

# La violencia de la razón: Schiller y Hegel sobre la Revolución Francesa\*

María del Rosario Acosta López

**Abstract:** This article proposes to follow Friedrich Schiller's and G.W.F. Hegel's philosophical criticisms of the French Revolution as they were exposed by these authors in Schiller's *Aesthetic Letters* (1795) and Hegel's *Phenomenology of Spirit* (1805). I am mostly interested in exploring the *form* of the argument in each case, and the relationship each author draws between the *historical event* and its *philosophical presuppositions*. By doing this, I want to stress a similarity between Schiller's and Hegel's philosophical methodologies, and to indicate the reasons why, for both, the turn of the French Revolution into the Reign of Terror (1793-1794) was not just the result of a historical contingency but also a necessary consequence of the philosophical contradictions inherent to the Revolution's conceptualization. The French Revolution becomes for both authors, as I intend to show, a symptom of the contradictions intrinsic to the Enlightenment's ideals, which are tied, according to both Schiller and Hegel, to an abstract (and therefore violent) conception of reason that both authors want to bring to light and put into question.

**Keywords:** Schiller, Hegel, French Revolution, Reign of Terror, philosophical critique of violence

## *Aclaraciones preliminares: una reivindicación de la razón moderna*

Antes de entrar directamente en materia, me gustaría comenzar haciendo una serie de aclaraciones en relación con (i) el marco conceptual que da lugar a mi lectura de Schiller y de Hegel en el contexto de un acercamiento a ambos autores desde el presente, (ii) el tipo de lectura que me interesa llevar a cabo de la recepción filosófica por parte de ambos pensadores de la Revolución Francesa, y (iii) lo que esto significa en particular para la rehabilitación hoy de Friedrich Schiller como un pensador filosóficamente relevante.

(i) La primera aclaración tiene que ver directamente con el título de presente texto. Quisiera detenerme brevemente en esta referencia a la idea de una “violencia de la razón” con el fin de hacer explícita mi posición con respecto al contexto filosófico contemporáneo y a aquello que considero está en juego al hacer historia de la filosofía en el presente, en particular, historia de la filosofía moderna. Preparando esta conferencia recordé muchísimo

una discusión que tuvimos con José Luis Villacañas en un seminario que dictó en Colombia hace algunos años en el marco de una investigación que estábamos adelantando en la Universidad Nacional sobre el pensamiento de Carl Schmitt. En esa ocasión Villacañas advertía, con razón, contra cierta inclinación de la filosofía política contemporánea –especialmente cierta línea de pensamiento crítica de la tradición liberal-occidental– a conectar quizás demasiado estrechamente los acontecimientos profundamente violentos de la historia de los totalitarismos del siglo XX con el proyecto moderno de la Razón Ilustrada (una línea representada, entre otros, por Jean Luc Nancy, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, por mencionar solo algunos ejemplos). Una crítica profunda por tanto, si no incluso una salida definitiva de las categorías modernas occidentales y del proyecto ilustrado de la razón, se presenta así desde esta línea del pensamiento contemporáneo como una tarea inaplazable. Si lo que se quiere es interrumpir, desobrar y resistir a la violencia instaurada por las categorías modernas, que ha llevado, a su vez, a una comprensión occidental totalitaria de lo político, es necesaria una deconstrucción de la filosofía moderna occidental y de las “violencias” que trae consigo esa apuesta moderna por la razón y su correspondiente “soberanía”.<sup>1</sup>

Es en este punto donde me interesa hacer una aclaración que me parece de vital importancia –de vital importancia especialmente en un contexto como el presente número temático, que invita a discutir y a rescatar el pensamiento de un pensador tan profunda y conscientemente moderno como lo es Friedrich Schiller–: tal y como lo sugería Villacañas en aquella ocasión, considero que vale la pena insistir aún en *una vía contemporánea para el pensamiento moderno y el proyecto ilustrado*.<sup>2</sup> Sin dejar de estar alertas a los posibles riesgos y peligros que puedan estar implicados en cierto modo (moderno) de concebir lo político, reflejado, entre otros, en las múltiples caras que adquiere la violencia en el presente, habría que revisar si la violencia propia de los totalitarismos del siglo XX, de lo que Hegel con toda su lucidez llamará una “lógica del terror” –presente también en algunas de nuestras formas de democracia–, no es más bien el resultado de una *traición al proyecto moderno*, un resultado pues de una *traición a* –y no la *traición de*– la “razón ilustrada”.

Es cierto, por supuesto, que la razón moderna trae consigo los riesgos de su propia deserción: fueron los mismos pensadores modernos quienes comenzaron ya a hacer esto visible; son ellos quienes primero nos advierten

de este peligro intrínseco a cierta tendencia de la razón a adentrarse –como lo describe Kant– en terrenos que no le corresponden, a olvidarse de sus propios límites y traicionarse a sí misma en la forma del dogmatismo y del fanatismo. El proyecto de la filosofía moderna es sin embargo precisamente la respuesta a esta tendencia: la necesidad de hacerla consciente, de alertar la mirada frente a todos los indicios y lugares donde aquello pueda estar sucediendo, la urgencia de hacer visible el hecho de que también la razón produce violencia, sus propias violencias, quizás las peores (esto lo verán claramente Schiller y Hegel). La apuesta, sin embargo, no es una renuncia o una resistencia a la razón: ella misma trae también, como considero que lo muestra muy bien la filosofía moderna, la potencia para pensarnos si no más allá de la violencia (tampoco los modernos, mucho menos Hegel, son optimistas con respecto a esta posibilidad), sí quizás desde la resistencia al riesgo continuo de su presencia, desde la crítica y la denuncia permanente a su ejercicio. Las críticas de Schiller y Hegel a la violencia resultante de la Revolución Francesa son lugares especialmente paradigmáticos donde se ve con claridad, como espero al menos alcanzar a mostrar a continuación, esta crítica de la razón moderna desde sí misma y con vistas a hacerla más plural, amplia, crítica –si es posible, menos dogmática y violenta. Un ejercicio que no puede darse nunca por concluido y que no es tampoco progresivo: es la responsabilidad del pensamiento cada vez con su propio presente.

(ii) Esto me lleva directamente a la segunda aclaración. Es común en la literatura secundaria encontrar relacionadas las críticas que la filosofía alemana de la época le hiciera a la Revolución Francesa con los orígenes de un pensamiento conservador reaccionario que cobraría fuerza en los años siguientes en Alemania, y cuya tendencia más clara sería una apuesta por un proyecto de recuperación de la tradición religiosa y política medieval como inspiración para una resistencia a la tendencia política democrática del proyecto revolucionario francés.<sup>3</sup> Es cierto además que las críticas tanto de Schiller como de Hegel a la Revolución Francesa serán puntos de referencia y de inspiración de dicho pensamiento reaccionario-conservador, y que el mismo Hegel –especialmente en sus años de madurez– será interpretado en conexión estrecha con una postura conservadora.<sup>4</sup> No obstante, el espíritu detrás de mi interés por recoger las críticas que ambos pensadores dirigieron a los acontecimientos políticos de la época no es de ninguna manera reforzar dicha mirada. La tendencia reaccionaria de sus críticas tendrá que quedar para otra discusión.

Por el contrario, considero que tanto Schiller como Hegel despliegan de una manera particularmente clara en sus diagnósticos del terror resultante de la Revolución los riesgos que se corren precisamente cuando el *pensamiento deja de ser revolucionario*: esto es, cuando deja de moverse e implicarse verdaderamente con la realidad y se abstrae de manera radicalmente violenta de lo singular, perdiendo toda conexión *real* con las circunstancias concretas y creando entonces una brecha insalvable entre teoría y acción. La *violencia de la razón*, para ambos autores, tiene que ver por lo tanto más bien con la violencia de un modo de proceder teórico que, desde su universalidad vacía busca “invertirse de poder” en su paso a la acción:<sup>5</sup> hay aquí un salto, por tanto, que termina siendo cubierto y

recubierto con la peor de las violencias, como se verá a continuación, en tanto actúa desde el convencimiento absoluto de su legitimidad pero desde la impotencia que ella misma se ha dado por causa del vaciamiento de toda concreción. Lo que me interesa destacar es la claridad y lucidez con la que Schiller y Hegel diagnostican y comprenden el fenómeno del Régimen del Terror en Francia como un fenómeno histórico estrecho, si no incluso necesariamente conectado con las formulaciones teóricas detrás del acontecimiento, esto es, como el resultado de un modo de proceder filosófico y teórico presente como riesgo latente en el proyecto de la Ilustración. Me interesa entonces la conciencia con la que ambos pensadores están interesados en señalar las consecuencias que el pensamiento puede producir de manera directa sobre la realidad, y la radicalidad por tanto de la responsabilidad que esto implica, a su vez, para el proceder filosófico.

