

El ideal político a través de los siglos: Schiller y Cohen en torno a la fraternidad y la revolución del sentimiento

The political ideal through centuries: Schiller and Cohen on fraternity and revolution of sentiment

*SANTIAGO J. NAPOLI**

Resumen: El presente trabajo analiza los diagnósticos, las soluciones, y el modo de implementación de un orden social igualitario por parte de Friedrich Schiller y Gerald Cohen. Para ello, ambos pensadores consideran la necesidad de erradicar el egoísmo y la desconfianza mediante una transformación cultural de tipo fraternal, fomentada por el “temple de ánimo estético” (Schiller) y el “principio de comunidad” (Cohen). Asimismo, los autores enfatizan la relevancia de un aspecto común a sus reflexiones: la pugna por la realización de una “revolución del sentimiento”, herramienta reconocida como la más adecuada para educar al hombre en el valor de la fraternidad.

Palabras clave: Cohen, Fraternidad, Igualdad, Reconocimiento, Schiller, Sentimiento.

Abstract: This paper analyses the diagnoses, solutions and means of implementation of an egalitarian social order outlined by Friedrich Schiller and Gerald Cohen. To accomplish that, both thinkers consider the urgency of eradicating egoism and mutual mistrust through a cultural transformation of a fraternal type, encouraged by an “aesthetic mood” (Schiller) and a “principle of community” (Cohen). Therefore, the authors emphasize the significance of an aspect common to their reflections: the struggle for the realization of a “revolution of sentiment”, a tool recognized as the most appropriate to teach human being the value of fraternity.

Keywords: Cohen, Fraternity, Equality, Recognition, Schiller, Sentiment.

1. Introducción

Una vez llevado a cabo un determinado diagnóstico, resulta conveniente evaluar qué efectos se siguen del estado de cosas observado. También suele ser necesario dar cuenta de las intensidades de tales efectos, es decir, las velocidades con las que serían capaces de alterar o destruir el propio objeto de diagnosis u otros en relación con él. Finalmente, si se busca evitar o revertir situaciones nocivas, el descubrimiento de un remedio se vuelve urgente.

Recibido: 08/05/2018. Aceptado: 09/07/2018.

* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS) – CONICET, Argentina. Correo: santi-napo@gmail.com. Licenciado en Filosofía, becario doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Líneas de investigación: teoría del conocimiento en el Romanticismo temprano alemán, en particular en los pensamientos de Schiller y Novalis.

Cuando la materia de análisis la constituye la sociedad actual o, siendo más abarcadores, el género humano en su expresión más reciente, el peso que implica la realización del diagnóstico es tal que cualquier solución o remedio propuestos despiertan sospechas. Esta situación se agrava cuando los efectos negativos ya han empezado a manifestarse, pues en este caso se requiere el hallazgo un medicamento curativo en lugar de uno preventivo.

Además del diagnóstico y el remedio debe tenerse en cuenta la manera en que se relacionan el uno con el otro, lo cual refiere inmediatamente a la cuestión de la administración del propio fármaco. Si se prueba que los efectos de este último pueden ser beneficiosos, entonces la vía de aplicación, la terapia a seguir y las dosis recomendadas son factores importantes. Y si, como se dijo, se trata de la sociedad real y efectiva, la decisión de cómo administrar el remedio no puede ser apresurada, dada la sensibilidad del elemento a tratar.

Dos pensadores de diverso trasfondo académico, herederos de tradiciones políticas y filosóficas casi diametralmente opuestas e hijos de épocas inconmensurables entre sí en muchos aspectos, se aproximan, sin embargo, en el diagnóstico, el remedio y su administración respecto de la sociedad de su tiempo. Friedrich Schiller (1759-1805) y Gerald Cohen (1941-2009) descubren, en el seno de una humanidad signada por el incipiente o desarrollado capitalismo, según el caso, que habitan bajo el régimen de las mayores desigualdades a las que ha dado lugar la historia hasta el momento.

El análisis sociopolítico de ambos autores revela que, lejos de hacerse cargo de la desigualdad, su actualidad se ha encargado de incentivarla. Pero el elemento de mayor interés tiene que ver con las soluciones ofrecidas por Schiller y Cohen, pues ambas tienen que ver con el fomento de ciertas actitudes en el individuo, revelando una fuerte preocupación de índole práctica. La implementación de tales virtudes se daría a través de un cambio en la manera de sociabilizar y requiere una transformación primordialmente sensible. Este tercer elemento, imprescindible a la hora de conseguir una sociedad más libre y justa¹, aproxima a los pensadores alemán y canadiense, pero ahora al parecer los aleja de la moral, o al menos de la pura normatividad. La implementación del remedio para mejorar la sociedad pasa a formar parte del reino de las motivaciones, las prácticas comunes, la sociabilidad, el gusto y la estética.

Este trabajo se propone mostrar las herramientas teóricas diseñadas por Schiller y Cohen para combatir las desigualdades presentes en la sociedad de su época. Para ello será necesario, en primer lugar, exponer el análisis sociopolítico de cada autor desde su

1 Entendemos que la preocupación central de Schiller *strictu sensu* es cómo conseguir una sociedad más libre, mientras que Cohen se interesa más por lograr una sociedad más justa. En este sentido podría pensarse que la igualdad perdería importancia, debido a que la desigualdad dejaría de ser uno de los problemas centrales. Pero, como veremos más adelante, la libertad schilleriana y la justicia coheniana se identifican casi completamente con la noción de igualdad y, cuando no lo hacen, los autores se encargan de mostrar que sin ella jamás podría darse una sociedad libre o justa.

La preocupación por la desigualdad tal como atraviesa la obra de Cohen se exhibe con gran claridad en el trabajo de Eliane Saadé (2015) a la luz de la crítica del politólogo canadiense al concepto de justicia desarrollado por John Rawls. La autora demuestra que la crítica de Cohen “constituye el rescate de la íntima relación entre justicia e igualdad” (Saadé, 2015, 216). Salvo que se aclare lo contrario, las traducciones son todas propias.

