

Schiller versus Fichte: estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán

Emiliano Acosta



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/742>

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta, « Schiller versus Fichte: estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 14 | 2017, Publicado el 01 junio 2017, consultado el 08 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/742>

Este documento fue generado automáticamente el 8 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

Schiller versus Fichte: estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán

Emiliano Acosta

0. Introducción

- 1 Sin duda alguna la disputa entre Schiller y Fichte constituye el suelo conceptual y metodológico del así llamado idealismo alemán.¹ Las cuestiones centrales de este momento de la historia del pensamiento occidental tienen un lugar central en esta polémica, baste aquí con mencionar, por ejemplo: la necesidad de un único principio o motivo que dé unidad a la reconstrucción o presentación científico-filosófica de la realidad, la necesidad de comenzar a partir de la antinomia entre libertad y necesidad, la constitución de la subjetividad a partir de la intersubjetividad, la concepción metafísica del Estado y de la naturaleza. La disputa entre Schiller y Fichte abre pues un nuevo horizonte conceptual, metodológico y de problemas frente al cual el legado kantiano ya no puede brindar respuesta alguna ni efectiva ni convincente. Ni Schiller ni Fichte vacilan en mostrar respeto y admiración por el padre de la filosofía trascendental. Pero tampoco dudan en dejar en claro que el edificio kantiano necesita ser renovado.
- 2 Sabemos que el método kantiano de exposición y deducción nunca satisfizo a Fichte. Kant le cambió la vida, es cierto o, mejor dicho, le dio una vida, un credo, para sobrevivir dignamente en cuanto ser libre en el mundo de la necesidad mecanicista de la naturaleza.² Pero incluso en sus momentos de mayor fanatismo kantiano, a fines de 1790, Fichte confiesa que el modo de exposición de la filosofía kantiana es innecesariamente oscuro y debe ser mejorado.³ Fichte sugiere ya en 1793 que el núcleo de ideas de la filosofía kantiana tiene que ser presentado siguiendo un método de evidencia matemática o demostración geométrica.⁴ Esta primera y borrosa intuición de alguien que aún no sabe si dirigirá una revista cultural de divulgación para damas⁵ o

escribirá una crítica metafísica (¿transcendental?) de los conceptos de revelación, milagro y providencia,⁶ se vuelve una clara idea cuando en su lugar encontramos al profesor Fichte, catedrático en Jena, sucesor de Reinhold, mesías de la razón pura.

- 3 En Schiller encontramos al igual que en Fichte la figura del converso. Como Fichte y tantos otros jóvenes de su generación, el joven Schiller es, en lo que respecta a su posición filosófica, una especie de espinosista a la alemana.⁷ La filosofía kantiana le cambia el orden de las cosas, le enseña a pensar, preguntar y demostrar de otro modo. Tal vez las *Kallias-Briefe* de 1793 son el mejor testimonio de cómo Schiller logró internalizar a Kant. Schiller se muestra allí como un alumno aplicado de la filosofía kantiana.⁸ Pero en 1795 al inicio de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* ya encontramos esa autonomía del pensamiento que en parte se autoafirma indicando al lector qué la separa de su maestro, dicho con otras palabras: qué errores de la filosofía kantiana Schiller no piensa volver a repetir, cuál es el ámbito que ha descuidado el maestro y que él se encargará de llevar al concepto, dado que se trata de un elemento central para pensar el hombre, su mundo, su historia y su futuro, a saber: la belleza como principio e imperativo, el reino de las apariencias como el único mundo en el que el hombre puede desarrollar libremente todas sus posibilidades.⁹
- 4 La contienda filosófica entre Schiller y Fichte va más allá de lo que comúnmente se conoce como la *disputa de Las Horas*. Pues de lo que se trata en primer lugar es del enfrentamiento entre dos modos de concebir las dialécticas de la vida y del pensamiento: una dialéctica de la identidad en Fichte y una dialéctica de la diferencia en Schiller. Estos dispositivos lógicos se desenvuelven a partir de postulados muy distintos, incluso contradictorios. Mientras Schiller parte del primado de la razón estética, Fichte parte de una radicalización de aquello que Kant llamó el primado de la razón práctica.
- 5 En lo que sigue ofreceré un análisis de ambos dispositivos dialécticos y de cómo los mismos ofrecen concepciones distintas del reconocimiento, la intersubjetividad moral y política y la función del Estado. A modo de conclusión, esbozaré muy brevemente ciertos paralelismos entre las propuestas de Schiller y Fichte y dos fenómenos centrales de la democracia contemporánea en sentido amplio: por un lado, la resignación y/o desilusión frente a la política, y, por otro, el enfado y la desconfianza ante la política que permite que discursos populistas (o de democracia radical) ganen fuerza persuasiva en nuestras sociedades.

1. Identidad y diferencia

- 6 Ante todo, una aclaración: tanto para Schiller como para Fichte la síntesis de la antinomia entre libertad y naturaleza que da origen a la vida racional contiene los momentos de identidad y diferencia. El punto de conflicto se halla en el modo en que cada uno piensa la relación entre identidad y diferencia. Mientras Fichte postula una identidad originaria (Yo y No-Yo en el Yo absoluto) y una final (el reinado absoluto de la moralidad) como los extremos de su dialéctica; la tesis de Schiller consiste en una triple jugada: afirmar la imposibilidad de ambas identidades, colocar en cada extremo una diferencia irresoluble (persona y circunstancia, de un lado, Estado racional y físico, del otro) y deducir de esta diferencia una síntesis resultativa (ni originaria ni fundante) para cada par de opuestos: el hombre en cuanto persona en el tiempo y el Estado estético.