Por la misma razón, insisto una vez más, en el caso de ambos autores un pensamiento revolucionario no es, sin más, una mera “revolución en el pensamiento” –la famosa acusación posterior de Marx, que ya resonaba en la época, y que llevaría a muchos pensadores alemanes a contemplar la Revolución Francesa desde la comodidad de la mirada del espectador.<sup>6</sup> Por pensamiento revolucionario me refiero entonces aquí, por el contrario, a un pensamiento que se sabe plenamente involucrado con su realidad histórica: que no puede concebirse como opuesto a, sino implicado directamente en, la transformación de lo real. Un modo de proceder filosófico, entonces, que –para ser consecuente consigo mismo, con las críticas al dogmatismo de la razón abstracta– busca confrontar y habitar las contradicciones de su presente para ponerlas en movimiento, en lugar de ejercer una crítica *desde la distancia meramente teórica*. Tal es el caso, creo yo, tanto de Schiller como de Hegel, y sus análisis de la Revolución Francesa son una ocasión adecuada para ponerlo en evidencia, pues en ambos casos tenemos la oportunidad de seguirlos en su implicación directa con su presente histórico concreto: un ejemplo muy oportuno de la potencia *crítica* del pensamiento moderno, y de la tarea y responsabilidad que se siguen de ello, en consecuencia, para la filosofía.

(iii) Finalmente, una última aclaración que proviene probablemente de una preocupación que comparto con quienes buscamos trabajar a Schiller desde la filosofía: mi interés por poner en conexión la crítica de Schiller a la Revolución Francesa con el análisis que hará Hegel del mismo fenómeno no proviene de una intención por mostrar a Schiller únicamente como un *antecedente importante* de la filosofía hegeliana. Convertir a éste en el objetivo último de la comparación implicaría caer en una tendencia predominante en la atención que le prestó la filosofía a Schiller a lo largo del siglo pasado y que solo ha comenzado a cambiar en años recientes: la atribución de un valor filosófico a su pensamiento *solo* en tanto lector de Kant (lectura que en la mayoría de ocasiones se señala además como defectuosa, inadecuada, preocupada por mostrar que Schiller habría pasado por alto, habría malinterpretado, e incluso traducido peligrosamente conceptos de la filosofía kantiana en su propuesta estético-política)<sup>7</sup> o en tanto antecedente importante de los pensadores del idealismo y/o romanticismo alemanes.<sup>8</sup>

Así, no quería dejar de hacer esta aclaración, como una manera de hacerle eco además a las intenciones que

posiblemente llevaron a Valerio Rocco y a Laura Anna Macor a organizar el congreso que da lugar ahora a la presente publicación: la relación que me interesa plantear entre Schiller y Hegel no busca rastrear en el primero elementos que después Hegel habría recuperado para darles forma y contundencia filosófica. Por el contrario, me interesa más bien mostrar precisamente cómo la crítica que Schiller desarrolla a la Revolución Francesa en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, escritas ya entre 1793 y 1795, se sostiene en su lucidez y contundencia filosófica al lado de, y a la par con, la conocida lectura que hará Hegel del Régimen del Terror en la *Fenomenología del Espíritu*. Una mirada comparativa a estos dos textos, a la estructura de los argumentos, y al espíritu que en ambos casos alimenta y pone en movimiento la crítica de ambos autores, busca mostrar entonces el profundo valor filosófico de los argumentos schillerianos, y la lucidez con la que, más de diez años antes del texto de Hegel, Schiller habría logrado ya no solo entrever sino formular un diagnóstico crítico del fenómeno del terror muy similar al que Hegel construirá posteriormente en su sección ‘Libertad absoluta y terror’ en la *Fenomenología*. Esto, de paso, mostrará que Schiller es en efecto un antecedente importante para las críticas que Hegel le formulará a algunas de las caras históricas del proyecto moderno, pero el centro del argumento que intento construir no es en este sentido histórico sino filosófico; es decir, no estoy interesada en mostrar dónde y cómo los argumentos de Schiller habrían sido o no recuperados por Hegel.<sup>9</sup>

\*\*\*

En lo que sigue voy a concentrarme pues exclusivamente en los dos textos que he mencionado: las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, y en concreto las primeras siete cartas donde Schiller presenta un diagnóstico de su presente histórico; y el apartado del capítulo del Espíritu en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel titulado ‘Libertad absoluta y terror’, que viene justamente después de la concepción propia del mundo de la Ilustración Francesa, y antes de la crítica a la filosofía moral kantiana o lo que Hegel denomina la ‘Visión moral del mundo’.<sup>10</sup> Haré un seguimiento paralelo de la estructura general del argumento en cada caso. Me interesa elaborar con detenimiento dos aspectos de la lectura que Schiller y Hegel proponen de la Revolución Francesa: quisiera en primer lugar destacar el marco conceptual y el tipo de pensamiento filosófico que se ponen en marcha y dan lugar en ambos casos a la formulación de la crítica (1), para en un segundo momento hacer un seguimiento de la *estructura general* del argumento que cada uno de los autores construye alrededor de las razones (filosóficas) que llevan a la Revolución de 1789 a convertirse en la dictadura jacobina de 1793 (2). Tendré que dejar en un segundo plano muchos matices y sutilezas de los argumentos en cada caso, para alcanzar a sugerir apenas a grandes rasgos las coincidencias entre los diagnósticos filosóficos de ambos autores.

No alcanzaré tampoco a llevar a cabo dos pasos adicionales que sería interesante explorar con más detalle y que, por tanto, quisiera dejar apenas enunciados: en primer lugar, la relación en ambos casos entre la crítica a la Revolución Francesa y la crítica a la filosofía práctica

kantiana. Baste por ahora con advertir que, aunque en ocasiones aparecen mezcladas en la exposición de Schiller, y aunque han sido también confundidas en lecturas descuidadas de la exposición hegeliana, se trata de dos argumentos distintos que vale la pena estudiar por separado, dado que en ambos casos está en juego para ambos pensadores el estatuto filosófico de la moral y sus relaciones, complejas y no directamente conectadas, entre lo ético y lo político. Por otro lado, no podré explorar aquí la respuesta que tanto Schiller como Hegel proponen como alternativa a, e interrupción de, las violencias que la Revolución, como catalizadora de las abstracciones del proyecto ilustrado, ha movilizado históricamente. La propuesta filosófica y política que surge en cada caso de la crítica tiene que ver, en el caso de Schiller, con la necesidad de una educación estética como respuesta a la inmediatez violenta de la Revolución, y, en el caso de Hegel, con el lugar crucial (y similar) que ocupará la sociedad civil dentro del espacio político como lugar necesario de mediación, esto es, de formación y educación del individuo para la ciudadanía. Nada de esto, sin embargo, podrá quedar recogido a continuación.<sup>11</sup>

### 1. *Hacia una crítica del presente histórico: la necesidad de reformulación del proceder filosófico*

Tanto en el caso de Schiller como de Hegel, la crítica a la Revolución Francesa va a estar ligada con un interés por parte de ambos autores por llevar a cabo un diagnóstico filosófico de su propio presente. Para ambos parece ser evidente que en el caso de los acontecimientos políticos en Francia, como se lo escribe Schiller al príncipe de Augustemburg, parece estarse “decidiendo el gran destino de la humanidad”<sup>12</sup> (CEEH II: 119). Sin embargo, ninguno de los dos pensadores considera que una mirada filosófica de los acontecimientos pueda quedarse simplemente en un análisis de la “escena política” (CEEH II: 119). Al contrario, en ambos casos la mirada a la Revolución Francesa estará orientada por un interés en comprender el “mundo” en el que un acontecimiento así ha tenido lugar: las contradicciones y condiciones de una época que, por un lado, han hecho posible un hecho histórico tal, y por el otro, se hacen más visibles y radicales en dicha manifestación histórica. El hecho, por tanto, no es en sentido estrecho los acontecimientos históricos en Francia, sino lo que Schiller llama el “gran proceso” que debe llevarse a cabo en el “tribunal de la razón”: la coincidencia de una revolución en el pensamiento –la Ilustración– con una revolución política que reclama ahora un análisis cuidadoso.