Más adelante se verá que Schiller intenta mostrar que la desaparición de las desigualdades redundaría en un incremento de la libertad de los hombres. Asimismo, el dramaturgo forma un concepto de libertad compatible con la igualdad: la libertad estética (*ästhetische Freiheit*). Dicha noción, que no es objeto de análisis del presente trabajo, es tratada en un artículo de Klaus Düsing (2014), especialmente en la medida en que se separa de la libertad de la razón práctica postulada por Kant, para constituirse como una libertad más igualitarista.

situación histórica. A tal efecto, se tendrá en cuenta el hecho de que Schiller se constituye como un representante del pensamiento liberal/romántico alemán de finales del siglo XVIII, mientras que Cohen se hace eco del igualitarismo socialista relativo al marxismo analítico anglosajón². Así, se hará manifiesta la perspectiva desde la cual ambos pueden decir que su actualidad es desigual, injusta, decadente o egoísta. En segundo lugar, se intentará exponer en qué consiste la solución propuesta para mitigar o eliminar las desigualdades. Se observará entonces el rol jugado por las nociones de *ethos* igualitarista (*egalitarian ethos*) en el caso de Cohen y de temple de ánimo estético (*ästhetischer Zustand*) en el caso de Schiller, en tanto afines a la idea de fraternidad (*fraternité*) tal como fue concebida a partir de la Revolución Francesa. En tercer lugar, se exhibirá el *modus operandi* de la transformación sensible o motivacional en el individuo y en la sociedad. Dicha revolución en el sentimiento facilita una aproximación a la idea de igualdad a través de la sociabilidad, concepto estimado tanto por Schiller como por Cohen en sus vertientes ética y estética, respectivamente. Finalmente, serán exhibidas las consideraciones conclusivas sobre lo trabajado.

Respecto de Schiller, el cuerpo central de análisis lo constituyen las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Schiller, 2004, 570-699), también denominadas *Cartas estéticas* y publicadas bajo el nombre de *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* en el año 1795. El texto en cuestión expone las cuestiones centrales del pensamiento estético y político de Schiller en su etapa de mayor madurez filosófica.

En cuanto a Cohen, se trabajará esencialmente en torno a los textos *¿Por qué no el socialismo?* (Cohen, 2011) y *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Cohen, 2001a), donde aparecen las reflexiones más importantes en torno a la superación de las desigualdades sociales. Esto no implica desconocer lo dicho en otras obras, especialmente lo desarrollado en *Rescuing Justice and Equality* (2008) y lo esbozado en el breve ensayo *Vuelta a los principios socialistas* (2001b).

2. El diagnóstico: la sociedad desigual como reino del egoísmo

Friedrich Schiller es un intelectual consciente de su tiempo. Las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, redactadas entre 1793 y 1795, intentan resolver la cuestión más apremiante del momento: la conquista de la libertad y de la igualdad para una sociedad moderna. El autor declara que “tanto el filósofo como el hombre de mundo fijan sus ojos, esperanzados, en el escenario político, donde ahora parece resolverse el gran destino de la humanidad” (Schiller, 2004, 572). Este escenario no es otro que el representado por la Revolución Francesa, cuyos turbulentos acontecimientos trascendieron las orillas del Rin para dar lugar a los análisis de muchos intelectuales de la Ilustración, el Clasicismo de Weimar y el Romanticismo alemanes.

2 El marxismo analítico es la línea teórica de trabajo desarrollada por el “grupo de septiembre” desde finales de los años setenta. Entre otras cosas, los marxistas analíticos reconocen la necesidad de repensar el marxismo y la posibilidad del socialismo a la luz de conceptos como justicia, igualdad, explotación o mercado. Asimismo, apelan a las herramientas teóricas propias de la filosofía analítica. Una caracterización exhaustiva, junto con el rol que ocupan los trabajos de Gerald Cohen en la conformación del grupo, puede encontrarse en Gargarella (1999, 99-123).

Antes de abstraerse sobre elementos de teoría política u observar los tipos de gobierno predominantes, el dramaturgo alemán echa una mirada a la sociedad europea de su tiempo. Allí, descubre el siguiente panorama:

el egoísmo ha fundado su sistema en el seno de la más refinada sociabilidad y, sin sacar ventaja de un corazón sociable, padecemos todos los males y sufrimientos de la sociedad. Sometemos nuestro libre juicio a su opinión despótica, nuestros sentimientos a sus extraños usos, nuestra voluntad a sus tentaciones. Frente a sus derechos sagrados solo imponemos nuestra arbitrariedad. Una orgullosa autosuficiencia encoje el corazón del hombre de mundo, que suele latir más armónico en el rudo hombre de la naturaleza. Como en una ciudad que se incendia, cada uno intenta salvar sus tristes posesiones de la devastación³ (Schiller, 2004, 580).

Lo observado por Schiller no es más que una sociedad decadente en la cual reina el espíritu del individualismo y el lucro. El poeta reconoce que “lo útil es el gran ídolo de la época, al que deben someterse todas las fuerzas y tributar homenaje todos los talentos” (Schiller, 2004, 572). Su crítica a la moral egoísta y materialista del apenas desarrollado capitalismo es compartida por gran cantidad de pensadores posteriores. Entre ellos destacan los llamados “socialistas utópicos” o “pre-marxistas”, quienes, al igual que Schiller, no atribuyen los males de la época a un régimen económico determinado sino a la propia cultura de la Modernidad y su debilidad moral⁴.

Con la Ilustración, el hombre adquirió nuevas habilidades, pero también acentuó algunos de sus vicios. En este sentido, Schiller reconoce que

la cultura, muy lejos de liberarnos, desarrolla una exigencia con cada fuerza que nos inculca; los lazos de la materia nos oprimen cada vez más angustiosamente, de tal modo que *el miedo a perder ahoga incluso nuestro ardiente deseo de mejorar*, y hace valer la máxima de la obediencia ciega como la suprema sabiduría de la vida⁵ (Schiller, 2004, 281).