- 7 El Yo absoluto del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Fichte no es pues en sí el principio de su sistema. El argumento de Fichte es que este modo de considerar el Yo, esto es, en sentido absoluto, no contiene ni permite avanzar hacia la necesidad de una determinación recíproca entre identidad y diferencia, afirmación y negación, la cual, por cierto, explica consciencia y autoconsciencia empíricas.¹⁰ La evidencia inmediata de la necesidad de postular una tal identidad como síntesis inconcebible, puesto que carente de negatividad, no da cuentas del fenómeno de la negatividad inherente a la vida autoconsciente. Por cierto, el problema inicial en las lecturas que ven en el Yo absoluto en sí el principio, una lectura que empieza entre otros con Hegel,¹¹ es que no leen siguiendo las líneas básicas de la filosofía trascendental: se trata siempre de reconstruir las condiciones de posibilidad de una realidad *dada*, no se avanza, pues, sino que se retrocede desde lo dado a su posibilidad, traducido al sistema de Fichte: desde la autoconsciencia empírica a su estructura fundamental.
- 8 A esto debemos añadir que en esta primera versión publicada de su sistema Fichte no habla de principios, sino de axiomas. La traducción de *Grundsatz* como principio fundamental, no sólo al español, sino también al francés y al inglés, no ha tenido en cuenta que este término es la traducción de Wolff del término latino *axioma* y de su correspondiente griego. Principio suele referir en Fichte a algo en sí inconcebible. Los enunciados a los que llega Fichte en los tres primeros párrafos de esta obra pueden ser, por el contrario, expresados en el lenguaje. Fichte no habla pues de principios, sino de axiomas: postulados cuya evidencia reside en ellos mismos y que permiten la construcción de un sistema de proposiciones enlazadas con coherencia lógica. De allí que Fichte divida su sistema en tres axiomas y, básicamente, dos teoremas, uno del saber teórico y otro del saber práctico. Un sistema de estructura quintuple, lo cual para Fichte significa acabado, dado que el concepto en la doctrina de la ciencia es siempre determinado a partir del esquema de la quintuplicidad.¹²
- 9 En los primeros párrafos del *Fundamento* entonces no encontramos la postulación de uno o tres principios, sino el armado de una axiomática de la cual se irán deduciendo el teorema teórico, la estructura a priori del conocimiento, los teoremas prácticos y la estructura a priori de la sensibilidad y de la intervención racional en el mundo. La doctrina de la ciencia reconstruye el desenvolvimiento genético de la actividad racional desde la contradicción originaria entre Yo en cuanto actividad absoluta y en cuanto actividad determinada hasta los momentos de placer y displacer constitutivos de la división interior/exterior para el Yo. La deducción fichteana se acerca a lo que en filosofía conocemos como método geométrico de demostración.¹³
- 10 Ahora bien, la axiomática fichteana en el *Fundamento* tematiza otra contradicción originaria, a saber: aquella que se da entre Yo y No-Yo absolutos. La solución de esta antinomia viene exigida a partir de la demostración de la imposibilidad de los dos primeros axiomas (de la afirmación absoluta y de la negación absoluta), cada uno tomado como principio, de explicar el fenómeno de autoconsciencia y consciencia empíricas. Esta imposibilidad cobra en la argumentación fichteana la forma de una doble *reductio ad absurdum* que permite postular la necesidad de una síntesis, de la cual no hay evidencia alguna, sino solamente el hecho de la vida racional individualizada.¹⁴ Esto no es sino una demostración indirecta, una demostración apagógica, un modo de demostrar que, por cierto, Kant rechaza en su primera crítica.¹⁵
- 11 La tríada de axiomas entonces debe ser vista de atrás hacia delante: la estructura que se halla a la base de toda autoconsciencia individual es pues el verdadero punto de

partida.¹⁶ De allí se avanza hacia la postulación de sus elementos en cuanto momentos absolutos y de allí se regresa por medio de las *reducciones ad absurdum*. Ni el Yo del racionalismo, ni el No-Yo del materialismo o empirismo, pueden explicar la vida racional. Ni libertad ni naturaleza en sentido absoluto constituyen la subjetividad, sino ambos elementos en interacción. En el tercer axioma, construido a partir de la exigencia nacida de la incapacidad de los dos primeros axiomas, se postula una síntesis por limitación recíproca del Yo en cuanto libertad absoluta y del No-Yo en cuanto necesidad absoluta.¹⁷ El tercer axioma implica pues la solución, si bien parcial, de la tercera antinomia kantiana.

- 12 ¿Qué queda aquí de la dignidad del Yo absoluto? Éste es reformulado ya no en términos ontológicos, sino prácticos: se trata, por un lado, de un momento de la actividad racional en general, el momento de espontaneidad en el pensar y en el querer pre-conscientes, por otro, visto como totalidad, representa el ideal del Yo: la desaparición de toda diferencia, de todo conflicto, la realización de la libertad absoluta por medio de devenir la totalidad de la realidad.¹⁸
- 13 El Yo absoluto no es pues mi yo. Mi yo no es absoluto, puede ser, por ejemplo, declinado, puede ser objetivado: yo puedo volverme un “me” para mí mismo o para los otros.¹⁹ Detrás de esta objetivación hay siempre un sujeto que va más allá de los individuos implicados en ella y que debe ser siempre presupuesto. Este es lo que Fichte llama el Yo absoluto como sujeto absoluto (algo que estructuralmente coincide con la apercepción pura no objetivable de la que habla Kant en la deducción de las categorías de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*).²⁰ El *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, tal como Fichte intenta aclarar tanto a Reinhold como a Jacobi, no habla pues de individuos, dado que las determinaciones del Yo en su individualidad son las relaciones de derecho, las cuales constituyen y rigen la intersubjetividad.²¹ El Yo que soy yo es tratado pues en la filosofía del derecho de Fichte, más precisamente en su teoría del reconocimiento.
- 14 La teoría de Fichte del reconocimiento presenta ciertos problemas que se deben, creo yo, a la falta de claridad en la exposición fichteana. El problema principal es que Fichte ofrece en su filosofía del derecho dos deducciones del reconocimiento: una que sucede sin mediación de una autoridad política y otra en la que el Estado media en el reconocimiento entre individuos.²² Ahora bien, Fichte sostiene que el individuo es tal sólo dentro del Estado de derecho y a la vez ha deducido el derecho a partir de la constitución recíproca de las subjetividades sin mediación alguna del Estado. ¿Cómo se coordinan ambas nociones de reconocimiento?
- 15 La coordinación entre estos dos tipos de reconocimiento se ve con total claridad en el capítulo 16 del derecho natural, a saber, donde Fichte deduce el concepto de república e introduce al final la cláusula del derecho a revelarse contra la autoridad y a declarar el estado de excepción para refundar la república.²³ Allí Fichte nos dice que con la constitución del Estado el individuo se vuelve ciudadano, esto es: renuncia a ciertos derechos para formar parte de la sociedad civil, para ser reconocido por el Estado. Ahora bien, la subjetividad que desaparece no es sólo el individuo, sino en primer lugar la comunidad política, entendida como el actor político fundamental en cuanto el sujeto del contrato social. Una vez que se cierra el contrario la comunidad se disuelve en las individualidades ciudadanas, cuyas relaciones tanto con el Estado como con el resto de los ciudadanos siguen el patrón del reconocimiento mediado por instituciones y leyes.²⁴ Estas individualidades vuelven a conformar la comunidad sólo en casos extremos, a