Dicho análisis, sin embargo, no tiene lugar en ninguno de los dos autores desde una concepción filosófica que pretenda llevar a cabo lo que Hegel describirá como un trabajo de “explicación”: esto es, una mirada que desde afuera reflexiona sobre y juzga su objeto sin implicarse de lleno en él. Por el contrario, Schiller y Hegel no solo son profundamente conscientes de la historicidad de su propia mirada, sino que queda claro que para ambos la actividad filosófica tendrá que estar estrechamente enlazada con dicha historicidad. Así, hay en ambos autores un interés por distanciarse de cierto modo de proceder filosófico que prioriza el análisis y la actitud explicativa: una actividad propia más bien del entendimiento que de la razón, mos-

trarán ambos, que, al abordar su objeto “desde fuera”, lo separa y disecciona, perdiendo de vista el conjunto. Si bien el análisis es un momento necesario y útil, no puede ser sin embargo el último momento de la comprensión. “Al entendimiento –dice Schiller– que todo lo divide” (CEEH VI: 145), “le es necesario desgraciadamente destruir primero el sentido interior del objeto para poder apropiarse de él” (CEEH II: 115). “El empleo de esta forma” –advierte Hegel en el Prefacio a la *Fenomenología*– “la reduce a su esquema inerte”<sup>13</sup> (FE: 34). En el intento así de dar una explicación, el objeto se escapa de la comprensión: “si suprimimos la necesaria unidad de sus elementos –advierte Schiller– desaparece también la esencia” (CEEH II: 115). O, en palabras de Hegel, “lo que se consigue con este método [...] es prescindir de la esencia viva de la cosa o mantenerla escondida” (FE: 35).

Ambos autores enfatizan, pues, en los riesgos que se corren al buscar abordar sólo analíticamente, y desde una perspectiva externa, el estudio de la experiencia misma. Al hacerlo, consideran ambos, se le impone una “violencia a lo sensible” (FE: 34). La afirmación es de Hegel, pero refleja perfectamente el punto de partida del análisis schilleriano: el problema de quedarse exclusivamente con la perspectiva del entendimiento es que se falsifican las posibilidades de la razón, al expulsar de ella la sensibilidad que, de manera natural, insistirá Schiller, le ha sido dada a la razón siempre como punto necesario de partida.<sup>14</sup> La abstracción de la que el entendimiento debe valerse para llevar a cabo su trabajo de análisis no puede por tanto ser el punto de llegada del trabajo y la crítica filosóficos. El juicio explicativo inmoviliza los objetos de la experiencia e impone sobre ellos, insiste Hegel, apenas “la apariencia de un concepto” (FE: 34). En tanto el filósofo, dice Schiller, “encadene con reglas a los fenómenos para captarlos en su fugacidad”, se verá obligado a “desmembrar sus bellos cuerpos en conceptos y a conservar su vivo espíritu en un indigente armazón de palabras” (CEEH II: 115). Como las “etiquetas pegadas encima de los tarros de los herbolarios”, escribe Hegel, donde “se hallan ocultas las cosas vivas que contienen” (FE: 35).

Por estas razones, es necesaria para ambos pensadores una *ampliación de la mirada* (e insisto: una ampliación y no un cambio de mirada, pues para ambos será importante mantener en todo caso la continuidad con el proyecto crítico ilustrado, y buscar los medios para llevarlo a cabalidad): una entonces que sin renunciar a la comprensión, y mucho menos a la posibilidad de crítica, sea capaz de elevarse a un punto de vista que Schiller en las *Cartas* describirá como “antropológico”; esto es, un punto de vista que “contemple la totalidad, en el cual el contenido cuenta tanto como la forma” (CEEH IV: 131). Se trata así de “dejar que el contenido –dirá Hegel– se mueva con arreglo a su propia naturaleza” (FE: 39), asumiendo con ello lo que él describe como el “esfuerzo del concepto” (FE: 39): la posibilidad de adentrarse en el movimiento propio de los fenómenos, comprendiendo a la verdad como el proceso mismo que “engendra y recorre esos momentos” (FE: 32). Una verdad pues que solo resulta de la implicación directa en las contradicciones propias de lo real, a diferencia de aquella que se limita, según ambos autores, a evitar la caída en la falsedad y el error: “la verdad –advierte Schiller, en un gesto que es fácil relacionar también con el Hegel de la *Fenomenología* (cf. FE: 27-28)–

no dejará de producir sus mártires, mientras la ocupación fundamental de la filosofía siga siendo tomar las disposiciones necesarias contra el error” (CEEH VI: 157).

Esta ampliación de la mirada –lo que en Hegel será propiamente el llevar a cabo en toda su potencia la fuerza de comprensión de la razón– se encuentra estrechamente relacionada en el caso de Schiller con lo que se presenta en las *Cartas*, y en otros de sus escritos de la misma época, como la “vía estética”.<sup>15</sup> La perspectiva o mirada estética no hace parte solamente en el pensamiento de Schiller de su propuesta de una educación estética para la política, esto es, de una educación de la sensibilidad que logre hacerla partícipe natural (en el sentido de una “segunda naturaleza”) de las deliberaciones de la razón práctica. Aunque ésta es la versión más conocida de la propuesta de Schiller, es necesario tener en cuenta que sus reflexiones sobre una mirada o perspectiva estética se extienden, mucho más allá del juego libre (armónico) de las facultades y de la experiencia práctica resultante de ello, al nivel del pensamiento y del lenguaje. La vía estética es para Schiller, en primer lugar, *la configuración de una vía alternativa para el proceder filosófico*. La integración de la sensibilidad en la actividad racional está directamente relacionada con un modo de concebir la experiencia del pensamiento como profundamente implicada en la experiencia sensible.

En este sentido, Schiller se encuentra ya mucho más cerca a una crítica al carácter “epistemológico” de la filosofía moderna como aquella que desarrollará detenidamente Hegel a lo largo de su obra, y por tanto, mucho más cerca también a una concepción de la experiencia de la conciencia filosófica como aquella que Hegel denominará “fenomenológica”. Y, como en Hegel, esto se conecta también en el caso de Schiller con una reflexión profunda sobre el *lenguaje filosófico* mismo, sobre la escritura y los límites y posibilidades de un lenguaje que, inevitablemente proposicional en su estructura, debe buscar superar su carácter exclusivamente referencial en la experiencia misma de su exposición. Se trata de aquello que Hegel llamará en la *Fenomenología*, en relación con su propuesta de un “pensamiento especulativo”, “el relieve plástico de la exposición filosófica” (cf. FE: 43); estrechamente conectado (aunque no tengo aquí el espacio para mostrarlo) con lo que para Schiller es la meta de una verdadera escritura filosófica, representada para él en la figura del “darstellende Schriftsteller”,<sup>16</sup> quien logra elevar al lenguaje a ser la experiencia misma del pensamiento y no solo su comunicación.<sup>17</sup>

Si bien nada de esto puede ser desarrollado aquí con el detalle que merecería, quisiera solamente insistir aquí en que la lectura que ambos autores harán de la Revolución Francesa no puede estudiarse independientemente de un proyecto filosófico mucho más amplio, que ambos buscarán poner en práctica en la mirada crítica que buscan proyectar sobre su propio presente histórico. Tanto Schiller como Hegel parecen ser igualmente conscientes de que para llevar a cabo esta tarea es necesario, en primer lugar, distanciarse de un determinado modo de proceder filosófico –el que termina limitando a la razón, como lo describen ambos, a ser mero entendimiento–, y por tanto, en segundo lugar, producir (inventar) un modo distinto, más amplio, de comprensión, menos violento con lo sensible.

Lo interesante de la crítica a la Revolución Francesa es que en ella, según ambos autores, se hace visible de manera paradigmática la relación estrecha entre estas dos necesidades y el tipo particular de violencia que se hará manifiesta como parte del acontecimiento político en Francia. Es decir: *las razones que ambos autores diagnosticarán como causantes del desarrollo violento de los hechos estarán estrechamente relacionadas con el modo de proceder filosófico del que ambos, por consiguiente, buscan distanciarse*. La Revolución es así la señal histórica que reclama la urgencia de dicha ampliación de la mirada filosófica, pero dicha urgencia solo se hace visible, a su vez, a partir de una comprensión cabal del acontecimiento que ya la supone de antemano. Este es el círculo hermenéutico en el que tiene lugar, creo yo, la crítica de Schiller y Hegel en la que ahora sí tendremos que adentrarnos con algo de detalle.