Schiller reconoce que el cultivo del aspecto racional del individuo posibilitó el desarrollo de la libertad de comercio y de pensamiento, permitió la tolerancia religiosa y perfeccionó el trato entre los hombres. A esto se añade una relativa mejora material de las condiciones de vida. Todas estas ventajas hacen posible dejar atrás el alto grado de salvajismo predominante en épocas pasadas. No obstante, también se descubre una serie de vicios que, lejos de elevar el género humano, lo envilecen incluso por debajo de la animalidad. Además del citado egoísmo, predomina una fuerte incredulidad general y una marcada censura hacia la sensibilidad de las llamadas “clases inferiores”.

3 Todas las traducciones de la obra son propias.

4 Asimismo, reconocemos también el principal antecedente a la crítica de Schiller en la figura de Jean-Jacques Rousseau, quien en 1750 mostró en su *Discours sur les sciences et les arts* cómo el exceso de cultura, producto del “civismo”, traía consigo la pérdida de las buenas costumbres, presentes en épocas más primitivas.

5 Todas las traducciones de la obra son propias.

El reino del egoísmo y la desconfianza redundan en un clima general de miedo y titubeo, donde los déspotas de la razón y los salvajes no cultivados son incapaces de reconocerse como iguales. Frente a ello, Schiller cree hallar la única solución posible, tal como veremos más adelante, en el fenómeno de la bella sociabilidad propiciada por el temple de ánimo estético.

Gerald Cohen pone la lupa sobre su propio siglo y observa aspectos que bien podrían emparentarse con el diagnóstico social de Schiller. Sus análisis son el fruto de un largo período de trabajo en torno al concepto de justicia, cuyo disparador fue la obra cumbre del pensador John Rawls: *Teoría de la Justicia* (2000), publicada originalmente en el año 1971. A esto se agrega una larga búsqueda por repensar el socialismo a la luz de los acontecimientos históricos de finales del siglo XX. Estas circunstancias hacen que la obra del teórico político canadiense esté marcada por sus críticas a la noción de justicia rawlsiana, al mismo tiempo que intenta hallar los conceptos apropiados para constituir una justicia social más igualitaria que la de su predecesor⁶.

Cohen vislumbra, como Schiller, que el predominio de determinados elementos es corrosivo para cualquier sociedad que se precie de bregar por la igualdad de sus miembros. Así, argumentará contra el principio de diferencia postulado por Rawls y defendido por sus discípulos. Dicho principio, en una de sus formulaciones más conocidas, dice:

las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades (Rawls, 2006: 280).

Rawls, indica Cohen, pretende que las desigualdades sean al menos desigualdades *justas*, al beneficiar a los menos aventajados y establecer una igualdad de oportunidades equitativa. Pero lo que el principio de diferencia no contempla es la propia sociedad a la que se intenta aplicar. Si, dadas ciertas desigualdades, se beneficia efectivamente a los menos aventajados, esto sucede “solo en tanto los productores talentosos operan como maximizadores auto-interesados” (Cohen, 2008, 114). El principio de Rawls distribuye en favor de una menor desigualdad solo porque obliga a los más talentosos, es decir, a aquellos que producen y ganan más⁷, a ser justos con los menos afortunados. Pero Cohen muestra cómo dicha obligación no invalida el hecho de que los más aventajados “requieran incentivos desiguales para producir más” (Cohen, 2008, 104).

6 Este trabajo se interesará por la refutación de Cohen a los conceptos de la teoría rawlsiana solo en la medida en que ayude a comprender los problemas intrínsecos a la sociedad capitalista y la serie de soluciones propuestas para lograr una organización más justa e igualitaria. Dicho en otras palabras: se hará hincapié más en la parte constructiva que en la parte crítica de la obra de Cohen.

7 Cohen utiliza la expresión “talentoso” (*talented*) justamente para hacer referencia a aquellas personas capaces de realizar su trabajo de manera más eficiente y productiva que el resto bajo las mismas circunstancias. En este sentido, se trata del grupo social más beneficiado por la “lotería natural”.

¿Por qué los mejor posicionados operan de manera maximizadora, aún bajo las restricciones del principio de diferencia rawlsiano? Cohen respondería: sencillamente porque pueden. Se admite entonces la existencia de una determinada disposición de valores morales que no necesita que las personas sean justas, sino más bien lo contrario. En el marco del capitalismo “debe atribuirse a los más productivos un egoísmo antiigualitarista” (Cohen, 2001a, 164). Al parecer, los principios del mercado requieren una sociedad en la que, como en el panorama schilleriano, reinen el egoísmo, la desconfianza y el miedo.

La pérdida de ciertas virtudes y hábitos a partir de la consolidación del capitalismo no significa que este último las haya hecho desaparecer y haya instaurando otros valores en su lugar. Cohen afirma:

el capitalismo no inventó ni la codicia ni el temor, por supuesto: están profundamente arraigados en la naturaleza humana. Pero al contrario que su predecesora – la civilización feudal –, que tenía la gracia (cristiana o alguna otra) de condenar la codicia, el capitalismo la celebra (Cohen, 2011, 34).

El capitalismo ha hecho virtudes a partir de ciertos vicios, como es el caso del temor y el egoísmo; en ello yace parte de su novedad. La posibilidad de eliminar las desigualdades pasa, según Cohen, por el lado de la ética, pues es una cuestión de valores y convicciones personales. Esta idea desestima la mera transformación de la estructura económica pretendida por muchos de los marxistas hacia mediados del siglo XX. De hecho, Cohen reforzará la imagen del propio Marx como alguien especialmente preocupado por los valores de su época, es decir, por la ideología predominante. Gracias a ello, el intelectual alemán escaparía al relato según el cual habría elaborado una teoría completamente más allá de toda moral y toda justicia. Junto a Cohen, y en gran medida gracias a él, “muchos analíticos han encontrado, en aquel ‘residuo [ideológico]’, el corazón de la contribución marxista a nuestra vida contemporánea” (Gargarella, 1999, 123).