saber: cuando el nivel de opresión del sistema político se vuelve imposible de tolerar, cuando todas las instituciones se corrompen o cuando el Estado ya no puede satisfacer las demandas de los ciudadanos. En estas situaciones, sostiene Fichte, el ciudadano debe tener derecho a llamar a conformar la comunidad originaria para volver a fundar un nuevo Estado. Derecho a la revolución.

- 16 Ahora bien, con la conformación de la comunidad originaria (*Gemeine*) o pueblo (*Volk*) el esquema del reconocimiento mediado por el Estado se anula, pues éste ya no es reconocido como tal, y deja lugar al reconocimiento sin mediación estatal en el que no hay derecho positivo como regla, sino que la ley es, a pesar de lo que sostiene Fichte al inicio de esta obra,²⁵ la ley moral en sentido amplio, es decir la ley que condena la contradicción del individuo consigo mismo en cuanto ser racional. El último juez del Estado es pues la conciencia moral (*Gewissen*), o, dicho con las palabras de Fichte en este escrito: el corazón (*Herz*).²⁶ Lo político es en sus raíces moral y sólo puede existir en cierta autonomía, según Fichte, siempre y cuando respete los preceptos de la moral.
- 17 Creo interesante detenerme aquí en el siguiente punto, a saber: la función del lenguaje en la teoría fichteana del reconocimiento y, por ende, en su concepción de la conformación del sujeto político en sentido estricto. Para Fichte el reconocimiento es una acción que sucede en un ámbito exclusivamente racional: el ámbito del lenguaje, el ámbito de lo simbólico.²⁷ No sin razón Fichte utiliza situaciones de diálogo (pedir, ordenar, exhortar) como ejemplos de reconocimiento.²⁸ Es el lenguaje pues el que constituye a las subjetividades. Es el lenguaje también lo que constituye a la comunidad.²⁹ El pueblo es el verdadero soberano, pero el mismo desaparece no bien se instauro el Estado de derecho y sólo la necesidad de cambiar este Estado de derecho es lo que justifica que el pueblo vuelva a constituirse en cuanto tal.³⁰ Ahora bien ¿cuál es la última justificación de un tal derecho de revolución dentro de la filosofía fichteana?
- 18 Fichte sostiene que el Estado está llamado a su auto-aniquilación.³¹ Es decir, los hombres deben actuar políticamente de tal manera que un sistema determinado de leyes e instituciones se vuelva caduco y llame explícita o implícitamente a transformar las instituciones y las leyes en formas cada vez más cercanas al ideal de la moral. Desde la perspectiva fichteana, por ejemplo, una ley que contemple la pena de muerte debe ir acompañada de una praxis política que cambie la sociedad de tal modo que la pena de muerte se vuelva innecesaria para que los individuos actúen de acuerdo con el derecho o inaceptable para la idea que los ciudadanos tienen de sí mismos. El progreso político y moral de una sociedad presenta pues una dinámica dialéctica donde la realidad efectiva está llamada a auto-aniquilarse para que una forma más racional de la misma ocupe su lugar, para que cada vez se desarrollen formas más sutiles de coerción hasta que un día el Estado se halla vuelto totalmente superfluo. La revolución permanente es el modo en que Fichte concibe la dinámica de la historia del progreso de la humanidad.
- 19 En esta dinámica encontramos al menos tres elementos: la actividad que busca transformar o crear el presente político, este presente mismo y el ideal del mismo. Esta estructura tiene un correlato en la explicación que da Fichte del origen de lo real para el Yo en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*.
- 20 En la tercera parte de este escrito (§§ 5-11),³² correspondiente con lo que Fichte llama “el fundamento del saber práctico”, Fichte postula que la razón es originariamente conato y que la fijación de este conato (*Streben*) continuo hacia una síntesis definitiva para la antinomia entre Yo y No-Yo genera la pulsión (*Trieb*).³³ Todo nace, según Fichte, de una causalidad fallida. Fichte dice que la razón es una actividad que avanza hacia lo

infinito en busca de llenar la infinitud. La razón es una fuerza tendiente a eliminar toda diferencia entre lo que la razón es y lo que ella no es. Pero esta actividad falla.³⁴ La razón sufre una limitación, experimenta un límite absoluto. Y como resultado, sostiene Fichte, la razón se convierte en algo real. La razón es real porque *afuera* hay una contra-actividad, algo desconocido, extraño, que obstruye su avanzar hacia lo infinito, algo extraño que no tiene la forma de lo racional y por lo tanto debe ser transformado en racional.³⁵

