

Esbozos trans-históricos de una filosofía de la emancipación sensible: Schiller, Dewey y Rancière entre la experiencia, el arte y la igualdad

Lic. y Prof. Ana Contursi

(LabIAL-FBA-UNLP/CieFI-FaHCE-UNLP)

Resumen:

Desde la polémica propuesta schilleriana de una *democracia estética*, fundada en la educación sensible de una humanidad en camino hacia la libertad y la emancipación, han pasado ya más de doscientos años. Allí la experiencia de lo bello fue vinculada al ejercicio de la moralidad humana y, por ello, a la libertad. En este sentido es que Schiller propone una educación estética como vía para la resolución del problema político, pues es ese tipo de experiencia la que permite la igualdad y el equilibrio en la vida, al liberar las relaciones de dominancia y subordinación entre razón y sensorialidad. Esta propuesta ha sido catalogada desde perspectivas iluministas y materialistas como idealista o utópica. Sin embargo, en diversos momentos del desarrollo moderno y contemporáneo del pensamiento filosófico sobre lo político y lo humano han resurgido algunas de las claves propuestas por tal concepción y el protagonismo de lo artístico, en su sentido restringido de las bellas artes o en uno más amplio de un arte de la vida. En tales reediciones parece cobrar fuerza. La propuesta pragmatista de John Dewey en el primer cuarto del siglo XX y la elaboración posmarxista de Jacques Rancière ya en el siglo XXI son dos casos de ese resurgimiento que pone la integralidad de la experiencia humana en el mundo, la igualdad democrática y la capacidad de acción de los seres humanos en el centro de la escena.

*“El alma no hace ni padece nada sin el cuerpo”,*

Aristóteles, *Acerca del alma*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, s/f: 25.

## Una posible genealogía de *lo extraño para la política de lo estético*

Esta historia, quizás poco rigurosa y más bien afincada en las posibilidades de la forma ensayística y la lectura arriesgada, busca construir una genealogía de la extrañeza para lo que podríamos llamar, de manera un poco inexacta, *emancipación sensible*<sup>2</sup>. Si prestamos atención, hay en el devenir de la filosofía, en tanto historia del pensamiento cultivado para la acción, una línea reconocible que concibe como única revolución posible, en tanto efectivización de la igualdad y la libertad humanas, a la *revolución estética*. Dicho de maneras diversas por quienes podríamos considerar como sus representantes, se trataría del desarrollo medular de una forma de concebir las prácticas humanas que pondera lo que es propio de las mujeres y los hombres de carne y hueso: la experiencia y el conocimiento como formas de la acción superviviente, el conflicto, la tensión, la complejidad, la incertidumbre y la posibilidad. Cada uno a su manera e inmerso en un contexto histórico particularísimo, cuyos puntos en común, sin embargo, veremos enseguida, Schiller, Dewey y Rancière nos enseñan las bondades del anti-dogmatismo y de la resistencia al *Logos hegemónico*. Lo que Di Gregori y Pérez Rasanaz (s/f) dicen de la “nueva filosofía” de Dewey, puede justamente extenderse a los otros, pues este enfoque puede constituir: “(...) un parteaguas en la construcción de una “nueva filosofía”, tratando de derribar las anquilosadas dicotomías que hasta entonces habían impedido acercarse a una realidad dinámica, múltiplemente diversa, pero al mismo tiempo integrada y continua” (5). Podemos encontrar en los tres autores la misma persistencia por desmarcar lo humano como sitio de *exclusión*: de unxs por otrxs, de lo material por lo intelectual, de lo intelectual por lo material, de lxs que hacen por lxs que piensan, de las que sienten por los que razonan, de lxs que anhelan por lxs que tienen, etc., etc., etc. Es interesante advertir la importancia de estas operaciones para el problema democrático, corazón de la modernidad, siempre preocupado por el conflicto entre la igualdad y las diferencias. Es muy significativo que los traductores y prologadores de los tres filósofos coincidan en el reconocimiento de la originalidad de cada uno. Del Schiller de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) se destaca un desprendimiento disruptivo y lúcido, a contrapelo del pensamiento dominante de su época:

El autor no oculta la conciencia de su originalidad; hablará por sí mismo, y el hacerlo le permitirá pasar por alto una larga lista de autores y de obras acerca de lo bello y del arte, que lo precedieron en su propio tiempo, tanto en Inglaterra (Hutcheson, Burke, Shaftesbury) como en la misma Alemania (Baumgarten, Meyer, Winckelmann, Lessing). Schiller no intervendrá pues en la “discusión estética”; deja de lado la presentación del *status quaestionis* requerida por las investigaciones históricas, y

---

<sup>2</sup> Desde el punto de vista que interesa desarrollar aquí, la *emancipación sensible* es también, en la experiencia, una *emancipación intelectual* (Rancière, 2011b: 19 y 45). El postulado central en el que se funda esta concepción del fenómeno emancipatorio es el que proclama “la igualdad de las inteligencias” como un hecho dado (Rancière, 2012), como premisa necesaria para el despliegue de cualquier otro tipo de igualdad (económica, material, social, de derechos, de acceso, etc.).

comienza por una consideración autónoma de validez universal. Aquí se advierte de manera inequívoca el legítimo orgullo de quien sabe que la dignidad del hombre reside en la libertad de su conciencia; (...). (Zubiría, 2016: 54)

De Dewey en su *Arte como experiencia* (1934), se advierte otro tanto:

Este libro no engarza pues, y bueno es avisarlo, con ninguna de esas tradiciones hegemónicas en el dominio de la estética y la teoría de las artes. Se trata de un libro extraño. No podemos limitarnos a clasificarlo como una “estética pragmatista” sin más, cuando es obvio que el holismo y el organicismo que Dewey articula a lo largo de todo el libro exceden el marco más comúnmente reconocido del pragmatismo. No cabe duda, además, de que dichos rasgos pueden haber dificultado la recepción de su estética en el mundo intelectual norteamericano hasta el punto de haber quedado -hasta la fecha- prácticamente fuera de las principales corrientes de pensamiento estético. (Claramonte, 2008: 11 y 12)

