actualidad de Friedrich Schiller. Para una crítica cultural al inicio del siglo XXI*. Santiago: LOM, pp. 35-61.
- Pott, Hans-Georg 2010, “Kultur als Spiel, Geselligkeit und Lebenskunst. Schillers Ästhetische Briefe und das humanistische Bildungsprogramm der Aufklärung”, en Jürgen Stolzenberg y Ulrichs Lars-Thade, eds., *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt und Nietzsche*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Rosanvallon, Pierre (2015). *El buen gobierno*. Manantial: Buenos Aires.

<sup>11</sup> La expresión la tomo de un bello libro de Michel Serres (1991). *El contrato natural*.

Serres, Michel (1991). *El contrato natural*. Valencia: Pretextos.

Schiller, Friedrich (1990). “Sobre la educación estética de la humanidad”, en *Escritos sobre estética*, ed. y estudio preliminar de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Tecnos.

Schleiermacher, Friedrich (1913). *Werke. Auswahl in 4 bänden*. Tomo 2. Otto Braun: Leipzig.

Simmel, Georg (2003). *Cuestiones fundamentales de sociología*. España: Gedisa.