- 21 En cada pulsión se repite la misma experiencia original de la impotencia de la razón. De esta impotencia, que Fichte traduce como limitación absoluta, es deducido el sentimiento, el cual no remite a ningún *afuera*, sino a nuestros límites. El sentimiento no es sino la exteriorización del no-poder en el Yo.³⁶ No hay, pues, contacto con lo real sin más, ya que, según Fichte no podemos conocer lo real en sí, de lo contrario (es decir si la causalidad originaria sucediera) no habría reflexión, ni consciencia de sí mismo, lo cual contradiría el hecho evidente por sí mismo de que somos conscientes de nosotros mismos al ser conscientes de la existencia de objetos.
- 22 Por lo tanto, no hay, según Fichte, acceso a lo real sin más. Sin embargo, según Fichte, sigue habiendo en la actividad racional una tendencia a ponerse en contacto con él, a conquistar lo extraño y de ese modo llenar esa infinitud a la que, según Fichte, estamos llamados. Una tendencia que según él se diversifica en impulsos y explica así la diversidad de la vida humana. Por otro lado, tenemos experiencia efectiva y comunicable de un exterior. Ahora bien, ¿cómo es esto posible si el “*afuera*” es incognoscible? ¿Qué es esto exterior según la doctrina de la ciencia?
- 23 Fichte lo explica en estos términos: la razón siente sus límites y siente el vacío en el que debería haber un objeto. La razón, según Fichte, produce el objeto para explicar la limitación, crea un objeto como la causa de la limitación. El objeto “real” (no real sin más) es en consecuencia una proyección de la razón. A éste se contraponen la serie de lo ideal, la cual también es producción del Yo, pero nacida de la abstracción de los límites que el Yo efectivamente real experimenta. Real e ideal son productos de la actividad del Yo. Y todo a raíz de que lo real sin más no puede ser atrapado. La división entre lo real y lo ideal es, pues, para Fichte algo ideal.
- 24 En la teoría fichteana acerca del origen de la vida racional autoconsciente encontramos, entonces, no sólo una causalidad fallida, sino también algo que se ha perdido, que no se ha podido aprehender y que podríamos llamar el objeto perdido. Hacia este objeto tiende un tipo de acción que Fichte llama anhelo o añoranza (*Sehnen*).³⁷ Fichte define el anhelo como: “una actividad que no tiene en absoluto objeto alguno y sin embargo va movida irresistiblemente hacia un objeto”. Es una actividad “meramente sentida”, “un impulso hacia algo completamente desconocido que se manifiesta meramente por medio de una necesidad, de un malestar, de un vacío que busca su compleción y no señala hacia dónde [el Yo debe ir].”³⁸
- 25 Este esquema, siguiendo a Fichte, debería repetirse en toda forma de vida humana. El actuar moral y político de los individuos en cuanto Estado o comunidad refleja el impulso originario a llenar ese vacío dejado por el objeto perdido: el paraíso perdido del estado natural en cuanto intersubjetividad sin conflictos ni, en consecuencia, Estado o el regreso del reino de la eticidad en toda su gloria hacia el que se encamina la praxis política diseñada en el derecho natural.³⁹
- 26 En analogía con el impulso del Yo pre-consciente a transformar (sc. hacer concebible) la realidad, los individuos que piensa Fichte se esfuerzan en transformar este mundo con

el fin de acercarlo a ese arquetipo que creen haber visto o que de algún modo sienten que debe hacerse realidad. La pulsión originaria es siempre una pulsión a transformar lo extraño. Eso extraño nunca se alcanza, y, en consecuencia, se crea un objeto. De allí que cada proyecto político, cada realidad política no sea pues sino un reemplazo del objeto real, el cual se nos escapa cada vez que queremos realizarlo. El Estado y las leyes – y esto es lo que ordena lo fenoménico en general, el mundo de los hombres – es producto del tender hacia una utopía. Lo político da significado al mundo y a la historia entendido como el conato tendiente a que se dé finalmente la causalidad deseada (el reino de la eticidad, el final de la crisis, la paz perpetua). Esta praxis busca llenar el vacío entre lo que debe ser y lo que es, ese vacío que nace de la causalidad fallida originaria. La política crea mundos posibles para dirigir el actuar humano hacia la unidad o armonía perdida, es un tipo de respuesta al anhelo original del ser humano.

- 27 La dialéctica fichteana puede ser definida en pocas palabras como una dialéctica aniquiladora o, siguiendo a Hegel, como una furia destructiva.⁴⁰ En su análisis de la voluntad en el momento de su indeterminación pura Hegel sostiene que la voluntad sabe de sí, conoce su verdad, sólo en el acto de destruir y toda producción está desde el inicio condenada a su auto-aniquilación. Cada creación no es sino un nuevo obstáculo destinado a ser superado, no en términos hegelianos, por cierto. Dicho con palabras de Fichte: la finitud en cuanto estructura es un momento necesario del Yo en cuanto actividad racional pre-consciente y universal, pero la vida del Yo consiste en anular cada momento particular de la finitud. Esta aniquilación no conserva la diferencia, sino que la neutraliza volviéndola un momento del Yo que en cuanto tal se identifica con el primer momento del movimiento dialéctico. Cada síntesis deja un afuera: en sentido teórico, por ejemplo, la cosa en sí, en sentido práctico moral, el tiempo en cuanto factor determinante de mi voluntad, en sentido político, el despotismo. Se ha tratado de ver en la filosofía del Estado o la filosofía política de Fichte una especie de coordinación entre un yo, un tú y un nosotros. Este esquema es fácil de seguir, pero no explica en realidad cómo piensa Fichte: estas santísima trinidad supone siempre un afuera: los príncipes de Europa, el poder ejecutivo y el eforato unidos y corruptos, los judíos, los franceses.
- 28 Pasemos ahora a Schiller. Veamos cómo se estructuran los mismos elementos en el universo schilleriano de una educación estética del hombre.