Y algo muy similar, en torno a la capacidad disruptiva de un estilo disensual de investigar, se dice de la tarea crítica de Rancière en general:

Sin resonancia posmoderna alguna, me atrevería a calificar ese rol como el de un crítico intersticial, no porque se solace en ocupar espacios indefinidos y a salvo de toda racionalidad argumentativa (...) sino porque opera críticamente en los márgenes de las disciplinas, y más aún, porque opera *meta-disciplinariamente* y *auto-críticamente*, consciente de que toda producción simbólica no puede darse el lujo de olvidar que vivimos en un mundo injusto y deliberadamente opaco. (...) En un mundo de “críticos” que medran en la academia al precio de no criticar ninguna instancia con cierto poder más o menos efectivo (empezando por la academia misma) cada incómoda página suya es un soplo de viento refrescante. (Marcelo Burello, 2011a: 13)

Estos autores no solo se han preocupado, y en el caso del último “se ocupa”, de los fenómenos humanos vinculados a la experiencia y a los procesos cognitivos vitales enlazados al conflicto, la tensión, el disenso, el intersticio y la complejidad entre otras cosas; no solo “hablan” de eso, sino que practican su tarea guiados por esos mismos valores. De esta práctica deviene la transdisciplinariedad que los caracteriza; los tres ubican sus investigaciones en la frontera donde confluyen las esferas más significativas involucradas en lo humano: lo antropológico, lo filosófico, lo sociológico, lo cultural, lo artístico, lo estético, lo pedagógico y lo político son facetas que se ven entrelazadas en sus abordajes. Por ello es que nos encontramos frente a esa *extrañeza*, propia de lo no categórico, lo anti-dogmático y por ello democrático. No categórico, por ubicarse en las fronteras entre disciplinas y considerar desde allí lo multifacético del fenómeno de la experiencia, realizando una especie de tarea intelectual de contrapesos (lo que aparece central y fuerte para el punto de vista sociológico, la desigualdad por ejemplo, se vuelve secundario y débil para la mirada antropológica, que apunta a lo común como signo de igualdad en la especie). Anti-dogmático, gracias a la flexibilidad dada por la consideración de lo complejo, donde

siempre hay contradicciones y se complican las aseveraciones definitivas. Y democrático, debido a la apertura igualitaria dada por esas dos cualidades. Una *extrañeza* que abona el terreno social para cultivar diversidades, ajenas a las clásicas antinomias frente a las cuales esta genealogía es erigida<sup>3</sup>.

Podría resultar interesante, por otro lado, la lectura de cada autor en la clave de una confrontación y un disenso respecto del lineamiento general del pensamiento filosófico y político vernáculo, constituyendo así en cada caso la apertura (continuación y/o reedición en los casos de Dewey y Rancière según nuestra hipótesis) de una corriente alternativa. Para el caso de Schiller, por ejemplo, tomamos de Rancière (2010a) la lectura de su labor en las *Cartas* como contraposición a la doble lógica del terror y de la instrucción del pueblo promovida por los “representantes de la civilización” en y tras la Revolución Francesa:

“El fracaso de la Revolución Francesa, su deriva terrorista, se debe, según Schiller, a su voluntad de realizar directamente el reino de la libertad y de la igualdad como reino de la ley, es decir, de lo universal estatal. El reino revolucionario de la ley reproduce la dominación tradicional, la de una clase de lo universal que se impone a la anarquía de los particulares. Reproduce incluso lo que se precisa abolir: la separación entre dos humanidades. La verdadera revolución sería una revolución que afectara a la partición misma de lo sensible en dos humanidades, condenada una a la autonomía de la acción y la otra a la heteronomía de la materialidad pasiva.” (96)

Partiendo, entonces, del trabajo contemporáneo del filósofo francés, intentaremos trazar algunos puntos en común entre su perspectiva crítica y su valoración de lo estético y las que desarrollaran con anterioridad Schiller y Dewey.

## **Rancière con Schiller y Dewey: La experiencia humana en la modernidad como sitio de una *fragmentación antidemocrática a restaurar en lo sensible***

Atendiendo a la primera parte de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (de la 1° a la 9°) nos encontramos con el planteo medular e inicial de la propuesta schilleriana: el problema político, especialmente a partir de ahora en los albores de la Revolución Francesa, en tanto conflicto de la igualdad y la libertad sancionadas jurídica y políticamente pero *no hechas efectivas* materialmente, solo puede resolverse de manera estética y el *estado de humanidad* “proyectado por la razón, sólo será posible cuando los caracteres de los hombres hayan sido transformados por la belleza.” (Schiller, 2016: 53). Refiriéndose a lo bello, dice Schiller (2016) en la Carta primera: “Hablaré acerca de un

---

<sup>3</sup> He trabajado este punto específico de las antinomias clásicas en torno de lo estético y la experiencia humana en un escrito anterior. Cfr: Contursi, A. (2016) “Arte, conocimiento y creatividad: Sobre dos maneras antagónicas de concebir las experiencias estéticas”, ponencia presentada en el V Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Agosto de 2016. Inédito.