## 2. De la Revolución Francesa al Régimen del Terror: la violencia inherente al proyecto revolucionario

Tanto en Schiller como en Hegel el diagnóstico de la Revolución Francesa está estrechamente relacionado con una lectura crítica de Rousseau, a quien ambos consideran como antecedente teórico de los ideales revolucionarios puestos en marcha en Francia en 1789. En ambos casos, además, como he mencionado antes, la crítica no se concentrará en los hechos para luego trazar quizás posibles relaciones con dichos antecedentes teóricos. Lo distintivo de los argumentos de Schiller y de Hegel es que, para ambos autores, la crítica se ubica en primera instancia en el pensamiento de Rousseau como representante del pensamiento ilustrado, en específico en relación con los conceptos propuestos por su teoría del contrato social: hay algo ya allí, en la concepción misma de la voluntad general rousseauiana —y sus presupuestos teóricos y conceptuales— que se conecta de manera casi necesaria con el desarrollo violento de la dictadura jacobina de 1793. El régimen del terror no es así, desde esta perspectiva, simplemente un desarrollo contingente de la Revolución, *sino un resultado estrechamente relacionado con la puesta en práctica de su formulación teórica* (y, como hemos visto, de cierta actitud teórica relacionada con ella).

En tanto Rousseau concibe a la voluntad general como *presupuesto*, y no como *resultado*, como veremos, Schiller y Hegel encontrarán en esta ausencia de mediación entre la teoría y la práctica, entre el ideal de la razón y las condiciones de la realidad en la que ésta busca llevarse a cabo, el motivo central de su destino violento. En tanto la singularidad debe ser negada y abstraída por completo en el concepto mismo de voluntad general, en su realización práctica ésta tendrá que recurrir, de manera arbitraria, a un contenido accidental. Con ello —mostrarán ambos autores— la necesidad y la legitimidad de la voluntad general queda puesta en cuestión, pues ésta termina realizándose más bien como unidad contingente de las voluntades particulares: un tipo de unidad que el mismo Rousseau reconoce como problemática y como marcadamente totalitaria. Así, como lo afirma Hegel al final del recorrido por esta figura de la conciencia, el ideal ilustrado rousseauiano de voluntad general encontrará “ésta, su realidad, completamente distinta del concepto que ella tenía de sí

misma” (FE: 348); la voluntad general encuentra que la única realidad posible para ella es la imposición de la voluntad como “voluntad de todos”. Independientemente de si es ésta o no una crítica válida y ajustada al espíritu de la propuesta de Rousseau, ésta es la apuesta de la lectura que Schiller y Hegel proponen hacer de la Revolución. Dejaré así pues de lado en lo que sigue los detalles concretos de la formulación de Rousseau, para concentrarme más bien en los peligros que ambos autores ven en el corazón mismo de su teoría de la voluntad general.

(A- *el paso ilustrado de Rousseau*) Tanto Schiller como Hegel comienzan rescatando la importancia del paso que da Rousseau con su *concepto* de voluntad general. Schiller lo destaca en la tercera *Carta* como aquello que hace posible dar el paso decisivo de un Estado de necesidad (hobbesiano, podríamos pensar) a la idea de un Estado moral (en la tercera Carta, como lo anota Feijoo, Schiller hace permanentemente referencia tácita tanto al *Discurso sobre la desigualdad* como al *Contrato Social*, cf. CEEH III: 123). Dice Schiller:

“El hombre [*sic*] recupera así, artificialmente, su infancia en su mayoría de edad; da forma en *la idea* a un estado natural que no le viene dado por ninguna experiencia, sino que es *puesto* necesariamente por su determinación racional; le otorga a ese estado ideal una finalidad que no tenía el auténtico estado natural, y se da a sí mismo un derecho de elección del que entonces no era capaz. Actúa como si comenzara desde el principio, y como si valiéndose de un discernimiento claro y decidiéndolo libremente, cambiara el estado de independencia por el estado contractual”. (CEEH III: 123. Las cursivas son mías)

El valor del gesto de Rousseau es entonces, para Schiller, que logra poner en relación la posibilidad del contrato con aquella de la universalidad propia de la razón: más allá de una racionalidad instrumental, que conduciría al resultado del contrato como negociación (y por tanto como suma) de los intereses individuales, el estado contractual rousseauiano *eleva al sujeto a un punto de vista universal que a la vez garantiza la autonomía racional de su decisión*.

La noción de voluntad general de Rousseau no es pues, aclara a su vez Hegel, “el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación”; no es por tanto el resultado de un ceder cada quien su autoridad y autonomía a cambio de la representación (vacía) de la ley.<sup>18</sup> Se trata más bien, destaca Hegel, de “la voluntad *realmente* universal, la voluntad de todos los individuos como tales [...] de tal manera que [...] lo que brota como el obrar del todo es el obrar *inmediato* y consciente de cada uno” (FE: 344. Las cursivas son mías). La operación propia de la voluntad general no es así, al menos no en su exposición filosófica, aquella de la abstracción sin más de todas las particularidades, sino la elevación (inmediata) de cada voluntad individual a la voluntad *realmente* universal. El principio tiene para Rousseau valor racional y esta elevación es por tanto, como lo destaca también Schiller, una (auto)posición de la razón: es el presupuesto y punto de partida del contrato social y un antecedente importante del imperativo categórico kantiano.

(B- *la crítica a la actitud teórica, los riesgos implícitos ya en la teoría*) Ahora, atendiendo nuevamente a las citas anteriores, en la exposición que ambos autores hacen de los logros alcanzados por el pensamiento de la volun-

tad general de Rousseau pueden entrecruzarse simultáneamente ya también los riesgos que Schiller y Hegel encontrarán en dicha propuesta. Las nociones de “idea” en el caso de Schiller, y de “inmediatez” en el caso de Hegel, saltan a la vista como puntos de anclaje de una mirada que, a la vez que busca valorar el proceso conseguido por la razón, no deja de distanciarse críticamente de sus eventuales consecuencias problemáticas. Veamos:

Para que una idea como la de Estado moral haya sido posible, ha sido necesario, propone Schiller, un proceso histórico de separación y posteriormente de radicalización de las fuerzas o impulsos que movilizan a la naturaleza humana y con ella, por tanto, a la cultura. El impulso sensible se separa así del impulso formal, llegando a darse una “práctica unilateral de las facultades” (CEEH VI: 157). Cada una se desarrolla así en su máxima expresión pero a costa, no obstante, de perder de vista completamente su relación con, y dependencia necesaria de, la otra. La forma se presenta así como *forma pura*, carente en última instancia de todo contenido; la materia a su vez se desenvuelve en su independencia absoluta de la forma como pura contingencia. Éste es el conocido diagnóstico que hace Schiller de la época moderna:

“Solo reuniendo toda la energía de nuestro espíritu en un punto, y concentrando todo nuestro ser en una sola de nuestras facultades, damos alas a esa facultad, y la llevamos artificialmente mucho más allá de los límites que la naturaleza parece haberle impuesto [...] es seguro que la inteligencia humana nunca habría llegado a realizar [...] la crítica de la razón pura, si la razón no se hubiera singularizado en individuos particulares [...], si por decirlo así no se hubiera *desvinculado de toda materia* [...] de manera que pudiera alcanzar el infinito mediante la *más intensa de las abstracciones*”. (CEEH VI: 157. Las cursivas son mías)

La universalidad de la razón, y de las ideas que ésta produce como fundamento de su determinación práctica, quedan así garantizadas, al menos en su primera formulación o experiencia histórica, por esta *desvinculación radical* de toda materia. Así describe también Hegel las oposiciones resultantes del mundo propio de la “Ilustración”: un tipo de “conciencia como pura intelección” —escribe Hegel— que se piensa y experimenta a sí misma no como un “sí mismo singular”, sino como “sujeto universal”. Se trata de una conciencia que, marcada por la tendencia a comprenderse en términos de separaciones absolutas, “separa su esencia positiva de su esencia negativa [...] como puro pensamiento” por un lado, y “como pura materia”, por el otro (FE: 348). Éste es el diagnóstico que Hegel hace de la Ilustración en la *Fenomenología del Espíritu*: es el momento en el que “las oposiciones llegan a la cúspide del concepto”, y tendrán por ello, a su vez, que “venirse a tierra”, continúa Hegel, para que “la Ilustración pueda recoger los frutos de su propio obrar” (FE: 342).