Cohen cree que, si se quiere un orden social menos desigual, como indicaría cualquier formulación clásica del socialismo, el camino no puede dejar de lado la transformación ideológica. Todo lo que el capitalismo corrompió deberá ser restituido mediante una metamorfosis, no solamente de las instituciones, sino directamente de las personas. Siguiendo este razonamiento, el politólogo canadiense sostiene que sin el desarrollo de un *ethos igualitario* jamás podrá alcanzarse la sociedad más justa.

3. Comunidad y sociabilidad: el renacer de la fraternidad

Una vez desnudados los valores que imperan en el mundo desigual, puede ofrecerse la solución para salir de la apremiante situación actual. Cohen no piensa que un cambio de actitud en las personas baste para conseguir la mentada igualdad, pero sí está convencido de la necesidad de “que el dominio de la igualdad socialista de oportunidades se vea templado por un principio comunitario” (Cohen, 2011, 30). Aparece aquí nuevamente la idea de un socialismo realizado en plenas circunstancias de justicia y no más allá de la misma.

El principio comunitario, a diferencia de la igualdad socialista de oportunidades, reclama a una sociedad “que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario

y posible los cuide” (Cohen, 2011, 30). Si se logra que cada uno adquiera e interiorice este principio, se habrá conseguido un *ethos* igualitario, tan significativo como la igualdad de oportunidades liberal e incluso comparable a la igualdad socialista, pues su cumplimiento conlleva un cambio no meramente institucional, sino una repercusión directa en el interior de cada individuo.

En la consecución del principio de comunidad se ingresa en el ámbito de la ética, que en este caso nada tiene que ver con la ética del intercambio egoísta que impera en el capitalismo. Se trata de una ética de la reciprocidad comunitaria⁸, definida por Cohen una vez postulado el principio de comunidad:

la reciprocidad comunitaria es el principio anti-mercado según el cual yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón (Cohen, 2011, 33).

El principio de comunidad muestra la presencia de la justicia en el seno de una sociedad. Gracias a ella, los individuos tienen la posibilidad de transformar una realidad desigual cada vez que procuren por los demás y les sirvan sin esperar nada a cambio. Esto no significa ignorar lo que sucede con la estructura económica ni dejar de lado los modos de producción imperantes en cada época; se trata simplemente de reconocer que el comunismo tiene que ser justo, y que “entre las ‘sencillas leyes’ de la moral y la justicia [comunistas] figura la fraternidad” (Lizárraga, 2013, 10).

El propio Rawls reconoce la importancia de la fraternidad al emparentarla con el principio de diferencia y por ello también con la virtud aristotélica de “no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados” (Rawls, 2006, 107). Cohen, como se advirtió, cuestiona tal principio bajo su forma institucional⁹ al develar su absoluta compatibilidad con una sociedad egoísta y maximizadora. Sin embargo, él mismo retoma la tarea de hacer que su propio principio de comunidad, ahora emparentado con la fraternidad, funcione en el marco de un igualitarismo socialista. Así es como reconoce la latencia de aquel estandarte de la Revolución Francesa en una antigua aspiración socialista: “extender el principio de comunidad al conjunto de nuestra vida económica” (Cohen, 2001b, 163).

La tarea de promover la fraternidad comunitaria para lograr el ideal de igualdad implica una completa metamorfosis social. Si la solución es la adquisición de un nuevo *ethos* igualitarista, el camino que conduce a ella tiene que ver con el medio por el cual el individuo puede ser transformado a fin de interiorizar el nuevo principio de comunidad. Más adelante se verá de qué tipo de transformación se trata.

Schiller reconoce que la única manera de dejar atrás el reino del egoísmo es engendrar en la sociedad una totalidad de carácter. El hombre es el ser más unilateral de todos, y el secreto

8 Cohen afirma que toda sociedad es una red de provisión mutua. Pero “en la sociedad de mercado ese carácter mutuo es solo un producto derivado de una actitud que no es mutua, sino fundamentalmente de *no* reciprocidad” (Cohen, 2011: 37. Cursivas en el original).

9 En términos rawlsianos, Cohen criticaría la sola aplicación del principio de diferencia en la “estructura básica de la sociedad”.

de la igualdad yace en la eliminación de dicha unilateralidad. El régimen político más justo se consigue en la medida en que el individuo deja atrás sus dos impulsos contrapuestos¹⁰, que lo llevan a querer o bien la ciega sensibilidad o bien la inflexible racionalidad. El arma con la que se cuenta para lograrlo es la belleza, donde entran en juego razón y sensibilidad por igual, sin excluirse la una a la otra.

Existe, para Schiller, un temple de ánimo estético, en el cual ni la racionalidad ni la sensibilidad constriñen al hombre. Cuando se experimenta la belleza, sea en la naturaleza, sea en el arte, sea en otro ser humano, se experimenta la *libertad*. “El hombre solo es hombre cuando juega” (Schiller, 2004, 618), dice el poeta alemán, y solo cabe jugar con aquello en lo que reconocemos el germen de la belleza. La mentada libertad schilleriana es de tipo estético, pues hace del individuo una totalidad plenamente *determinable* y no determinada por ninguna facultad en particular. Asimismo, ella posee la ventaja de poder trasladarse al orden social para eliminar los males propios del reino del egoísmo y la desconfianza mutua.

El temple de ánimo estético al que lleva la belleza permite, en el plano intersubjetivo, “aprender a apreciar el modo armónico (bello) en el que el otro se nos presenta” (Acosta, 2012, 242). El reconocimiento estético acontece cuando las cadenas de la moral y la sensibilidad ya se han roto, pues ambos elementos se encuentran aunados en la belleza. Surge así el elemento transformador, la sociabilidad (*Geselligkeit*), que para Schiller repercutirá en una escala mayor para dar como resultado un Estado estético (*ästhetischer Staat*).