objeto vinculado de manera inmediata con la parte mejor de nuestra felicidad y no muy alejado de la nobleza moral de la naturaleza humana.”(54); y, en la Carta segunda: “(...) para resolver aquel problema político en el campo de *la experiencia*, hay que tomar el camino que pasa por *lo estético*, porque es por la belleza por donde uno va hacia *la libertad*.” (58 y 59). Este lineamiento que ya a fines del siglo XVIII atendía a la relación íntima entre experiencia estética y felicidad, es retomado explícitamente por Dewey(2008) a comienzos de siglo XX cuando se refiere a la condición social de separación en la que se encuentran el arte y la experiencia social de su tiempo; dirá que dicha fragmentación: “(...) afecta profundamente la práctica de la vida, sustrayendo las percepciones estéticas, que son ingredientes necesarios de la felicidad, o las reduce a excitaciones de compensación, agradables y pasajeras.” (11)Es esta misma fragmentación la que anima la conceptualización rancieriana del *partage*<sup>5</sup>de lo sensible como el:

(...) sistema de evidenciassensibles que permite ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen los lugares y sus partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija al mismo tiempo algo común repartido y ciertas partes exclusivas. Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto. (Rancière, 2014: 19)

En esto que parece ser un juego de palabras, Rancière encontrará un origen para el particular reparto contra el que combaten tanto Schiller como Dewey, y lo ubicará en la división platónica entre el mundo verdadero de las ideas y el engañoso de las apariencias, con todos sus correlatos dicotómicos entre actor y espectador, entre actividad y pasividad, entre verdad e ilusión, entre pensamiento y sensación, entre posesión de sí y alienación(2011b: 15) y, podríamos agregar, entre experiencia concreta y felicidad, o entre “padecer y hacer”, para utilizar la expresión aristotélica retomada por Dewey (2008)<sup>6</sup>. A partir de allí, se encargará de deconstruir ese reparto originario sirviéndose tanto de las formulaciones de Schiller como de las del contemporáneo de este y pedagogo de la

---

<sup>4</sup> Las cursivas son de la autora.

<sup>5</sup>La traducción de la palabra francesa *partage* da lugar a múltiples sentidos, ya que puede significar reparto, com-partición, distribución, partición e incluso intercambio, dependiendo de su uso concreto. Rancière juega con esta polisemia que de hecho resulta muy útil a su planteo para pensar tanto la desigualdad y jerarquización social como las posibilidades de comunidad y asociación en torno de objetos y sujetos comunes. Cf. Contursi, “Jacques Rancière: arte, política y pedagogía: Filosofía de una emancipación en lo sensible, en Boletín de Arte (N.º 15), pp. 36-43, septiembre 2015. ISSN 1853-0710 Disponible en línea: <http://papelcosido.fba.unlp.edu.ar/ojs/index.php/boa>

<sup>6</sup>Las relaciones entre actividad y pasividad están en el centro de las reflexiones filosóficas desde la antigüedad y puede encontrarse una preocupación alrededor de ello en los tres autores aquí abordados.La mira crítica es puesta en las conceptualizaciones reduccionistas que han reproducido y reproducen la fragmentación histórica de la experiencia humana y sus correlatos en el mundo social.En palabras de Dewey: “La experiencia está limitada por todas las causas que interfieren con la percepción de las relaciones entre padecer y hacer. Puede haber interferencia a causa del exceso, ya sea del lado del hacer, ya sea del lado de la receptividad, del padecer, El desequilibrio de algún lado mancha la percepción de las relaciones y deja la experiencia incompleta, deformada con poco o falso significado.” (2008: 52)

Revolución, Joseph Jacotot. Retomando la obra de este último, *Lengua materna, enseñanza universal* (1820), y leyéndola como oposición a la lógica clásica de la instrucción<sup>7</sup>, elaborará un concepto de *emancipación* que precisará la revocación de aquel *partage* para poder hacerse efectiva: “La emancipación intelectual es –dice Rancière– la verificación de la igualdad de las inteligencias.” (2011b: 17) Se niega así la separación entre sabios e ignorantes, y se postula una igualdad antropológica que también podría remitirnos a los planteos naturalistas de Dewey: “El animal humano aprende todas las cosas como a aprendido la lengua materna, como ha aprendido a aventurarse en la selva de las cosas y de los signos que lo rodean (...): observando y comparando una cosa con otra, un signo con un hecho, un signo con otro signo.” (Ibidem, op. cit.). A esta tarea común de todo ser humano en el mundo, Rancière elige identificarla, en claro antagonismo respecto de las formulaciones supuestamente revolucionarias del marxismo<sup>8</sup>, con sus nociones de “falsa conciencia”, “educación del proletariado”, “vanguardia intelectual”, “instrucción del pueblo”, etc., como una actividad de traducción: “Una comunidad emancipada –nos dice– es una comunidad de narradores y traductores” (op. cit: 28), no de vanguardias y seguidores. Ese fraccionamiento de la humanidad es también el que preocupa a Dewey (2008) cuando, en una llamativa consonancia con Rancière y en una época cercana a la Revolución Rusa y tironeada entre la doctrina comunista y el ideario reformista del capitalismo liberal, propone una superación del esquema marxista clásico y del liberal al tiempo. Aquí podríamos considerar lo que dice el filósofo norteamericano como un sugerente giro material de la teoría crítica y social, al introducir la dimensión estética vinculada a la experiencia concreta y singular para hablar de transformación:

El problema del trabajo y del empleo del que tenemos una conciencia tan viva no puede ser resuelto por simples cambios de salario, horas de trabajo y condiciones sanitarias. Ninguna solución permanente es posible excepto mediante una radical alteración social, que afecte el grado y la clase de participación del trabajador en su producción y la disposición social de las mercancías que produce. Sólo un cambio tal modificará seriamente el contenido de la experiencia en que entra la creación de objetos de uso. Y esta modificación de la naturaleza de la experiencia es el elemento finalmente determinante en la cualidad estética de la experiencia de las cosas producidas. La idea de

---

<sup>7</sup>Que, en tanto “(...) lógica “normal” de la pedagogía está destinada en primer lugar a esta demostración. Está destinada a suministrar la evidencia de un mundo cortado en dos: existen aquellos que saben y aquellos que no saben” (2008: 14),