El problema, por consiguiente, está en que en la radicalización de su unilateralidad, la conciencia que se piensa y sabe a sí misma como pura forma, dirá Schiller, como puro pensamiento, en términos de Hegel, adquiere su universalidad de manera *abstracta*: aquello que se le resiste en la contingencia y particularidad de la materia, incluso ella misma en tanto *singular*, es *nada* para ella, pura *negatividad* opuesta radicalmente a su “puro concepto”, a la forma pura de la razón, único punto de vista legítimo para ella. Esta abstracción, no obstante, no impide que

dicha conciencia, dada la legitimidad que le da (o que se da a sí misma por) su universalidad, experimente a su vez la relación con todo contenido, con lo real mismo, de manera *inmediata* (y automáticamente legítima): si lo real, singular, concreto no es nada frente a la potencia de su concepto, nada impide tampoco que ella misma se conciba como esencia inmediata de lo real: “su concepto consciente” es por ello, dice Hegel, “la esencia de toda realidad” (FE: 344), esto es, la realidad no es otra cosa para ella que lo que su concepto determine que ésta deba ser.

Es por esto que para Hegel esta figura de la conciencia recibe el nombre de “libertad absoluta” (noción que Hegel pone en relación directa con el destino práctico de la idea de voluntad general de Rousseau). Dado que en su pura forma esta figura de la conciencia no reconoce nada distinto a su propio concepto puro, “el mundo —dice Hegel— es para la conciencia simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal” (FE: 344). Schiller habla también en este contexto de un “espíritu especulativo” que “aspirando a posesiones eternas en el reino de las ideas, tiene que convertirse en un extraño para el mundo sensible y perder la materia para ganar la forma”. De esta manera, continúa Schiller, este espíritu se ha “elevado demasiado en la abstracción para percibir lo singular” (CEEH VI: 153). En tanto carente completamente de materia, no hay nada que se presente para él como resistiendo a su impulso de “dar forma”: forma pura, inmediata, que este espíritu concibe de manera análoga a como el artesano se relaciona con su material de trabajo: “cuando el artesano trabaja la masa informe para darle forma que se adecúe a sus fines, no duda en violentarla, porque la naturaleza a la que está dando forma no merece de por sí ningún respeto” (CEEH IV: 133). Así también, dice Hegel, en su comportamiento como libertad absoluta, “la conciencia no inicia su movimiento en el objeto como en *un algo extraño*, sino que el objeto es inmediatamente para ella la conciencia misma [...] La conciencia no deja nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella” (FE: 345).

Se trata de un tipo de actitud abstracta, formal, para la que la singularidad de la realidad no es ni siquiera un medio para la realización del ideal. Aquí la violencia no es ni siquiera la de la instrumentalización de lo real, la de transformar a los individuos en medios para la realización del fin ideal, pues no hay aquí mediación alguna, sino una *inmediata* negación de toda resistencia por parte de la materia, por parte de lo real-existente. Esta actitud teórica conducirá, como lo es claro para ambos autores, a la peor de las violencias: pues se trata de una violencia completamente aniquiladora, una violencia que ya no se ejercerá como medio sino sólo y exclusivamente como *fin*: “esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia” (FE: 344).

No obstante, este es un paso que no es en absoluto evidente, a pesar de que Hegel lo adelanta en su exposición: para entender por qué el paso a la acción, signado por la inmediatez, implica violencia (y justamente este tipo de violencia aniquiladora) para este tipo de actitud teórica o conciencia, es necesario recorrer todavía la “experiencia” misma de la realización de este ideal; experiencia que en el caso de ambos autores se lleva a cabo de manera paradigmática en la Revolución Francesa. Pasemos pues así de la teoría —la actitud e ideal ilustrados mo-

dernos, rousseauianos— a su puesta en práctica; o mejor, pasemos a examinar por qué esta teoría es ya también necesariamente una puesta en práctica, una abstracción que no puede quedarse únicamente como actitud y disposición del pensamiento.<sup>19</sup> Como lo advierte Schiller, "las desventajas de esta tendencia espiritual no afectan solo al conocimiento [...] sino que se extienden del mismo modo a la acción" (CEEH VI: 153).

(*C- de la acción al terror, el destino signado de la Revolución*) Tanto Schiller como Hegel mostrarán que tanto la revolución, como su desenlace en el terror, hacen parte pues de la experiencia que la Ilustración debe llevar a cabo de sí misma, marcada de antemano, como hemos visto, por los riesgos implícitos ya en su configuración teórica. Una conciencia absolutamente convencida de la legitimidad de su ideal, es una conciencia que trae consigo ya el imperativo del paso a la *praxis*: pues su voluntad no se piensa a sí misma, como ya hemos visto, ni como singular ni como contingente, sino como universal y, por ello mismo, necesaria (y necesariamente práctica). Así, dice Schiller, este espíritu especulativo "se ve tentado a modelar lo real según la medida del pensamiento, y a elevar las condiciones subjetivas de su imaginación a la categoría de *leyes constitutivas* para la existencia de las cosas" (CEEH VI: 153).

El paso a la *praxis* no es por tanto cualquiera tampoco, sino que tiene además unas características muy particulares: pues se trata de una conciencia (o una actitud teórica) que, como hemos visto, actúa *en nombre* de la universalidad, y por tanto su acción es también de manera inmediata acción universal (ley): "pero esta conciencia singular es consciente de sí, no menos inmediatamente, como conciencia universal; ella es consciente de que su objeto es ley dada por ella y obra llevada a cabo por ella; *pasando a la actividad y creando objetividad, no hace por tanto, nada singular, sino solamente leyes y acciones de Estado*" (FE: 345. Las cursivas son mías). Esta figura de la conciencia, por tanto, continúa Hegel, "no se deja arrebatar así la realidad de dar ella misma la ley y de llevar a cabo por sí misma, no una obra singular, sino la obra universal" (FE: 346). Obra, pues, o realización práctica de la voluntad universal.

Aquí el diagnóstico crítico de ambos autores será definitivo: toda obra que se presente a sí misma como obra de la universalidad, sin la mediación y por tanto sin la consideración de las limitaciones (las contingencias) que le impone necesariamente lo singular (finito), no puede sino llevarse a cabo de manera dogmática y, por consiguiente, su acción se revelará necesariamente como *imposición violenta* sobre, y *destructora* de, toda realidad. Escribiera Schiller:

"Ahora bien, el hombre físico es real, y el moral tan solo un supuesto. Porque si la razón suprime el Estado natural, como tiene que hacer necesariamente para establecer el suyo en su lugar, arriesga al hombre físico y real en pro de un supuesto y moral, arriesga la existencia de la sociedad en pro de un ideal de sociedad meramente posible. Le arrebatada al hombre algo que es propiamente suyo y sin lo cual nada posee, y le señala a cambio algo que podría y debería poseer [...] Antes de que el hombre hubiera tenido siquiera opción de aferrarse voluntariamente a la ley, la razón habría retirado de sus pies el apoyo de la naturaleza. Así pues, el gran inconveniente es que, mientras la sociedad moral se forma en la idea, la sociedad física no puede detenerse

en el tiempo ni por un momento, no puede poner en peligro su existencia en pro de la dignidad humana". (CEEH III: 125)

Ésta es la violencia, para Schiller, de la *idea* del Estado moral, o mejor, del Estado moral concebido (inmediatamente) como idea universal y legítima (otro será el Estado moral que, en lugar de ser postulado como presupuesto, aparezca como resultado de un proceso mediado por la educación estética<sup>20</sup>). Es, por tanto, la violencia de la razón abstracta, la cara fanática, "terrorista", como la entenderá Hegel, de ese acompañante sombrío del proyecto ilustrado rousseauiano que es el sujeto singular concebido como libertad y obra universales. En tanto esta acción se lleva a cabo en nombre de una idea que, como lo destaca Schiller, es tan solo un supuesto, la consecuencia será clara: ninguna realidad podrá corresponder enteramente y con satisfacción a sus exigencias. Así lo explica también Hegel: "En esta obra universal de la libertad absoluta como sustancia existente no se encuentra la autoconciencia singular, no se encuentra tampoco en los *hechos* ni en los actos *individuales* propiamente dichos de su voluntad" (FE: 347).