Schiller se encarga de distinguir el Estado estético, que logra un auténtico carácter social, del Estado dinámico de la naturaleza y el Estado ético de la moral:

el Estado dinámico apenas puede hacer posible la sociedad en la medida en que somete la naturaleza a través de la naturaleza; el Estado ético solo puede hacerla (moralmente) necesaria, en la medida en que subordina la voluntad individual a la voluntad general. Únicamente el Estado estético puede hacerla real, pues cumple la voluntad del todo a través de la voluntad del individuo. Si la necesidad empuja al hombre a la sociedad y la razón siembra en él principios sociables, solo la belleza solo puede darle un *carácter sociable*¹¹ (Schiller, 2004, 668).

Como ocurría con el principio de comunidad de Cohen, la belleza logra la templanza de la justicia inflexible, impuesta por las leyes de la razón. Con ello demuestra que “los elementos conceptuales solo pueden arraigar a través de la transformación producida por los afectos más puros” (Napoli, 2017, 18), necesaria para sortear la rigidez del imperativo moral. Aparece aquí una amistad o simpatía que se genera con el gusto estético y que hace posible una sociedad más libre y fraternal.

Ahora bien, cabe preguntar en qué sentido el carácter sociable elimina las desigualdades de un orden político que Schiller definió como individualista, mezquino y materialista. La

10 Existe poca bibliografía en castellano sobre el desarrollo antropológico que realiza Schiller a partir de la Carta XI, llamado comúnmente “teoría de los impulsos”. Un trabajo recomendable al respecto es el de Berghahn (2009), quien expone el mayor descubrimiento de Schiller: el impulso intermedio gracias al cual el hombre escapa a la unilateralidad de la razón y la sensibilidad, denominado “impulso de juego” (*Spieltrieb*).

11 Cursivas en el original.

propia naturaleza de la belleza brinda una de las respuestas posibles a esta cuestión. La experiencia frente a un escenario constituye uno de los modelos por antonomasia. Allí,

se estimula la independencia respecto de la sensibilidad y la racionalidad, que dividen al hombre según el estamento o la moda, y se hace a los espectadores iguales entre sí, hermanándolos a través de una simpatía unificadora. Esta igualdad del hombre delante del escenario brinda un breve panorama acerca de la aún no lograda igualdad del hombre frente a la ley, que tendría lugar fuera del teatro (Zumhof, 2014, 283).

Como sucede en el escenario, la experiencia de lo bello no permite ni el egoísmo ni la búsqueda desmesurada por aventajarse sobre otros, precisamente porque el propio reconocimiento estético no autoriza a una desigualdad en el trato. Schiller afirma que “en este reino de la apariencia estética se cumple también el ideal de igualdad” (Schiller, 2004, 669), puesto que cada persona descubre en la otra una manifestación de la bella apariencia. Así es como “se establece un modo de interacción entre individuos en el que nadie posee mayores privilegios” (Acosta, 2012, 243). La sociabilidad estética es una expresión más de la fraternidad, que permite la unidad entre los hombres y los hace capaces de borrar los vicios del feroz salvajismo y la rígida legalidad de la razón. En este sentido, es una “bella comunicación [que] unifica la sociedad, porque se refiere a lo que hay en común en todos y cada uno de los hombres¹²” (Schiller, 2004, 668-669).

Dicho ideal solo se cumple en el reino donde impera la belleza, es decir, en el Estado estético. Fuera de este ámbito de perfección social, la igualdad y la libertad todavía no están garantizadas. Queda por ello la ardua tarea de expandir la sociabilidad con la finalidad de aproximarse al ansiado Estado estético. Como se verá, es en este último punto donde las propuestas de Schiller y de Cohen se aproximan más, aún a instancias de su distancia histórica e ideológica.

4. Una completa revolución de los sentidos

El viejo valor de la fraternidad se ejemplifica, por un lado, en el carácter sociable del temple de ánimo estético. Por otro lado, aparece en el principio de comunidad, que atempera la pura igualdad socialista de oportunidades. A pesar de que Schiller y Cohen descubren la solución para eliminar el régimen de las desigualdades en los aspectos estético y ético del hombre respectivamente, ello todavía no indica nada acerca del *modo* en que dicha solución es dispuesta para un determinado cuerpo social.

La estrategia para la introducción del hábito social igualitarista apunta a la sencilla facultad de la sensibilidad. Cohen reconoce que el camino hacia el socialismo exige una considerable disminución del egoísmo en el comportamiento individual y social. En este sentido, expresa su afinidad con

12 Siguiendo esta tesis, Jürgen Habermas interpreta la sociabilidad propuesta por Schiller en clave política, al punto de entender en el fenómeno estético la manifestación de una auténtica razón comunicativa (Cfr. Habermas, 1986, 62-64).

respecto a otra vieja panacea, que no es (excepto, a veces, indirectamente) una apología de la desigualdad, sino una receta para eliminarla. Esta panacea dice que *para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica*¹³ (Cohen, 2001a, 163).

Schiller, por su parte, asegura que, para precipitarse en el mundo estético, el individuo debe ser capaz de transformarse partiendo de su misma realidad efectiva, pues “para llegar [al temple de ánimo ideal] el hombre necesita una total revolución en su pleno modo de sentir, sin la cual ni siquiera podría encontrar el *camino* que conduce al propio ideal”¹⁴ (Schiller, 2004, 662). La legalidad de lo bello comienza con la propia naturaleza sensible; al transfigurarla, ya se halla en el camino que conduce hacia la igualdad.