<sup>8</sup>Rancière identifica gran parte del programa revolucionario soviético, y de los teóricos marxistas como Althusser (quien fuera su maestro), con la misma distribución de lo sensible con que identifica el platonismo y el programa educativo de la Revolución Francesa. Esta crítica, sumada a su concepción política ligada a lo disensual, en lugar de a lo consensual y policial, es lo que parece ubicarlo en un posmarxismo filosófico y un posfundacionalismo político. Cf.: Contursi, A. (2014) “Arte y democracia. La práctica artística como praxis política de distribución estética: hacia un abordaje posmarxista y posestructuralista de los fenómenos socio-culturales”, ponencia presentada en el VII Seminario Internacional de Políticas de la Memoria: “Presente y tradición del pensamiento emancipatorio”, 7, 8 y 9 de octubre de 2014, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. (Inédito)

que el problema básico puede resolverse simplemente aumentando las horas de ocio es absurda. Tal idea conserva la vieja división dualista entre trabajo y ocio. (388)

La importancia dada la “cualidad estética en la experiencia” de los trabajadores y en vínculo con el modo de producción de los bienes materiales en el marco de la vida social (Ibídem, op. cit.: 388 y 389), nos muestran un Dewey mucho más cercano al ideario emancipatorio del que se ha querido admitir, y hasta produce la tentación de pensar un “posmarxismo” en ciernes. por ejemplo, a la luz de afirmaciones como la que sigue: “Las condiciones psicológicas que resultan del control privado del trabajo de otros hombres en favor de la ganancia privada, más que cualquier ley psicológica o económica establecida, son fuerzas que suprimen y limitan la cualidad estética en la experiencia que acompaña al proceso de producción”. (Ibídem, op. cit.: 388 y 389)

Siguiendo con Schiller y el planteo de sus primeras cartas, aquella vinculación difusa entre belleza y moralidad (esta última entendida dentro del ideario democrático como la aspiración racional al bien, la justicia, la libertad y la igualdad) que en una primera instancia parecería introducirnos en un idealismo ligero y utópico o banal, no tiene nada que ver con ello, pues en lo que sigue de las *Cartas* el lector se encuentra con la complejidad del razonar de quien se afana por aprehender la paradoja humana desplegada justamente entre lo ideal y abstracto del pensamiento y la realidad material vinculada a la experiencia y la acción. El afán por disolver la dicotomía entre razón y el cuerpo como materialidad que solo actúa nos ubicaría, como en Rancière, en el corazón del problema ético. En el camino de lo real (lo vital y material) a lo “problemático”<sup>9</sup> surge lo político, nos lleva a reconocer el filósofo alemán: de la fuerza de lo dado a la deliberación de la ley, hay un pasaje de lo necesario a lo posible y contingente, y es allí donde se abre la cuestión moral:

“Así nace y se justifica el intento, realizado por un pueblo que alcanzó la mayoría de edad, de transformar su estado natural en un estado moral. Este estado natural (tal como puede denominarse todo cuerpo político que deduce su organización originariamente de fuerzas, no de leyes) contradice, por cierto, al hombre moral, para quien la mera legalidad debe servir como ley, pero resulta suficiente precisamente para el hombre físico, que se da leyes sólo para entenderse con las fuerzas. Pero he aquí que el hombre físico es *real*, y el moral sólo *problemático*. (Schiller, 2016: 61).

Esta es una actitud filosófica que también podría remitirnos, de la mano de Di Gregori y Pérez Rasanz (s/f) a los planteos deweyanos: “Como se puede ver, Dewey concibe la *experiencia emocional concreta* como un todo complejo, en el que ciertamente la sensación y la intensidad de los cambios corporales tienen un lugar importante, pero la

---

<sup>9</sup> En la lógica kantiana y en tanto modalidad de los juicios, *problemático* aquí significa “contingente” o “posible”. (Zubiría, 2016: 61)

emoción es algo más: es una *disposición a actuar de cierta manera*<sup>10</sup>, la cual supone elementos de tipo cognitivo como creencias y valoraciones.” (11). Lo que sucede en nuestras experiencias corporales, físicas y sensoriales, lo que sentimos y lo que nos creemos capaces de hacer, decir, etc., lo que concebimos como lo correcto y lo incorrecto, se vincularía, si aceptáramos lo que se ha dicho hasta aquí, con un particular *partage* de lo sensible y con la experiencia estética como forma y actividad integral de lo humano.

### **La emancipación como fenómeno intersticial y estético en el marco de la integralidad de la experiencia**

Puede decirse que hasta aquí, a modo de síntesis, es reconocida en la experiencia humana de la vida una doble vía de lo físico y lo racional como instancias ambas involucradas tanto en la construcción del conocimiento como en la realización de lo moral. La mediación de lo estético, que aparece como el punto fuerte de las formulaciones rancierianas, parecería estar presente tanto en Schiller como en Dewey. El problema político, entonces, se ubicaría en la brecha, en el intersticio entre los polos, abstracto y material, en aquella relación (reparto) entre las ocupaciones, las actividades, lo que puede saberse, decirse, sentirse y decidir en una situación social determinada. La manera en que se da esa intermediación política de lo estético en la experiencia parecería tener que buscarse en aquellas formulaciones schillerianas en vísperas de la Revolución Francesa, y estar afiliadas a la impureza constitutiva, o carácter contradictorio, de lo humano. Es notable, al leer las *Cartas*, la perspectiva dialéctica adoptada por Schiller, oscilando muchas veces entre la importancia dada a una y otra modalidad de la experiencia. Por ejemplo, al acercarse a las consideraciones de la moral kantiana, hay una clara inclinación de la balanza hacia el lado de la pureza racional, asumida como la posibilidad reflexiva de pensar anulando toda inmediatez, tanto de la razón misma (por ejemplo, en el sentimiento de lo moral) como de los fenómenos de la acción y la materia empírica (todo lo que se incluye en la percepción de los sentidos):