2. Schiller

- 29 En lo que sigue nos proponemos mostrar que la concepción del reconocimiento que Schiller ofrece en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*⁴¹ (de aquí en más *cartas estéticas*) está elaborada a partir de una lógica de la diferencia. Esta lógica no se halla limitada a la exposición del acto mismo de reconocimiento, sino que está aplicada a la totalidad de la obra en cuestión.
- 30 La deducción de la idea del hombre que Schiller inicia en la carta undécima no culmina, tal como se suele suponer, en la carta decimoquinta, en la que Schiller afirma que el hombre “sólo es completamente hombre cuando juega”⁴² y pronuncia el célebre *dictum*: “el hombre debe solamente jugar con la belleza y debe jugar solamente con la belleza”⁴³. En efecto, si bien es cierto que este *dictum* indica el final de una argumentación, a saber, la referida al modo en que el antagonismo originario en el hombre entre su impulso racional y su impulso sensible puede ser resuelto de un modo armónico; esta

argumentación no agota, empero, las posibilidades implícitas dentro de los conceptos que constituyen, según Schiller, el ser del hombre: persona (*Person*) y estado o circunstancia (*Zustand*)⁴⁴. Lo que Schiller ha llevado a cabo hasta aquí es sólo la determinación del momento subjetivo de la realización de esta idea. Queda, por lo tanto, aún por deducir el momento de la intersubjetividad en la concretización de esta idea, es decir, la determinación del modo en que debería darse la interacción entre seres humanos de modo que la resolución del antagonismo originario en el hombre no sólo ocurra en el interior de cada individuo, sino que también se manifieste en su relacionarse con sus semejantes. Esto mismo es desarrollado en las *cartas estéticas* a partir de la carta decimoquinta y llega a su momento culminante con la introducción del concepto schilleriano de *Estado estético* (*ästhetischer Staat*), cuyo análisis marca el final de este escrito.

- 31 Un análisis de la concepción schilleriana de reconocimiento exige, sin embargo, examinar primero algunos de los conceptos fundamentales de las *cartas estéticas*, referidos al momento de la deducción de la subjetividad en su individualidad, así como también exponer en sus momentos esenciales la lógica de la diferencia con la que opera la reflexión en este escrito. Analicemos pues primero los conceptos de ‘estado estético’ (*ästhetischer Zustand*) y ‘hombre’, y los de libertad e imperativo estéticos para así exponer luego la lógica schilleriana de la diferencia en sus momentos principales. Esto nos permitirá ingresar en la concepción schilleriana del reconocimiento propiamente dicha.
- 32 El célebre *dictum* schilleriano citado anteriormente ilustra un modo de habitar en el mundo en el que el individuo se libera de toda constricción externa para su libertad y tiene, entonces, en sus manos la posibilidad de hacer realidad aquello a lo que está destinado a ser: armonía entre los impulsos racional y sensible⁴⁵. En el ámbito de la experiencia estética que el hombre puede tener de sí mismo y de su mundo el individuo actúa no sólo teniendo a su disposición todas sus facultades teóricas y prácticas, sino además articulándolas armónicamente, impidiendo de este modo toda subordinación de las unas bajo el mandato de las otras. Se da así el libre juego de las facultades postulado por Kant en su tercera crítica⁴⁶. Es, en efecto, en este sentido en el que debe entenderse básicamente el concepto de ‘juego’ (*Spiel*) en las *cartas estéticas*. La exhortación schilleriana a jugar *exclusivamente con la belleza* y a *solamente jugar con ella* expresa un modo de ser-en-el-mundo, en el cual el individuo, según Schiller, hace realidad en sí mismo la idea de humanidad. Este modo de existir al que todo individuo está llamado, recibe en las *cartas estéticas* el nombre de “estado estético” (“*ästhetischer Zustand*”)⁴⁷, o “estado de ánimo estético” (“*ästhetische Gemütsstimmung*” o “*ästhetische Stimmung des Gemüts*”)⁴⁸.
- 33 Llamará la atención al lector el hecho de que entre las constricciones externas para la libertad del hombre –entendido como *complejo de razón y sensibilidad*, en el que ambas poseen los mismos derechos, pero pretensiones opuestas⁴⁹– Schiller no sólo menciona las fuerzas naturales, sino también las exigencias de la razón en lo que concierne al obrar moral en el mundo. En efecto, para Schiller “la voluntad del hombre se halla completamente libre entre deber e inclinación”⁵⁰. Este modo de entender el hombre constituye el sujeto de las *cartas estéticas*. El sujeto que Schiller está pensando aquí no es entonces ni una *res cogitans* a la que se le ha añadido accidentalmente un cuerpo (Descartes), ni un ser individual suprasensible y libre a quien el cuerpo se le aparece como el material o la herramienta para hacer realidad en el mundo aquello que la razón

ordena categóricamente (Kant, Fichte), ni uno de los momentos negativos de lo Absoluto en su devenir histórico (Hegel). El sujeto schilleriano, sin embargo, tampoco es una fuerza meramente física en la cual la razón no es más que el epifenómeno del conflicto incesante entre impulsos inconscientes, tal como sostendría una explicación materialista de la realidad.