Todo indica que tanto el Estado estético como la sociedad igualitaria en circunstancias justas presuponen una revolución sensorial. Cohen no ve otro modo de llegar a su mentado *ethos* igualitarista que mediante el establecimiento de un hábito fuertemente arraigado en las propias motivaciones. Dicha labor es ardua, pues presupone un cambio en la estrategia formativa de la propia subjetividad. Por fortuna, se trata de un elemento ya presente en la propia tradición socialista. De hecho, la propuesta de adquirir un *ethos* igualitarista es plenamente compatible “con el énfasis de Marx – y de otros tantos socialistas – en la solidaridad y la cooperación como valores cruciales del comunismo” (Lizárraga, 2016, 205).

El *ethos* igualitarista lleva dentro de sí el aspecto humano sensible. En la medida en que es “un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son” (Cohen, 2001a, 197), el *ethos* no puede disociarse de la formación en el sentimiento que conduce a la sociabilidad, que a su vez lleva a la igualdad. Es en el propio reino de la materia, tal como afirma Schiller, donde los educadores del futuro fundarán una segunda Ilustración, en este caso de carácter estético y no solamente político o civilizatorio.

La templanza de la belleza, afirma el dramaturgo, permite reconocer en el otro un espíritu estéticamente libre, y por ello mismo de igual naturaleza que el propio. En este estado de equilibrio, no se cuestionan ni se censuran los defectos morales. Gracias a ello, puede decirse que la formación estética, que comienza en la sensibilidad y en las primeras maneras sociales, constituye una verdadera filantropía, “contrapuesta a una filantropía hipócrita consistente en juzgar rigurosamente a los demás de acuerdo a un ideal de perfección que uno mismo no está dispuesto a cumplir” (Acosta, 2012, 245).

Schiller cree que la libertad y la igualdad se cumplen en el Estado estético porque la sensibilidad recibe una completa transformación, en la cual incluso la facultad racional es cuidadosamente formada para no ser exigente, egoísta o despiadada. Así, acontece una revolución político-sensorial en la comunidad, que transforma la miseria de la realidad sensible sin por ello precipitarse en una idealidad moral. Esta transformación obliga al sabio, al ilustrado y al talentoso a dejar atrás su individualismo e inclinarse con agrado ante todo otro hombre para reconocer nuevas naturalezas no-unilaterales. En esta sociedad educada estéticamente, “todos, incluso los instrumentos de trabajo, son ciudadanos libres, con los mismos derechos que el

13 Cursivas en el original.

14 Cursivas en el original.

más noble de ellos, y el entendimiento, que somete violentamente a sus fines a la paciente masa, debe aquí pedir su asentimiento” (Schiller, 2004, 669). No hay lugar para privilegios ni desventajas ofensivas; si la sociabilidad estética pasa a formar parte de la vida política, la propia comunicación se encargará de facilitar la amistad y la igualdad entre cada individuo.

Entiéndase aquí que la igualdad estimulada por Schiller puede fácilmente confundirse con el concepto de libertad que brinda el mismo autor. Esto ocurre porque se trata de una concepción predominante en los años iniciales de la Revolución Francesa que el politólogo Étienne Balibar denomina *proposition d'Égaliberté*. Se trata de una idea que enlaza la igualdad con la libertad, según la cual “las situaciones en las cuales ambas están presentes o ausentes son necesariamente las mismas”¹⁵ (Balibar, 2014, 48). Schiller, como tantos otros intelectuales afines con los ideales de la revolución, está convencido de que “no hay un solo ejemplo de condiciones que eliminen o repriman la libertad que no eliminen o limiten – es decir, que no extingan – la igualdad, y viceversa” (Balibar, 2014, 49).

El problema de la escisión entre igualdad y libertad no aparece de manera evidente en la obra de Cohen¹⁶. Sin embargo, su propuesta formativa que parte del sentimiento y las motivaciones lo convierte, al igual que a Schiller, en heredero de los valores de la Revolución Francesa, especialmente en lo concerniente al concepto de fraternidad. Hacer del principio de comunidad un hábito, es decir, un *ethos*, es llevar nuevamente la amistad a la sociedad. En este sentido, puede decirse que Cohen propone un modelo de comunismo con un alto grado de sociabilidad, quizás mayor que cualquier esbozo previo.

La solución coheniana no excede los límites de la moral (como sí parece hacerlo la propuesta de Schiller), puesto que Cohen entiende que “la acción inspirada moralmente no es por su naturaleza una acción impuesta” (Cohen, 2008, 193). La extinción relativa del egoísmo puede tomar la vía ética tranquilamente y sin culpas, ya que en definitiva se trata de una educación en el hábito y en la costumbre, y no en exigencias demandadas externamente. Si en el Estado estético reina un espíritu fraternal gracias a la templanza de la belleza y no al cumplimiento del deber, en la sociedad comunista se logra poco a poco un *ethos* igualitarista, un grupo de sentimientos y actitudes cuya práctica normal no requiere realizar un esfuerzo desmedido o tomar decisiones sublimes. En este sentido, ni el temple de ánimo estético de Schiller ni el *ethos* igualitario de Cohen son ideales por encima del hombre efectivo; ambas nociones tienen su arraigo en la propia naturaleza sensible, social y cotidiana de cada uno.

Ahora bien, el elemento más rico y a la vez más problemático aparece de modo eminente en el concepto de “revolución en el sentimiento”. Schiller y Cohen creen ver en esta transformación el genuino desarrollo, o bien del principio de comunidad, o bien del carácter estético. En estos casos no cabe plenamente una ética normativa, en la medida en que la pretendida adquisición de cualquier principio debe ahora tener cuenta el aspecto irascible del hombre, es decir, sus sentimientos o motivaciones. La formación de espíritus bellos u hombres justos parece necesitar comenzar por los hábitos, el cuerpo y la vida.

15 En ese mismo artículo, Balibar define el concepto revolucionario de fraternidad como la mediación comunitaria entre la igualdad y la libertad. La otra mediación posible, que también opera desde tiempos de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, es la establecida por el concepto de propiedad (Cfr. Balibar, 2014, 51-56).