No obstante, la conciencia aferrada a y convencida de la legitimidad de su ideal, seguirá buscando imponerse, y negando por tanto de manera radical todo lo que le haga resistencia: esto significa, en última instancia, la negación de toda realidad, en tanto nada concreto podrá responder nunca a las exigencias de una universalidad abstracta. Es por esto, insiste Hegel, que la figura de la libertad absoluta "no puede arribar a ninguna obra positiva [...] a dicha libertad solo le resta el obrar negativo; es solamente la *furia del desaparecer*" (FE: 347. Las cursivas son mías). Se trata así de una voluntad inevitablemente aniquiladora: todo individuo *desaparece* frente a la universalidad de la idea. Y en el paso al acto, y más concretamente, a las acciones de Estado llevadas a cabo en nombre de dicha supuesta universalidad, el terror será inevitablemente el único resultado:

"La única obra y el único acto de libertad universal es por tanto la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es por tanto la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua". (FE: 347)

El terror, aquello que Hegel en las *Lecciones sobre filosofía del derecho* llamará la "furia de la destrucción" (cf. §5A), es por tanto la última cara de la experiencia que lleva a cabo de sí misma, según Hegel, la acción revolucionaria del proyecto ilustrado rousseauiano.<sup>21</sup> Es el destino inevitable, para Schiller, del paso a la práctica de la idea rousseauiana de la voluntad general: "sabemos — recuerda Schiller en este contexto— que las determinaciones de la voluntad humana son siempre arbitrarias, y que sólo en el ser absoluto la necesidad física coincide con la necesidad moral" (CEEH IV:129). Por esta misma razón, en el intento de su puesta en práctica, advierte Schiller, esto es, en el intento de "hacer coincidir [de manera inmediata, como es el caso de la voluntad general. M.A.] al ser humano temporal con el ser humano ideal", el "hombre puro" termina *sometiendo* al empírico, dice Schiller, y con ello, el Estado a los individuos (cf. CEEH IV: 131), la voluntad totalitaria a la idea rousseauiana de voluntad

general: “así se va aniquilando poco a poco la vida de los individuos para que el todo absoluto siga manteniendo su miserable existencia” (CEEH VI: 151).

Se trata de una violencia que resulta, como lo dirá Schiller, del pocas veces reconocido “egoísmo de nuestra razón” (CEEH XIII: 217). Una razón que se despoja de toda sensibilidad puede llegar a ser mucho más violenta, advierte Schiller, que una sensibilidad que actúa ciegamente llevada por sus propios impulsos. Se trata para Schiller del extremo unilateral del *bárbaro* que en su afán por escapar de la arbitrariedad (la de los impulsos egoístas del llamado estado de necesidad), termina al contrario perpetuándola de la manera más peligrosa: pues en su convicción de su legitimidad universal es incapaz de reconocer la unilateralidad de su propia voluntad.

De ahí que la descripción hegeliana de la violencia de la libertad absoluta como furia de la destrucción, recuerde también las consecuencias últimas de ese “corazón frío” y “rígido” que, para Schiller, caracterizan al “pensador abstracto” en su paso a la acción: “su imaginación, recluida en el ámbito uniforme de su actividad, no es capaz de extenderse a otras formas de representación” (CEEH VI: 153). Una razón sin imaginación es una razón fría, vacía, incapaz de “estar fuera de sí”, vuelta completamente “sobre sí” misma (cf. CEEH XII: 203). Solo la sensibilidad nos expone radicalmente a otros, sólo ella nos prepara, dice Schiller, “para acoger fiel y verdaderamente en nosotros una naturaleza ajena” (CEEH XIII: 219). Con esto queda claro también por qué, para Schiller, la vía estética será aquella capaz de interrumpir el círculo de violencia en el que pueda quedar atrapada la época con la Revolución: será la estética la que justamente se presente, entonces, como esa posibilidad de ampliación de la mirada, que en lugar de precipitarse en la exclusión de todo lo extraño, en la negación de todo aquello que se resiste a nuestra comprensión, será capaz de llevar a cabo la experiencia de esta extrañeza y de hacer de ella, precisamente, la experiencia de su libertad.

Para ello, no obstante, tendríamos que adentrarnos, en el caso de Schiller, en esos misteriosos caminos de la belleza y de lo sublime. En el caso de Hegel, este camino conduce, como he intentado mostrarlo en otros lugares, al movimiento del perdón,<sup>22</sup> y de allí, a la tarea de la memoria como momento central de una comunidad capaz de reconocer y elaborar sus fracturas constitutivas. Se tratará, para ambos autores, de otros modos de darse un pensamiento revolucionario. Una revolución que, más que enfrentarse a la violencia que da fundamento –como ambos lo reconocen– a toda ley, buscará hacer a esta violencia “superflua”, inoperante,<sup>23</sup> por medio de una comprensión de lo político que tendrá que poner en cuestión, desde el corazón mismo del proyecto moderno, sus propias categorías constitutivas.

## Bibliografía

- María del Rosario Acosta, *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Bogotá: Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- , “La ampliación de la apariencia: la educación estética de Schiller como configuradora de un espacio compartido”, en Antonio Rivera (ed.), *Schiller, arte y política*. Murcia: Editorial EDINUM, 2010; 49-90.
  - , “Making other people's feelings our own: From the Aesthetic to the Political in Schiller's *Aesthetic Letters*”, en High, J., Martin, N. y

- Oellers, N. (eds.) *Who is this Schiller now?* Londres/Nueva York: Camden House Londres, 2011; 187-203.
- , “Hegel and Derrida on Forgiveness: the Impossible at the Core of the Political”, *Derrida Today* 5:1 (2012), 55-68.
- , “La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción”, en Acosta, M.R y Manrique, C. (eds.) *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común*. Bogotá: Universidad de los Andes y Sociedad Colombiana de Filosofía, 2013; 15-44.
- , “Only a Matter of Style”: A controversial issue between Schiller and Fichte. Regarding Schiller's *On the necessary limitations in the use of beautiful forms*. *Philosophical Readings*, V.1 (2013), 172-193.
- , “The Gorgon's Head: Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments”, *New Centennial Review* 14:2 (2014), 29-48.
- , “On Positivity and Violence in Hegel's Early Theological Writings”, en Evangelia Sembou (ed.), *The Young Hegel and Religion* (Peter Lang, 2017), 93-118.
- Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher*. New York: Oxford University Press, 2005.
- , “Un lamento: sobre la actualidad del pensamiento de Schiller”, en María del Rosario Acosta (ed.), *Friedrich Schiller: estética y libertad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008; 131-151.
- Rebecca Comay, “Dead Right: Hegel and the Terror”, en *The South Atlantic Quarterly* 103: 2/3 (2004), 375-395.
- , *Mourning Sickness*. Stanford University Press, 2010.
- Paul DeMan, “Kant and Schiller”, en *The Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1996.
- Jacques D'Hondt, *Hegel: Biographie*. Paris: Calmann-Lévy, 1998.
- Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. New York: Oxford University Press, 1972.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, tr. Wenceslao Roces. México: FCE, 1966.
- , *Escritos de Juventud*, tr. José María Ripalda. México: FCE, 1978.
- Laura Anna Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- Karl Mannheim, “El pensamiento conservador”, en *Ensayos sobre sociología y psicología social*, tr. Florentino Torner. México: FCE, 1953.
- J.L. Nancy, *La Remarque spéculative (Un bon mot de Hegel)*. Paris: Galilée, 1973.
- Andrew Norris, “The Disappearance of the French Revolution in Hegel's *Phenomenology of Spirit*”. *The Owl of Minerva* 44: 1-2 (2012-2013): 37-66.
- Angelica Nuzzo, “Arbitrariness and Freedom: Hegel on Rousseau and Revolution”, en *Rousseau and Revolution*, R. Lauristen y M. Thorup (eds) London: Continuum, 2011; 64-82.
- Peperzak, *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1969.
- Friedrich Schiller, *Nationalausgabe*, Koopman y Wiese (eds.), Weimar: Böhlau, 1962.
- , “Cartas sobre la educación estética del hombre”, tr. Jaime Feijoo, Madrid: Anthropos, 1990.
- , *Escritos sobre estética*, tr. M. Callejo y J. Gonzalez (eds.), Madrid: Tecnos, 1991.

## Notas

\* La elaboración de este trabajo, tanto en ésta, su versión definitiva, como en su versión inicial como ponencia para el encuentro sobre Schiller y la revolución francesa (Madrid, marzo de 2013), fue posible gracias a la beca de investigación que me fue otorgada por la Fundación Alexander von Humboldt (2013-2014) y gracias a la cual, por invitación del Prof. Christoph Menke, pude disfrutar de una posición como investigadora invitada en la Goethe Universität Frankfurt am Main. Quisiera agradecer a Valerio Rocco y a Laura Macor por haber organizado un evento de tan alta calidad académica y haberme dado la oportunidad de participar, y por la generosidad con la que siempre han acogido mis ideas. Una versión modificada del presente texto y traducida al inglés hará parte de una compilación sobre Schiller que será publicada por SUNY en 2018 (María del Rosario Acosta y Jeff Powell (eds.) *Aesthetic Reason and Imaginative Freedom: Friedrich Schiller and Philosophy*).