- 34 Para Schiller el hombre no consiste en una dualidad (razón-sensibilidad) pensada a partir del primado de la unidad sobre la dualidad, cuya dinámica establezca, por consiguiente, una jerarquía según la cual uno de los componentes de esta dualidad esté llamado a prevalecer sobre el otro. El hombre para Schiller no es ni un ser racional con un cuerpo, ni un cuerpo con razón y entendimiento, sino sencillamente una dualidad en la que ninguno de sus elementos está destinado a prevalecer sobre el otro, es decir: una dualidad que no puede ser reducida a una unidad superadora sea que se la entienda en cuanto fundamento, real (causa) o ideal (fin), o en cuanto origen de la dualidad. Es en este sentido en el que debe comprenderse la aclaración de Schiller de que razón (persona) y sensibilidad (estado) son, en el caso del hombre, “eternamente dos” (“ewig zwei”).
- 35 En las *cartas estéticas* Schiller pone en tela de juicio la concepción del ser humano que caracteriza a la filosofía de su época, en la cual se privilegia la razón por sobre lo sensible en el hombre. Según Fichte, el ser racional está llamado a dominar la naturaleza manifestada tanto en su interior (impulsos) como en su entorno (el mundo sensible). En ambos casos el sujeto por antonomasia es el sujeto moral entendido como *noúmeno*. En efecto, es a este sujeto, y no al hombre, considerado desde un punto de vista empírico, es decir, en cuanto *fenómeno*, a quien está dirigida la ley suprema de la razón: el imperativo categórico.
- 36 El sujeto de las *cartas estéticas* es, por el contrario, el hombre entendido exclusivamente como fenómeno, como mera apariencia. A partir de esta diferencia entre la concepción del hombre propuesta por Schiller y aquella propuesta por la filosofía reinante en su época, las *cartas estéticas* trazan nuevas diferencias entre las cuales se hallan aquella que Schiller establece entre libertad moral y libertad estética y aquella otra que se da entre imperativo categórico moral e imperativo categórico estético.
- 37 Schiller define en distintos pasajes de sus *cartas estéticas* la educación estética como una educación para la libertad a través de la libertad. Por otra parte, define el principio fundamental de la interacción entre individuos como la acción de “*dar libertad por medio de la libertad*”.⁵¹ Estas afirmaciones, junto con aquella otra de que “es la belleza, a través de lo que peregrinamos hacia la libertad”⁵², no deben confundirnos y llevarnos a suponer que Schiller está pensando la experiencia estética como un estadio intermedio que debe ser superado y suprimido en la libertad moral, tal como sostiene Fichte. Schiller mismo se encarga en sus *cartas estéticas* de aclarar que ‘libertad’ no es para él la libertad del hombre “considerado como inteligencia (...), sino aquella que se funda en la naturaleza mixta del hombre.”⁵³
- 38 La libertad del hombre, considerado desde una perspectiva estética, es para Schiller distinta de la libertad que el hombre posee, cuando es considerado desde el punto de vista moral. Mientras que la segunda se fundamenta en la supremacía de la razón por sobre la sensibilidad –dicho con otras palabras: de la autonomía por sobre la heteronomía en la deliberación moral–; la primera, que aquí llamaremos ‘libertad estética’, está pensada desde el horizonte de la dualidad indisoluble entre razón y

sensibilidad, esto es, a partir del reconocimiento de la diferencia absoluta entre ambas, lo cual exige que ninguna de las dos sea subordinada a la otra.

- 39 Esta exigencia no coincide, ciertamente, con aquello que, según la filosofía trascendental de Kant y Fichte, la razón dicta y ordena sin condición alguna: el imperativo categórico, el cual, por cierto, posee un carácter exclusivamente práctico. Ahora bien, Schiller no desconoce la validez de este mandato de la razón⁵⁴. Así como tampoco desconoce la validez y necesidad de los principios de la naturaleza⁵⁵. Su concepción estética del actuar humano y de aquello a lo que el individuo debe aspirar como a su destinación, sin embargo, no se halla ni bajo el gobierno del imperativo categórico (ámbito práctico) ni bajo el imperio de las leyes de la naturaleza (ámbito teórico), sino bajo la dirección de lo que, en alusión a una carta de Schiller a Körner⁵⁶, llamamos el *imperativo categórico estético* o *imperativo de la belleza*. El mismo se encuentra formulado en las *cartas estéticas* del siguiente modo: “Tan pronto como ella [sc. la razón] dictamina que debe existir humanidad, ha establecido justamente por esto la ley que dice: debe haber belleza [en el mundo].”⁵⁷
- 40 A diferencia del imperativo categórico práctico mediante el cual la razón exige subordinar la materia de cada máxima del obrar a la forma universal del obrar ético incondicional, en el caso del imperativo estético la razón no exige unidad sino dualidad. Lo que ella exige es que haya belleza, es decir, que ni la materia sea privilegiada en detrimento de la forma, ni que la forma lo sea en detrimento de la materia. La razón exige, por lo tanto, que la dualidad asentada en la diferencia entre razón y sensibilidad sea respetada.
- 41 Schiller no brinda una solución a los problemas socio-políticos descritos al inicio de las *cartas estéticas*⁵⁸, relacionados históricamente con los sucesos inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa y conceptualmente, con el antagonismo entre las pretensiones de dominio absoluto de la razón y de la sensibilidad; sino que a partir del reconocimiento de la imposibilidad de una solución (es decir, a partir del reconocimiento de la irreductibilidad de la dualidad razón-sensibilidad), postula la posibilidad de un modo de habitar en el mundo en el que este antagonismo es resuelto, si bien sólo *aparentemente*. El lugar en el cual esta propuesta puede ser pensada como posible, esto es, el ámbito de lo estético, es el de la diferencia entre razón y sensibilidad. Este lugar exige para su conservación el reconocimiento de la existencia de los opuestos (razón y sensibilidad) y la postulación de la imposibilidad o inconveniencia de una reducción de ambos a uno de los dos o a un tercer momento superador en cuanto origen o fundamento. El rechazo, entonces, al primado de la unidad por sobre la dualidad es constitutivo de toda la reflexión en las *cartas estéticas*.
- 42 Si bien es cierto que ya en el escrito *Sobre la gracia y la dignidad* (*Über Anmut und Würde*, 1793), más específicamente en la distinción que Schiller establece en el mismo entre respeto (*Achtung*), inclinación (*Neigung*) y amor (*Liebe*)⁵⁹, puede advertirse que una lógica de la diferencia está operando, es en las *cartas estéticas* donde alcanza un nivel de sistematización y complejidad que nos permite hablar de una *lógica* en sentido estricto y ya no de una mera estrategia circunstancial.
- 43 La lógica schilleriana de la diferencia consiste básicamente en el reconocimiento de la imposibilidad de la solución de un conflicto determinado –el cual remite en todos los casos a la oposición antinómica entre razón y naturaleza y entre libertad y necesidad– y en la creación de un espacio entre los opuestos desde el cual la oposición es pensada nuevamente y resuelta a través de una síntesis. A diferencia de la dialéctica fichteana la