16 En determinados apartados de *Rescuing Justice and Equality*, el autor argumenta contra ciertas objeciones relativas a la incompatibilidad igualdad/libertad provenientes del liberalismo. Se ve entonces forzado a resolver ciertos dilemas (incluso trilemas) a los que se prestaría su propio igualitarismo (Cfr. Cohen, 2008, 181-228).

¿Cómo influir directamente sobre la sensibilidad? ¿Es necesario realizar el cambio ya desde la propia *materialidad*, es decir, desde las facultades antiguamente llamadas “inferiores”? ¿Puede un *ethos* estético o igualitario penetrar en el área de lo pre-racional, o solo sale a la luz junto con aquello que ya es racional? Ni Schiller ni Cohen dan respuestas seguras al respecto. En el mejor de los casos, persisten en sus argumentaciones a favor de la igualdad, y demuestran una vez tras otra por qué se trata de una transformación deseable. La sobria labor pedagógica de ambos autores parece concluir justo donde habían elaborado el diagnóstico social acertado y creían haber dado con una potencial solución para la desigualdad.

5. Consideraciones finales

A pesar de los dos siglos que los separan, Gerald Cohen y Friedrich Schiller encuentran la misma serie de problemas estructurales en sus respectivas sociedades. Las palabras “egoísmo” y “miedo” resuenan tanto para el poeta alemán como para el profesor de teoría política canadiense, hecho que indica no solo la persistencia de tales vicios en el capitalismo actual, sino además del mayor de los perjuicios acarreado por ellos: la desigualdad.

Respecto de las soluciones propuestas, así se trate de situaciones ideales o factibles, ambos pensadores se inclinan por el cultivo de una virtud olvidada: la fraternidad. Ella aparece como la indicada para templar una sociedad, lo que equivale a liberarla de las ataduras e inflexibilidades que la constriñen. ¿Por qué un liberal-cosmopolita del siglo XVIII enfatizaría la misma virtud que un socialista del siglo XXI? La respuesta está en su confianza en la propia fraternidad para transformar los valores corrosivos dominantes en la sociedad.

Cohen cree encontrar la templanza fraternal en el principio de comunidad, en tanto elemento capaz de favorecer un tipo de justicia que establece lazos sociales no egoístas y escapa a la insuficiente igualdad de oportunidades socialista. La comunidad, como se dijo, *es el valor anti-mercado por excelencia*, pues es el más indicado para generar simpatía en cada miembro de una sociedad. Cohen está convencido de ello al expresarlo en forma de anhelo: “que en la sociedad haya más comunidad, y no menos, ciertamente debería ser algo positivo” (Cohen, 2011, 43).

Schiller, por su parte, afirma que en la realización del Estado estético desaparece el pernicioso régimen de las desigualdades, pero repara en la condición previa de lograr el carácter social que encarna la fraternidad o amistad republicana¹⁷. El individuo descubre su propia constitución estética en el momento en que abandona el antagonismo existente entre sus naturalezas sensible y racional. Desde ese momento, es capaz de establecer formas de comunicación solidarias, sin necesidad de tratar a otros con desprecio ni exigirles una emancipación imposible de realizar. Cuando “el otro despierta (...) en nosotros la tendencia a abrirnos a lo inconcebible de la singularidad de la existencia individual” (Acosta, 2012, 243), estamos antropológicamente equipados para reconocernos estéticamente como hermanos y conjurar así el dominio del egoísmo y la desconfianza mutua.

17 El término “amistad republicana” (*republikanische Freundschaft*), que Schiller utiliza como equivalente a la fraternidad, refiere más a sus dramas que a sus textos filosóficos. Se manifiesta como una virtud en *Guillermo Tell* [1803] y especialmente en *Don Carlos, Infante de España* [1787].

La revolución en el sentimiento es la piedra de toque que tanto Schiller como Cohen colocan a modo de herramienta formativa para el logro de una sociedad más igualitaria. Si el incentivo de las “virtudes” capitalistas (Cohen) e ilustradas (Schiller) han dado como resultado un incremento de las desigualdades, entonces una educación en el gusto¹⁸ (Schiller) y en el principio de comunidad (Cohen) bien puede revertir sus efectos perniciosos. Por un lado, a través de una vía ética (Cohen) que se complementa con la justicia institucional socialista se revierten los mayores perjuicios para la sociedad: el egoísmo y el miedo. Entonces, un *ethos* igualitarista se forma poco a poco a medida que se transforman la sensibilidad y las motivaciones de los miembros de la sociedad. Por otro lado, la vía estética (Schiller) permite la revolución que comienza con el sentimiento para lograr el cambio de mentalidad que elimina la unilateralidad y facilita la comprensión mutua y el reconocimiento de los deseos y las necesidades de todos. En ambos casos se observa una transformación sensible y corporal y no inteligible ni espiritual, si bien ella misma resulta, en el largo plazo, en la adquisición de toda una nueva serie de creencias. En este último sentido, se trata también de una metamorfosis ideológica.

Para concluir, un breve experimento hermenéutico. Si, sin considerar las circunstancias históricas ni los medios utilizados, el Estado estético postulado por Schiller se precipitara y estuviera ahora mismo entre nosotros, ¿Qué tipo de sociedad obtendríamos? Probablemente una en la que cada uno se hallaría en condiciones de reconocer en el otro a un hermano. En ese mundo, nadie sería juzgado según su utilidad. Si esta sociedad gozara también de una relativa abundancia material, entonces el reino de la bella apariencia sería una comunidad plena, donde la realización de la igualdad no sería una carga sino una práctica cotidiana. En este sentido, y tal vez solo en este sentido, Schiller se aproximaría a una sociedad comunista marcada por un *ethos* igualitarista.