Confieso luego, por de pronto, que en el asunto principal de la doctrina moral pienso de manera completamente kantiana. Creo, por cierto, y estoy persuadido de ello, que sólo se llaman morales aquellas acciones nuestras nacidas sólo del respeto por la ley de la razón y no de estímulos sensibles, por muy sutiles que estos puedan ser y altisonantes los nombres que puedan llevar. Acepto con los más rígidos moralistas, que la virtud debe reposar absolutamente sobre sí misma, fuera de toda relación con fin alguno diferente de ella. Bueno es (según los principios kantianos, que en este caso suscribo sin el menor retaceo), bueno es, lo que ocurre sólo porque es bueno.” (2016: 55)

---

<sup>10</sup> La cursiva le pertenece a la autora



Pero luego, podemos encontrarnos con consideraciones pro-cuerpo, por decirlo de un modo contemporáneo, una inclinación a valorar la complejidad y riqueza, irreductible a la razón y al lenguaje, de la experiencia vital:

Del mismo modo que el químico, también el filósofo halla la síntesis sólo mediante el análisis y es sólo sometiéndola al tormento de la técnica como llega a dar con la Naturaleza libre.<sup>58</sup> Para atrapar la apariencia fugaz debe atarla a los grillos de la regla, dilacerar en conceptos su bello cuerpo y conservar en un mezquino esqueleto verbal su espíritu viviente.” (2016: 55)

Ahora bien, por un lado la noción kantiana de la conciencia ofrecida por Schiller, que dice que la armonía de los impulsos racionales y vitales es buscada y juzgada por la razón en última instancia, también es compartida por Dewey:

“La característica contribución del hombre es la conciencia de las relaciones descubiertas en la naturaleza. A través de la conciencia, convierte las relaciones de causa y efecto, que se encuentran en la naturaleza, en relaciones de medio y consecuencia. Más bien la conciencia misma es el principio de tal transformación.”(28);

Sabemos, no obstante, la importancia que este último da a la experiencia concreta y vital de la humanidad en vínculo con su entorno en tanto constituye “(...) un tipo de acción que tiene por objetivo lograr la adaptación y la supervivencia del individuo”. (Di Gregori y López, 2014: 14). La tensión entre las formas racionales del pensamiento y sus leyes y la experiencia de lo real y material como mundo de la fuerza es expresada como la contradicción entre la necesidad de lo universal y la contingencia de lo particular, entre los grandes ideales y valores abstractos y morales de los programas políticos y la realización concreta y fragmentaria de los mismos en la vida humana. Schiller también buscará ese lugar intersticial para vislumbrar la emancipación:

Este lugar intermedio de lo estético, acorde con Kant y Baumgarten, donde se expresa la *integralidad de la experiencia propiamente humana*<sup>11</sup>: Entre la arbitrariedad de lo físico y la libertad de lo racional: la dificultad consistiría pues en separar, del carácter físico, la arbitrariedad y, del moral, la libertad; en hacer que el primero concordase con leyes y que el segundo dependiese de impresiones; en que aquél se aleje algo más de la materia y éste se le aproxime algo más, para engendrar un tercer carácter que, emparentado con aquellos dos, abra un paso desde el imperio de las meras fuerzas hacia el de las leyes y que, sin impedir el desarrollo del carácter moral, sirva por el contrario como prenda sensible de la moralidad invisible”. (Schiller, 2016: 62)

Esta perspectiva, según nuestra hipótesis, mostraría sus ecos en Dewey ciento cuarenta años después, y también en Rancière, ya a más de doscientos años de su formulación por Schiller. La atención sobre los *fenómenos intersticiales* permitirá al filósofo francés correrse

---

<sup>11</sup>Las cursivas pertenecen a la autora.

a un lado del círculo sin fin de la dominación para dar un lugar de posibilidad al fenómeno emancipatorio: “Creo que hay que partir de la idea de que la emancipación no es el producto del proceso normal de la dominación, ni un fenómeno que se desarrolla al extremo, al borde del precipicio. Es un fenómeno que se desarrolla en los espacios intersticiales: los espacios del tiempo dividido y los de las fronteras inciertas entre los modos de vida y las culturas.” (Rancière, 2010b: 12 y 13). Se trataría de atender a las “formas de intervalo (...) que oscilan entre autonomía y dependencia, entre el mundo del estudio y el del trabajo, el mundo del trabajo y el de la cultura.” (Ibídem, op. cit.). Los tres autores parecen mostrar la misma persistencia en desandar las modelizaciones nacidas de la matriz dominante, en no querer transformar la descripción de un estado de cosas (la dominación, la desigualdad) en una prescripción al infinito. Ya de manera contemporánea a la revolución que dio vida a los patrones del pensamiento y acción modernos, Schiller nos propone “El estado estético y lo bello como subversiones del *sensorium* de la dominación al permitir la coexistencia de los impulsos formal y vital” (Rivera García, 2010: 13). La dominación se basaría entonces, como ya lo advirtiera Schiller, en la separación teórica (vuelta programática) entre esos órdenes de la experiencia, y tendría como correlato la separación entre dos formas de humanidad que parten al mundo en dos, para utilizar las palabras de Rancière (2011c: 42): los que piensan y los que hacen. Sobre esa experiencia fragmentaria de la humanidad (razón vs cuerpo) en concomitancia con la fragmentariedad social (los que piensan vs los que hacen), se despliega la división de lo sensible que, en tanto sistema de evidencias, reproduce tal separación. Sin embargo, el abismo podría ser fugazmente restaurado por el arte, aunque no por cualquier arte, como advierte Schiller en la Carta sexta:

“¿Qué diferente entre nosotros, los modernos! (...) Uno casi estaría tentado de afirmar que, entre nosotros, las facultades del alma se manifiestan en la experiencia tan divididas como lo están en la representación del psicólogo, y vemos no simplemente individuos, sino clases íntegras de hombres desplegar tan sólo una parte de sus disposiciones, mientras que de las restantes, como en las plantas raquílicas, apenas si se muestra un pálido rastro.” (71) (...) “Ha de ser falso, pues, que la formación de tales o cuales fuerzas exija el sacrificio de la totalidad de las mismas; o bien, en caso de que la ley de la Naturaleza apriete con insistencia en esa dirección, ha de estar en nuestras manos el restaurar en nuestra naturaleza, por obra de un arte superior, esa totalidad que el arte ha destruido<sup>12</sup>.” (76 y 77)

Podemos arriesgarnos a ver una necesidad conjunta en los autores de establecer una continuidad, un enlace, entre las distintas esferas de la vida, entre las actividades más

---

<sup>12</sup>Aquí Schiller juega con los dos sentidos del arte que recorren tanto su obra como la de Dewey: un arte en sentido restringido, asociado al campo autónomo de constitución moderna, y un arte en general, identificado como la capacidad instituyente, creadora, de la humanidad. Arte, en este último sentido, es tanto cultura como política, como bellas artes.

ordinarias y comunes y las experiencias más extraordinarias. Esta tarea consiste en restaurar la continuidad entre las formas refinadas e intensas de la experiencia que son las obras de arte, y los acontecimientos, hechos y sufrimientos diarios, que se reconocen universalmente como constitutivos de la experiencia. (Dewey, 2008: 4) En este marco, la separación de los objetos del arte y sus escenas respecto de la vida ordinaria que observa Dewey (6) da lugar al problema de la separación entre este y la sociedad en general, constituyendo así un campo restringido, excluyente y en realidad poco significativo a nivel comunitario. Para que el arte funcione como una forma de “ensanchamiento e intensificación” (7) de la experiencia vital de la vida social, comunitaria y común es precisa la revocación de aquellas separaciones. El problema central, para los tres autores, parece ser, podemos decirlo ya, la fragmentación de lo humano en la modernidad, su alienación al dejar de proceder en concordancia y plenitud con sus capacidades; en su brillante diagnóstico del contexto que le tocó vivir, Schiller lo dice una y otra vez, de diversas formas y atendiendo a diferentes elementos:

Entre el Estado y la Iglesia, las leyes y las normas morales, se produjo ahora una ruptura; el placer ha quedado apartado del trabajo, el medio del fin, el esfuerzo de la recompensa. Atado eternamente sólo a un único y mezquino fragmento del todo, el hombre mismo no se forma más que como un fragmento; teniendo eternamente en sus oídos sólo el monótono murmullo de la rueda que hace girar, no desenvuelve jamás la armonía de su ser, y en lugar de imprimir la marca de la humanidad en su naturaleza, se vuelve un mero calco de su profesión, de su ciencia. (2016: 72)

Podríamos entender en este punto que el *partagerancieriano*, que alude a la antigua, clásica y platónica separación de lo ideal y lo material, es reeditado durante la constitución del estado moderno con su concomitante fragmentación de la experiencia y su concomitante programa educativo como forma de hacer comunidad. Al respecto, observa, de nuevo, Schiller en sintonía sorprendente con lo que quisiéramos impugnar hoy:

Cuando la cosa pública hace del servicio la medida del hombre, cuando en uno de sus ciudadanos honra sólo la memoria, en otro el entendimiento tabulador, en un tercero sólo la habilidad mecánica, si por acá, indiferente ante el carácter, sólo insiste en los conocimientos y por acullá, en cambio, perdona a un espíritu del orden y a una conducta obediente a la ley el mayor oscurecimiento de la mente – si al mismo tiempo quiere que estas capacidades individuales se cultiven ganando en intensidad cuanto permite al sujeto perder en extensión- ¿Cómo habría de admirarnos que uno desatienda las demás disposiciones del ánimo para consagrar todo su cuidado a la única que procura honra y recompensa? (2016: 72 y 73).

Es pertinente pensar, entonces, que el “problema democrático” tiene que ver con el hecho de que la representatividad estatal no funciona cuando el Estado no es uno con la sociedad, para salvar lo cual se requeriría la participación en la vida pública de sujetos integrales, íntegros, no escindidos. Pero aquí el inconveniente es lo se hace preciso en momentos de

Schiller, de Dewey y aún hoy: la apertura de una vía común para la efectivización de lo sancionado abstractamente en la esfera estatal y jurídica. Esa vía es la misma para los tres filósofos de la emancipación sensible: la vía pedagógica. Una vía educativa basada en la importancia de lo estético.

### **Impulso lúdico y educación estética como caminos hacia la emancipación: entre el vacío y el todo está en toda la democracia**

En la Carta decimocuarta, Schiller nos ofrece finalmente el resultado de la interacción igualitaria entre lo racional y lo material en la experiencia, relación que constituye, según él, lo “propio de la humanidad en cuanto tal” (Schiller, 2016: 104). A sendos polos de lo humano los denomina, respectivamente, impulso formal e impulso sensible (Ibídem). Esa “doble experiencia”, da lugar a lo estético propiamente dicho, al *impulso lúdico* como génesis de la belleza, fin supremo de hombres y mujeres:

“El objeto del impulso sensible, expresado en un concepto universal, se llama *vida* en su sentido más lato; un concepto que designa toda existencia material y toda presencia sensible inmediata. El objeto del impulso formal, expresado en un concepto universal, se llama *forma*, en su acepción tanto figurada como propia; un concepto que abarca todas las características formales de las cosas y todas sus relaciones con las facultades pensantes. El objeto del impulso lúdico, representado según un esquema universal, podrá, pues, llamarse *forma viviente*; un concepto que sirve para designar todas las características estéticas de los fenómenos y, en una palabra, lo que en el sentido más lato se denomina *belleza*. (...) la belleza, su génesis no se ha explicado todavía en modo alguno; pues para ello haría falta comprender *aquella unión misma*, que nos resulta tan insondable como, en términos generales, toda acción recíproca entre lo finito y lo infinito” (107)