síntesis schilleriana no subsume los opuestos originarios ni neutraliza sus efectos, sino que constituye un elemento nuevo que se sitúa *entre* los opuestos y no *por sobre* los mismos. La síntesis, por lo tanto, en vez de neutralizar la diferencia constitutiva de la oposición, no sólo la afirma, sino que coloca en ese lugar un nuevo elemento elevando así la cantidad de miembros en la relación de oposición de dos a tres. El tercer elemento, entonces, no sintetiza en sí los restantes, sino que agrega una nueva diferencia: la que se da en la relación del mismo con cada uno de los opuestos. El impulso lúdico (*Spieltrieb*) es introducido en las *cartas estéticas* como mediador en el conflicto entre los impulsos formal (razón-persona) y material (sensibilidad-estado). Este estado de ánimo es llamado por Schiller *estado estético*.

- 44 Cuando hablamos de lógica de la diferencia nos referimos al procedimiento conceptual de Schiller consistente en: i) establecer un conflicto (el cual la mayoría de las veces alcanza la forma de la antinomia) entre dos elementos a partir de un elemento en común (sea el objeto de investigación, sea un problema); ii) mostrar la imposibilidad de una síntesis entre los mismos; iii) crear un espacio o identificar el espacio entre los dos opuestos: la diferencia; iv) desde la misma volver a definir los opuestos suspendiendo la validez absoluta de cada uno dentro de su esfera; v) resolver el asunto dentro del espacio recientemente creado; y, por último, vi) articular este espacio con los opuestos originales mediante una limitación de los campos de aplicación y validez de cada elemento. Veamos ahora cómo opera esta lógica y en qué sentido es productiva, para una concepción del reconocimiento.
- 45 En las *cartas estéticas* el momento de la intersubjetividad (los hombres en el Estado estético) aparece como el momento último del despliegue del concepto mismo del sujeto en su individualidad (el hombre en estado estético). Que para Schiller mismo esta ligazón entre subjetividad e intersubjetividad es necesaria, se muestra en el hecho de que él introduce la primera descripción del comportamiento intersubjetivo del sujeto en las *cartas estéticas* como ejemplo para ilustrar el significado de lo estético en el concepto mismo de estado estético. Schiller enumera en la carta vigésima cuatro tipos de cualidades bajo las cuales algo distinto de nosotros mismos puede llegar a presentárenos en la experiencia: i) cualidad física, ii) cualidad lógica, iii) cualidad moral y iv) cualidad estética⁶⁰. Suponiendo que en cada caso lo otro sea un individuo, cada cualidad implica, según Schiller, un modo distinto de relación con nuestros semejantes:
- i. *relación sensible*, en la cual experimentamos a nuestros semejantes exclusivamente en su cualidad física, esto es, exclusivamente por medio de lo sensible en nosotros, es decir, cuando el contacto con otra subjetividad se circunscribe a la obtención de placer;
 - ii. *relación lógica*, cuando sólo reconocemos en nuestros semejantes aquello que va dirigido a nuestro entendimiento, Schiller ofrece aquí como ejemplo la situación en la que alguien con sus comentarios nos invita a pensar algo;
 - iii. *relación moral*, cuando el modo en que el otro se nos presenta está determinado a partir de nuestra voluntad, de sus máximas para el obrar y del imperativo categórico,
 - iv. *relación estética*, cuando experimentamos al otro dejando en suspenso la validez de nuestros juicios particulares (empíricos y teóricos) y del imperativo categórico, dejando que sólo nos llegue de él su mera apariencia.
- 46 En cada caso el criterio para juzgar al otro es distinto: i) agradable/desagradable; ii) verdadero/falso; iii) bueno/malo; iv) bello/feo. Lo *estético* del estado estético corresponde con el último modo de relación. En efecto, el estado estético mienta un

estado de ánimo particular del sujeto, el cual, sin embargo, implica necesariamente, un modo de relacionarse del sujeto con su exterior. Este estado consiste principalmente en un modo de experimentar el mundo y a nuestros semejantes y, en consecuencia, de darles significado.