<sup>1</sup> Así Nancy, por ejemplo, en *La comunidad desobrada*, afirma que ciertas categorías propias de la filosofía moderna occidental se conectan directamente con un modo de concebir a la comunidad en términos de sujeto, idéntico a y en relación absoluta consigo mismo, lo que trae como uno de sus resultados políticos más claros, según Nancy, una con-



cepción *totalitaria* de lo político. De aquí a la manifestación histórica de dicha razón política moderna totalitaria hay casi solo un paso, parecen sugerir en ocasiones pensadores como Esposito y Nancy: ya sea en sus vertientes históricas más evidentes (el nacionalsocialismo o “mito nazi”, como lo describe Nancy en otras de sus obras, junto con las experiencias totalitarias del comunismo soviético, por ejemplo), ya sea en aquello que subyace en todo caso a la noción liberal de democracia. En ambos casos, afirma Nancy, lo político tiende a concebirse en términos de Obra o proyecto, como algo a ser realizado, como meta de realización (común) de aquello que nos hace calificar (o no) como “humanos”. Con ello, la comunidad política queda signada en su configuración moderna-occidental por una lógica de *inclusión por exclusión*, una lógica de “bando”, dirá Agamben también trayendo este término de Nancy, que termina, en palabras de Esposito, sacrificando a los individuos a su propia supervivencia. Un sacrificio de la comunidad, por tanto, marca el inicio del camino de la razón moderna occidental –y de sus consecuencias políticas–, camino que se dirige –aparentemente de manera inevitable, para estos pensadores– hacia una comunidad del sacrificio, esto es, dice Nancy (inspirado en Blanchot), hacia una comunidad que hace obra de la muerte, que hace de la muerte su Obra: la idea del “campo” que atraviesa también el diagnóstico que hace Agamben de la situación política contemporánea.

<sup>2</sup> No quisiera sugerir con esto, ni mucho menos, que los autores anteriormente mencionados descarten completamente esta posibilidad. Se trata más bien de un riesgo que se corre a partir de la insistencia por parte de todos ellos en los peligros que entraña la tradición moderna: un riesgo tanto en la recepción de sus propias obras, como en los caminos que continúe tomando el pensamiento contemporáneo a partir de sus intervenciones. Pero basta una mirada a la obra de Nancy, Esposito y Agamben, para saber que, por el contrario, sus proyectos filosóficos son profundamente deudores de una lectura generosa y cuidadosa de la tradición moderna occidental.

<sup>3</sup> Al respecto ver, por ejemplo, el estudio detenido de Karl Mannheim, “El pensamiento conservador”, en: *Ensayos sobre sociología y psicología social*, tr. Florentino Torner (México: FCE, 1953).

<sup>4</sup> Es interesante sin embargo tener en cuenta las aclaraciones que ha introducido Jacques D’Hondt en su biografía de Hegel, y el contexto histórico, político y cultural que habría posiblemente conducido a Hegel a ocultar, más que a renunciar a, su postura política crítica. Cf. *Hegel: Biographie* (Paris: Calmann-Lévy, 1998), en español traducción de Carlos Pujol (Barcelona, Tusquets: 2002).

<sup>5</sup> La expresión es del mismo Hegel en uno de sus escritos tempranos, *El Espíritu del Cristianismo y su Destino* (1798), donde Hegel desarrollará por primera vez lo que serán sus críticas posteriores a la violencia de la abstracción, relacionada estrechamente con la violencia de la ley o el mandato universales. Cf. G.W.F. Hegel en *Escritos de Juventud*, tr. José María Ripalda (México: FCE, 1978): 319. Para un análisis detallado del tipo de violencia constitutivo de la abstracción en los escritos hegelianos de juventud, cf. Acosta, “On Positivity and Violence in Hegel’s *Early Theological Writings*”, en Evangelia Sembou (ed.), *The Young Hegel and Religion* (Peter Lang, 2017): 93-118.

<sup>6</sup> Cf. entre otros el diagnóstico que Rebecca Comay lleva a cabo de esta idea de la revolución en el pensamiento, y supuestamente solo en el pensamiento, como la elaboración de un “duelo” en contraposición a la “melancolía” de la que los alemanes acusarían a los franceses. Cf. *Mourning Sickness* (Stanford University Press, 2010): 17-19; cf. también una variación en el desarrollo del mismo tema en “Dead Right: Hegel and the Terror”, en *The South Atlantic Quarterly* 103: 2/3 (2004), 375-395: 381.

<sup>7</sup> Un ejemplo paradigmático de esto es el artículo de Paul DeMan “Kant and Schiller” en *The Aesthetic Ideology* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1996). También ha sido influyente en este sentido la lectura que hace Gadamer de Schiller en el volumen I de *Verdad y Método* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001): 122ss. He discutido mucho más explícitamente estas interpretaciones de Schiller en otros lugares. Cf. entre otros María del Rosario Acosta, “La ampliación de la apariencia: la educación estética de Schiller como configuradora de un espacio compartido”, en: Antonio Rivera (ed.), *Schiller, arte y política* (Murcia: Editorial EDINUM, 2010): 49-90.

<sup>8</sup> Un trabajo que cambia completamente el panorama de la lectura de Schiller en este sentido, preocupado por reivindicar la importancia de Schiller como pensador filosófico de manera independiente a Kant y al romanticismo, es el libro de Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher* (New York: Oxford University Press, 2005). Beiser explicita mejor la situación “indigente” de la lectura de Schiller como filósofo en el siglo XX en su artículo “Un lamento: sobre la actualidad del pensamiento de Schiller” (en María del Rosario Acosta (ed.), *Friedrich Schiller: estética y libertad* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008), 131-151). Siguiendo los pasos de Beiser, Laura Anna Macor ha hecho un

esfuerzo extraordinario por recuperar la originalidad del pensamiento de Schiller, previamente a sus lecturas y conocimiento de la filosofía kantiana. Cf. *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012). Cf. también mi reseña del libro en *Philosophical Readings*, 3 (2011), 102-112.

<sup>9</sup> Para esto último hace falta aún un estudio detallado de la presencia de Schiller, tácita en la mayoría de los casos, en los escritos de juventud de Hegel, donde este último comienza a articular la estructura principal de los argumentos que cobrarán forma definitiva a partir de la *Fenomenología* y en textos posteriores. Algunas pistas a este respecto pueden encontrarse ya en los trabajos de Adrian Peperzak y de H.S. Harris. Cf. Peperzak, *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1969), 72ss.; y Harris, *Hegel’s Development: Toward the Sunlight 1770-1801* (New York: Oxford University Press, 1972), 194 y 253.

<sup>10</sup> Tanto en el caso de Schiller como de Hegel es posible encontrar argumentos críticos frente a la Revolución Francesa en muchos más lugares de su obra. Ya en *La legislación de Licurgo y Solón* (1790), y en los primeros borradores de las *Cartas al Príncipe Friedrich von Schleswig* (1793), Schiller ha comenzado a formular sus primeras reservas con respecto a los acontecimientos políticos en Francia. Sin embargo, es en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* donde estos argumentos han sido recogidos de manera más sistemática –si algo así puede decirse en el caso de Schiller–, por lo que he decidido concentrarme únicamente en este texto. La elección en el caso de Hegel no es tan evidente, dado que en sus *Lecciones sobre filosofía del derecho* hay también una crítica explícita a la violencia de la destrucción, conectada con la noción de libertad negativa y con el ejemplo histórico concreto de la Revolución Francesa. Sin embargo, como ya algunos otros autores han buscado sostenerlo, el argumento sobre la “libertad absoluta” en la *Fenomenología* conserva aún una serie de matices y menciones muy concretas al caso específico de la Revolución Francesa que desaparecen en los análisis posteriores. Cf. por ejemplo a este respecto Andrew Norris, “The Disappearance of the French Revolution in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, en *The Owl of Minerva* 44: 1-2 (2012-2013): 37-66.

<sup>11</sup> Para una lectura mucho más cuidadosa de la propuesta estético-política schilleriana cf. mi libro *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller* (Bogotá: Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia, 2008), especialmente Capítulos IV y V; y más recientemente Acosta, “Making other people’s feelings our own: From the Aesthetic to the Political in Schiller’s *Aesthetic Letters*”, en: High, J., Martin, N. y Oellers, N. (eds.) *Who is this Schiller now?* (Londres/Nueva York: Camden House Londres, 2011), 187-203. Para el caso de Hegel, cf. por ejemplo el análisis cuidadoso de Angelica Nuzzo en “Arbitrariness and Freedom: Hegel on Rousseau and Revolution”, en *Rousseau and Revolution*, R. Lauristen y M. Thorup (eds) (London: Continuum, 2011), 64-82.