El impulso lúdico asumido como *forma viviente* podría sugerirnos algo relativo a la potencia de lo vivo en tanto movimiento, en el sentido de cambio en el tiempo. En *El malestar de la estética* (2011c), Rancière alude a los poderes democráticos de lo estético en su lectura de Schiller, de clara filiación kantiana: “En el análisis kantiano el libre juego y la libre apariencia suspenden el poder de la forma sobre la materia, de la inteligencia sobre la sensibilidad.” (42). Ese lugar intersticial, diferente de la lógica de la dominación, es el impulso lúdico en tanto “libre juego” de las facultades y tiene su correlato en “la suspensión estética de la supremacía de la forma sobre la materia y de la pasividad sobre la actividad –pues- revela, entonces, como el principio de una revolución más profunda, una revolución de la existencia sensible en sí misma, y no solamente de las formas del Estado.” (44). Lo que opera aquí, según Rancière, en lo que denomina *suspensión estética* (refiriéndose a su modo al “libre juego” kantiano y al “impulso lúdico” de Schiller) es “(...) en cierto sentido, un lugar vacío.” (2011b: 64). Lo que inaugura Kant y continúa Schiller, sigue Rancière, es “(...) una nueva especie de *Nosotros*, una comunidad estética o disensual. El lugar vacío, inútil e improductivo, define un corte en la distribución normal

de las formas de la existencia sensible y de las “competencias” e “incompetencias” unidas a ellas.” (Ibídem, op. cit.: 65). Ese vacío, esa suspensión, esa revocación de la *partage* dominante, es lo que da lugar a la libertad de que surja algo antes inexistente. De ese cambio *efectivo* en el tiempo.

Estos supuestos son la base de la propuesta pedagógica schilleriana basada en el *estado estético*, donde lo propio es esa apertura dada por la *aprobabilidad racional* (lo no sujeto a la materia) en vínculo íntimo con el *pasado* y *el presente material* del espectador en movimiento *hacia el futuro*. En este sentido, Schiller propuso en su Carta decimosexta la educación estética como camino a la libertad, puesto que su objetivo es la búsqueda de un equilibrio entre lo particular de la experiencia transitoria y lo absoluto de los conceptos universalizables que le dan contenido y sentido a esa experiencia, siempre que los sujetos puedan desarrollar una *actitud reflexiva*:

“Así, el hombre reflexivo comprende la virtud, la verdad, la felicidad; el hombre activo, en cambio, se limitará a ejercitar *virtudes*, a captar *verdades*, a disfrutar de días *felices*. Referir éstos a aquéllos, reemplazar los actos morales por la moralidad, los conocimientos por el conocimiento, los días felices por la felicidad, es la misión de la educación física y moral; hacer surgir de las bellezas la belleza, es el cometido de la educación estética.” (Schiller, 2016: 113).

Por otro lado, la interacción de impulsos de Schiller cobra la forma de un *equilibrio de energías* en Dewey, y este como aquel atienden fundamentalmente a que todo movimiento humano parte de la carencia, del vacío, del problema o la tensión:

No obstante, es también una demanda, una salida hacia el ambiente para suplir la carencia y restaurar el ajuste, construyendo un equilibrio al menos temporal (...). La vida crece cuando una caída temporal es una transacción hacia un mayor equilibrio de las energías del organismo con las condiciones en que vive. Estos lugares comunes biológicos son algo más que eso: llegan hasta las raíces de lo estético en la experiencia. (2008: 15)

En Dewey, la educación, siempre estética cuando es inteligente y se funda en la experiencia, aparece orientada hacia un ideal de “civilización” en tanto armonía de la organización humana vinculada con el “arte”:

“El verbo “civilizar” se define como instruir en las artes de la vida y así elevarse en la escala de la civilización. La instrucción en las artes de la vida es algo distinto a transmitir información sobre ellas. Es una cuestión de comunicación y participación en los valores de la vida por medio de la imaginación, y las obras de arte son los medios más íntimos y enérgicos de ayudar a los individuos a participar en las artes de vivir. (381)

Dewey, como Rancière y Schiller, sabe que el arte no comunica al modo de una transmisión de información o de valores, lo que el arte da es esa apertura, esa suspensión, que permite subvertir la fragmentación de la experiencia en un fenómeno de interacción

que unifica al ser humano al precipitarlo sobre sí mismo y sobre el mundo al mismo tiempo. El principio de “todo está en todo” que Rancière toma de Jacotot (2016: 56)<sup>13</sup>, es un principio de igualdad entre las formas de experiencia, entre los objetos comunes, exclusivos y relevantes y entre los sujetos que pueden hablar y saber de esos objetos. Es otra vez llamativa la coincidencia entre los planteos de Rancière y ciertas líneas advertidas en el pragmatismo, en este caso de Peirce y respecto de los principios de sinejismo y continuidad en la experiencia, que probablemente podamos extender a Dewey sin problemas:

“Pero como hemos definido la continuidad como un tipo de generalidad, es decir la generalidad de una ley de relación, todo fenómeno podrá analizarse en otros fenómenos, y, como en las cantidades infinitesimales, han de tender a un límite sin jamás alcanzarse el límite de la experiencia, pero sobre todo, siempre será posible establecer conexiones entre fenómenos aparentemente sin relación entre sí.” (Vargas, 2014: 49)