Si, por otra parte, el mismo *ethos* igualitarista anhelado por Cohen conquistara el corazón y la mente de cada individuo, ¿qué tipo de sociedad obtendríamos? Si a esto le agregamos una relativa abundancia material, nos encontraríamos sin dudas frente al reino del ocio, a la primacía de la fraternidad por sobre el mercado, al momento en el que la justicia deja de ser demandada, porque es la misma *bella comunidad* de iguales la que produce lo que desea y obtiene lo que necesita. En este sentido, y tal vez solo en este sentido, “el comunismo se deja leer como una estética más que como una ética”¹⁹ (Lizárraga, 2016, 197).

18 Cabe recordar que, según Schiller, el resultado político directo de la adquisición del gusto estético es el carácter social, que a su vez es la manifestación de la plenitud y la autorrealización de un individuo.

19 Dicho modelo implica una estética de la armonía y la medida en la cual, paradójicamente, ninguna de las dos son necesarias, pues yacen en el interior del hombre en tanto hábito o *ethos*. En esta situación hipotética, *las leyes de la belleza* son todo lo que hay en el mundo. Ellas no pueden romperse, pues no hay nada fuera de ellas. En este caso, no sería posible la asociación establecida por Terry Eagleton entre una estética de la norma y una estética más allá de la norma (Cfr. Eagleton, 2010, 101-109) en relación con la fase inferior del socialismo y la fase superior del mismo, respectivamente, etapas que el teórico literario toma directamente de Karl Marx. Cuando las reglas y proporciones de lo bello (sin importar su contenido) habitan en el interior del individuo, ellas son, por así decirlo, parte de su propia *fisiología*. Entonces, ya no es posible ni necesario romper esas reglas para pasar de una fase estética socialista a una fase estética comunista. Dicho en otras palabras: ya no se necesita “la indolente plenitud sin normas” (Lizárraga, 2016, 195), en tanto no hay legislación exterior, sino que más bien encontramos hábito, costumbre, incorporación. Bajo la suposición del absoluto reinado de un *ethos* igualitarista, entendemos, *las dos fases del comunismo pasarían a ser la misma cosa*.

Entre los más de dos siglos que separan a Schiller y Cohen se encuentra el pensamiento político de Karl Marx. El influyente escritor expresa con claridad, a mediados del siglo XIX, una idea que bien podrían ejemplificar los dos autores sobre los que gira el presente trabajo. Cuando la fraternidad acontece a través de la revolución de los sentidos, las elucubraciones respecto de la ideología o la economía política se tornan superfluas. En un conocido pasaje signado por su tono poético, Marx dice:

si los *artesanos* comunistas se unen, la teoría, la propaganda, etc., les sirve ante todo como un fin. Pero, al mismo tiempo, se apropian, así, de una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que aparece como medio se convirtió en fin. Este movimiento práctico se puede observar en sus resultados más esplendorosos cuando vemos unidos a los *ouvriers* socialistas franceses. Fumar, beber, comer, etc., ya dejan de ser medios de la unión o medios que unen. La sociedad, el club, la diversión, que a su vez tienen a la sociedad como fin, les es suficiente; la hermandad de los hombres no es para ellos una mera frase, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad nos ilumina desde las formas endurecidas por el trabajo” (Marx, 2010 [1844], 165-166).

Referencias

- Acosta, Emiliano (2012): “Schiller y el reconocimiento del otro en su otredad”, en *Pensamiento*, Vol. 68, Nro. 256, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp. 225-247.
- Balibar, Étienne (2014) [1989]: *Equaliberty: political essays*, traducido al inglés por James Ingram, Duke University Press, Durham.
- Berghahn, Klaus (2009): “La revolución estética del *citoyen* Schiller”, en Jirku, Brigitte, Rodríguez González, Julio (eds.), *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*, Universitat de València, Valencia, pp. 67-80.
- Cohen, Gerald, (2001a): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Barcelona.
- Cohen, Gerald, (2001b): “Vuelta a los principios socialistas” en Gargarella, R. y Ovejero, F. (eds.) *Razones para el socialismo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 153-170.
- Cohen, Gerald, (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Cohen, Gerald, (2011): *¿Por qué no el socialismo?*, Katz, Buenos Aires.
- Düsing, Klaus (2014): “Ethische und ästhetische Freiheit bei Kant und Schiller”, en Romberg, Regine (ed.), *Friedrich Schiller zum 250. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 73-90.
- Eagleton, Terry. (2010): “Communism: Lear or Gonzalo?” En Costas Douzinas y Slavoj Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, Verso, London-New York, pp. 101-109.
- Gargarella, Roberto (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen (1986): “Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen”, en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 59-65.

- Lizárraga, Fernando (2013): “Persistencia de la fraternidad y la justicia en el comunismo (contra Rawls)”, en *Polis* [en línea], n° 34, pp. 1-15.
- Lizárraga, Fernando (2016): “Comunismo y Comunidad: de Shakespeare a Thelonus Monk”, en *Astrolabio*, n° 17, Córdoba, pp. 193-216.
- Marx, Karl (2010) [1844]: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Economía política y filosofía*, traducción de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Colihue, Buenos Aires.
- NAPOLI, S. J. (2017): “El proyecto formativo de Schiller en las *Briefe über ‘Don Carlos’*” en *Revista de Filología Alemana*, Vol. 25, Ediciones Complutense, Madrid, pp. 9-23.
- Rawls, John (2006) [1971]: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Saadé, Eliane (2015): *The Concept of Justice and Equality*, De Gruyter, Berlin.
- Schiller, Friedrich (2004) [1795]: “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”, en *Sämtliche Werke in 5 Bänden. Band V: Erzählungen, Theoretische Schriften*, Alt, Peter-Andre, Meier, Albert. & Riedel, Wolfgang (eds.), Hanser, München, pp. 570-699.
- Zumhof, Tim (2014): “Moralische Anstalt oder unnatürliches Vergnügen? – Rousseaus Theaterkritik und Schillers Apologie der Schaubühne: Anregungen für einen literaturhistorischen Deutschunterricht”, en Reitemeyer, Ursula & Zumhof, Tim, *Rousseau zur Einführung* (eds.), Lit, Berlin, pp. 255-288.