<sup>12</sup> Citaré de la traducción y edición bilingüe de Jaime Feijoo de las *Cartas* (Madrid: Anthropos, 1990). De aquí en adelante simplemente dejaré en el cuerpo del texto la referencia a las cartas utilizando la sigla CEEH, el número de la carta y el número de la página en español.

<sup>13</sup> Citaré de la traducción de Wenceslao Roces de la *Fenomenología* (México: FCE, 1966), ya que considero que sigue siendo la versión más conocida y distribuida del texto, y por lo tanto de más fácil acceso para cualquier lector. De aquí en adelante simplemente dejaré en el cuerpo del texto las siglas FE, y el número de la página en la edición en español.

<sup>14</sup> Éste es un punto sobre el que Schiller insistirá a lo largo de toda su obra, incluso desde sus primeros escritos sobre medicina. Como lo destaca ya en su ensayo de 1780 *Sobre la conexión entre la naturaleza animal y la naturaleza espiritual del hombre*, es precisamente “la naturaleza sensorial animal” la que “pone en marcha, si se me permite decirlo así, el mecanismo de relojería interno del espíritu” (Friedrich Schiller, *Nationalausgabe*, Koopman y Wiese (eds.), Tomo 20 (Weimar: Böhlau, 1962), 37-75; 50. Cf. mi análisis más detenido de estos primeros escritos schillerianos en Acosta, *La tragedia como conjuro*, op. cit., Capítulo 1.

<sup>15</sup> Cf. especialmente para esto también el ensayo que Schiller escribe entre 1796 y 1801 *Sobre lo sublime* (en español en Schiller, *Escritos sobre estética*, tr. M. Callejo y J. Gonzalez (eds.) (Madrid: Tecnos, 1991), 218-237).

<sup>16</sup> Cf. F. Schiller, “Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch Schönen Formen”, en *Nationalausgabe*, op. cit., Tomo 21, 9-27; 14.

<sup>17</sup> He intentado desarrollar con detalle este punto del pensamiento de Schiller en Acosta, “Only a Matter of Style”: A controversial issue between Schiller and Fichte. Regarding Schiller’s *On the necessary limita-*

tions in the use of beautiful forms”. *Philosophical Readings*, V.1 (2013), 172-193. Para una reflexión muy sugestiva a este respecto en el caso de Hegel, cf. J.L. Nancy, *La Remarque spéculative (Un bon mot de Hegel)* (Paris: Galilée, 1973).

<sup>18</sup> Ya desde sus escritos de juventud, Hegel es profundamente crítico de esta noción de soberanía estatal que, para él, está ligada a una violencia que habita el corazón mismo de la concepción y la experiencia de la ley en el Estado moderno. La ley entendida como resultado contractual entre el individuo y el Estado instaura, señala Hegel, una “igualdad de la dependencia de todas las cosas frente a un soberano invisible” (cf. G.W.F. Hegel, *Espíritu del cristianismo*, op. cit., 297). Esta soberanía “invisible” de la ley, que en su formalidad presupone igualdad —ésta es su aparente ganancia—, termina no obstante instaurando una “igualdad entre enemigos” (Idem, 311), señala Hegel en referencia clara a Hobbes. Hay pues un tipo muy particular de violencia que se instaura en el centro del Estado moderno debido a esta concepción contractual de la ley —una concepción que es superada, de acuerdo con Hegel, primero por Rousseau y después por Kant, lo que no libera a la propuesta de estos últimos de otro tipo de violencias relacionadas con la ley y la acción. He buscado en otros lugares desarrollar un análisis más detenido de la riqueza —y la contemporaneidad— de la crítica hegeliana a la violencia de la ley en sus escritos de la época de Frankfurt (cf. Acosta, “La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción”, en Acosta, M.R y Manrique, C. (eds.) *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común* (Bogotá: Universidad de los Andes y Sociedad Colombiana de Filosofía, 2013), 15-44).

<sup>19</sup> Dice Comay de manera muy sugestiva a este respecto: “Terror is not just the result of philosophical abstraction: it is itself the abstraction that in leaping from “all to all” (Rousseau’s perfect phrase) can in the end only elaborate itself as the repetitive production of nothing—the endless negativity of an unworked death”. Comay, “Dead Right”, op. cit., 388.

<sup>20</sup> Se ha acusado a Schiller numerosas veces de ser inconsecuente a lo largo de las *Cartas* con su idea del Estado moral: pues si bien éste es uno de sus objetos de crítica en las primeras cartas, en las últimas Schiller retorna a él como el punto de llegada del proceso de mediación proporcionado por la vía estética. No obstante, lo que debe tenerse en cuenta aquí, con ayuda de otros textos tales como *Sobre la gracia y la dignidad*, es el tipo de ideal moral que Schiller tiene en mente —por ejemplo en su crítica a Kant. Schiller no busca renunciar a la moral, ni considera que sus exigencias sean demasiado altas. Por el contrario, quiere encontrar una vía para garantizar que el “estado moral” no tenga que permanecer en una situación de constante amenaza por parte de una naturaleza que no ha sido adecuadamente preparada para ponerlo en práctica. Así, el estado moral (y el Estado moral, como reflejo político del primero) son y siguen siendo el punto de llegada, pero no en su forma abstracta, vacía e inmediata. Es esto es lo que Schiller quiere poner en duda en sus primeras *Cartas*, y es lo que queda expresado en las últimas cartas bajo la idea de un Estado estético ideal. Por estética, Schiller aclara, no debe entenderse simplemente, como suele hacérselo, “arbitrariedad”; “en el estado estético el ánimo actúa libre de toda coacción, y libre en su máximo grado, pero de ninguna manera libre de leyes [...] la libertad estética solo se diferencia de [...] la necesidad moral de la voluntad, en que las leyes conforme a las que se comporta el ánimo no *se representan*, y al no encontrar resistencia, no aparecen como coacción” (CEEH XX: 287).

<sup>21</sup> Siguiendo las sugerencias articuladas por Norris (cf. *The Disappearance of the French Revolution*, op. cit.), he sido cuidadosa aquí en presentar la “furia del desaparecer” [Furie des Verschwindes] como un momento anterior, distinto aunque necesariamente conectado, a la “furia de la destrucción” [Furie des Zertörens], momento de la muerte y el terror tal y como los describe Hegel en la *Fenomenología*. El desaparecer se refiere, en general, al modo como la voluntad general desde su abstracción instaura su relación con las conciencias individuales. La destrucción es la consecuencia necesaria de este tipo de relación: la muerte del individuo (una muerte insulsa, sin significado) es la expresión paradigmática en la práctica de dicha desaparición que ha tenido lugar como resultado del contrato social. En el *Espíritu del Cristianismo y su Destino* Hegel conecta de manera muy clara ambos momentos, siguiendo un argumento muy cercano al que presentará años más tarde en la *Fenomenología*: “mientras las leyes sean lo más alto que existe es imposible retirarlas y lo individual será sacrificado a lo universal y herido de muerte” (Hegel, *Espíritu del Cristianismo y su destino*, op.cit., 320).

<sup>22</sup> Cf. Acosta, “Hegel and Derrida on Forgiveness: the Impossible at the Core of the Political”, *Derrida Today* 5:1 (2012), 55-68.

<sup>23</sup> Entiendo que estas afirmaciones requerirían de una explicación mucho más detallada. He buscado mostrar que éste es el caso para Hegel en

otros lugares (cf. Acosta, La ley como reproducción de la violencia, op. cit., y Acosta, “The Gorgon’s Head: Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments”, *New Centennial Review* 14:2 (2014), 29-48). En el caso de Schiller, la afirmación hace referencia al efecto que, según él, tendría sobre el carácter (y por extensión también sobre el espacio compartido), una educación estética, que hace superflua e innecesaria la coacción propia de la ley. Detrás de mis sugerencias está pues el presupuesto, que tendré que demostrar en otra ocasión, de que la propuesta estético-política de Schiller se acerca mucho más de lo que ha sido reconocido al modo como Hegel propone comprender el destino de la vida ética [Sittlichkeit] moderna. Algo de esto es lo que he intentado comenzar a mostrar en el presente artículo con los análisis ofrecidos en la sección 1.