Aceptar que *todo está en todo*, y comprender que “no hay un punto de partida para el saber”, es, según Rancière, la posibilidad de la emancipación (2008: 17). La funcionalidad del arte en general en esta empresa democrática, y de las imágenes artísticas en particular, tiene que ver con la libertad que da la *libre apariencia* como potencia de un “sensible heterogéneo”, como lo llama Rancière (2011c: 47), y “la educación estética que reemplazará a la revolución política es una educación a partir de la extrañeza de la libre apariencia, a partir de la experiencia de imposición y de pasividad que esta impone.” (Ibíd., op. cit.), interpelando al espectador a la actividad de su propia experiencia. Una comunidad libre, dice el filósofo, “autónoma, es una comunidad cuya experiencia vivida no se escinde en esferas separadas, no conoce la separación entre la vida cotidiana, el arte, la política o la religión” (Ibíd., op. cit.), ya que, como dice Dewey (2008: 28) y teniendo en cuenta que lo vital es el complejo conjunto de la experiencia estética y la puesta en juego de las cualidades poéticas propias de toda actividad cognitiva: “El arte está, pues, prefigurado en cada proceso de la vida.”

### Bibliografía:

---

<sup>13</sup>Cita Rancière al pedagogo para hablar de la necesaria igualdad pedagógica y la democracia estética entre los elementos del mundo y la experiencia, no sin ironía, Jacotot dice: “Todas las ciencias, todas las artes, la anatomía y la dinámica, etc., etc., son productos de la misma inteligencia que hizo la palabra *Calipso*. Un filósofo, al llegar a una tierra desconocida, adivinó que estaba habitada al ver una figura geométrica sobre la arena. “Este es un paso del hombre”, dijo. Sus compañeros lo creyeron loco porque las líneas que él mostraba no parecían la huella de un pie. Los sabios del siglo XIX perfeccionado abren mucho los ojos cuando se les muestra la palabra *Calipso* y se les dice: “el dedo del hombre está allí”. Apuesto a que el enviado de la Escuela Normal de Francia diría mirando la palabra *Calipso*: “Bien dicho, pero eso no tiene la forma de un dedo”. *Todo está en todo...*”

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos. (s/f)  
Disponible en línea {03/03/17}:

<https://docs.google.com/file/d/0By4kcbi6MzzdS0FLM29NNzRDSUE/view>

BURELLO. G. M. (2011) “Prólogo”, en *Rancièrre, J. (2007) Política de la literatura*, trad. M. G, Burello, L. Vogelfang y J. L. Caputo, Buenos Aires: Zorzal.

CLARAMONTE, J. (2008) “A modo de prólogo, algunas ideas para leer con Dewey”, en Dewey, J. (1934) *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte, Barcelona: Paidós.

DEWEY, J. (1934) *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte, Barcelona: Paidós, 2008. Disponible en línea:

<http://archivos.liccom.edu.uy/Figuras/Dewey,%20John%20-%20El%20arte%20como%20experiencia.pdf>

DI GREGORI, C. Y PÉREZ RASANZ, A. R. (s/f) “Las emociones en la ciencia y en el arte”, faltan referencias.

DI GREGORI, C. Y F. E. LÓPEZ (2014) “Prólogo”, en Di Gregori, C. y F. E. López (comps.) *Regreso a la experiencia. Lecturas de Peirce, James, Dewey Y Lewis*, Buenos Aires: Biblos, 2014.

GARCÍA RIVERA, A. (2010) “Introducción: La afinidad entre el estado estético y la democracia”, en García Rivera, A. (ed.) *Schiller, arte y política*, Murcia: Universidad de Murcia, 2010.

MERCAU, H. H. (2014) “De la experiencia a la comunicación: hacia un modelo de democracia creativa en John Dewey”, en Di Gregori, C. y F. E. López (comps.) *Regreso a la experiencia...* Ibídem op. cit.

RANCIÈRE, J. (1981) *La noche de los proletarios*, trads. E. Bernini y E. Biondini, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010 (b).

----- (2000) *El reparto de lo sensible. Estética y política*, trad. M. Padró, Buenos Aires: Prometeo, 2014.

----- (2004) *El malestar de la estética*, trad. M. Petrecca, M. G, Burello y L. Vogelfang, Buenos Aires: Capital Intelectual, 2011 (c).

----- (2007) *Política de la literatura*, trad. M. G, Burello, L. Vogelfang y J. L. Caputo, Buenos Aires: Zorzal, 2011 (a).

----- (2008) *El espectador emancipado*, trad. A. Dillon, Buenos Aires: Bordes Manantial, 2011 (b).

----- (2008) “Prólogo: La lengua de la emancipación”, en Jacotot, J. (1820) *Lengua materna. Enseñanza universal*, trad. P. Ires, Buenos Aires: Cactus, 2008.

----- (2010) “Schiller y la promesa estética”, en García Rivera, A. (ed.) *Schiller, arte y política*, Murcia: Universidad de Murcia, 2010(a).

----- (2012) “¿De qué se trata la emancipación intelectual?”, Conferencia pronunciada en la Universidad de San Martín con motivo de su nombramiento de Doctor Honoris Causa, Buenos Aires. Inédita. Disponible en línea {13/07/2017}:

[https://www.youtube.com/watch?v=4Y\\_KwkAnjac](https://www.youtube.com/watch?v=4Y_KwkAnjac)

SCHILLER, F. (1794) *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Martín Zubiría, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016. Disponible en línea {17/02/17}:

<http://bdigital.uncu.edu.ar/7709>

VARGAS, E. T. (2014) “Las variedades de la experiencia pragmatista: sinejismo y empirismo radical según Peirce”, en Di Gregoris, C. y F. E. López (comps) *Regreso a la experiencia...* Ibídem, op. cit.

ZUBIRÍA, M. (2016) “Introducción”, en Schiller, F. (1974) *Cartas sobre la educación estética...* Ibídem, op. cit.