- 47 Al finalizar la deducción del estado estético, en la carta vigesimotercera, Schiller describe esta manera de interpretar el mundo y a nuestros semejantes. Este modo de habitar en el mundo, sostiene Schiller, es la nota distintiva del sujeto (el hombre en estado estético), el cual es llamado aquí por Schiller el “alma noble” (*edle Seele*)⁶¹. El modo de habitar en el mundo del *alma noble* consiste, según Schiller, en “tratar con la realidad común de una manera estéticamente libre e ingeniosa”⁶². Lo que distingue, según Schiller, al hombre en cuanto *alma noble* del hombre en su inmediatez es el hecho de que no le basta con ser él mismo libre, sino que se tiene que relacionar con su exterior *como si* todo lo que lo circunda fuera libre. El ‘como si’ indica que este modo de reconocimiento no ocurre dentro de un marco moral, es decir, el criterio para reconocer seres libres en el mundo no consiste en el hecho de si los mismos actúan de acuerdo con la ley moral, sino sólo si dan la apariencia de ser libres en lo que hacen. La validez de la ley moral, como hemos indicado, está puesta en suspenso aquí. La libertad de la que aquí se habla coincide con lo que Schiller llama libertad estética. Su expresión en la realidad es, según Schiller, la belleza. El concepto schilleriano de reconocimiento refiere, entonces, a un aprender a apreciar el modo armónico (bello) en el que el otro se nos presenta. De allí que este reconocimiento pueda ser llamado con justo derecho *reconocimiento estético*.
- 48 La suspensión de la validez de la ley moral posibilita que el individuo se sienta llevado a ejecutar acciones a favor de otros, las cuales no son un deber y, en este sentido, no pueden serle exigidas desde un punto de vista exclusivamente moral. Se da aquí lo que Schiller llama “una superación [Übertreffen] estética del deber”⁶³. Es decir, no se actúa de un modo superador dentro del campo de lo moral, sino, de acuerdo con la lógica de la diferencia, de un modo que dentro del ámbito de lo estético, y sólo dentro del mismo, significa una superación con respecto al actuar de acuerdo con el deber moral. Se trata a la individualidad humana en su totalidad de un modo espiritual, sin llegar por esto a establecer una interacción entre individuos entendidos como seres racionales con cuerpos. En este último caso, el lazo afectivo cobra la forma del respeto moral (*Achtung*). En el reconocimiento estético este lazo corresponde con lo que Schiller llama *amor*. El otro despierta, como en el ejemplo que da Schiller de la experiencia estética frente a una escultura⁶⁴, en nosotros la tendencia a abrirnos a lo inconcebible de la singularidad de la existencia individual. Lo que se ama, entonces, es la singularidad del otro en cuanto tal, su carácter único e irrepetible. Esta apertura a lo otro exige del individuo, según Schiller, dejar todas sus facultades libradas a sí mismas, de modo que se dé el juego entre las mismas que posibilita la experiencia estética. Se trata entonces de un rescate de la sensibilidad y de la finitud humana, de la experiencia de la libertad del hombre dentro del horizonte del tiempo.
- 49 Esta interacción estéticamente libre entre individuos alcanza su forma definitiva en el concepto de Estado estético. El mismo no consiste en una superación del Estado real, sea regido por leyes de la naturaleza o de la razón práctica. El Estado estético no es, tampoco, una institución en el sentido en que los otros dos modos de Estado lo son. Siguiendo la lógica de la diferencia, este Estado no significa una síntesis entre las

formas de Estado natural y racional, sino un espacio intermedio, ubicado en la diferencia misma entre el reino de la razón y el de las fuerzas naturales.

- 50 Pero, lejos de ser una fantasía el Estado estético viene a representar una realidad que Schiller conocía muy bien: la de las sociedades literarias, las logias masónicas, los salones y cafés de la época. Allí se daba el encuentro entre individuos en un espacio donde diferencias sociales y económicas, religiosas y políticas, eran dejadas de lado. El Estado estético ilustra, así, el establecimiento de relaciones sociales desarrolladas fuera del alcance del poder estatal real: aquello que a partir de los trabajos de Habermas llamamos la esfera pública (*Öffentlichkeit*)⁶⁵.
- 51 El Estado estético, entonces, no es una *cosa*, sino un modo de relación, de reconocimiento, entre individuos, “donde los modales no son guiados por la imitación, carente de espíritu, de costumbres extrañas, sino por la propia naturaleza bella [de cada uno]; donde el hombre se conduce en las relaciones más complicadas con sencillez audaz e inocencia tranquila; y ni se ve obligado a soportar libertades extrañas para afirmar la propia, ni tiene que abandonar su dignidad para mostrar su gracia”⁶⁶.
- 52 La teoría schilleriana del reconocimiento tematiza no sólo la posibilidad de reconocer al otro en su diferencia, esto es, en su singularidad, sino que también enfatiza los resultados positivos que este modo de interactuar puede brindar para la formación individual y la vida social.
- 53 Según Schiller hay en el hombre un exceso de racionalidad⁶⁷ que impide apreciar la multiplicidad de lo existente, puesto que cuando salimos al mundo no buscamos sino aquello que queremos encontrar. No permitimos entonces que lo otro nos sorprenda, sino que avanzamos con impaciencia hacia nuestro exterior⁶⁸. El reconocimiento estético exige, por el contrario, tranquilidad, ingenuidad y un cierto no dejarse contaminar por los propios prejuicios y valores, a la hora de juzgar al otro.
- 54 Schiller propone a partir de su teoría de reconocimiento 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. En esta falsa filantropía se prefiere, según Schiller, juzgar al otro en lugar de ayudarlo. Este comportamiento conduce inexorablemente, según Schiller, a posiciones extremas como lo son el fanatismo y el cinismo⁶⁹.

3. Conclusión

- 55 Schiller y Fichte nos ofrecen dos visiones en parte contrapuestas acerca de la dimensión política del hombre. Por un lado, un proyecto de carácter moral que busca transformar la realidad en una praxis de revolución permanente, por otro un proyecto de crear un espacio fuera de lo político y moral para lograr habitar en el mundo de un modo humano. Ambos proyectos sin embargo comparten una misma intuición: una cierta desconfianza con respecto a lo que la política en sí puede llevar a cabo. Para Fichte la política debe ser regida y mejorada por la moral, librada a sí misma ella puede transformarse en un elemento opresor y alienante del hombre. Para Schiller no hay remedio. Se trata pues de encontrar un espacio fuera del Estado para el habitar humano. Desconfianza en Fichte, resignación en Schiller, son las notas que marcan la relación de estos pensadores con la política como instrumento transformador de la realidad.

- 56 Estos dos posicionamientos frente a lo político y a la política no han desaparecido hoy en nuestro presente a-político o post-político, por el contrario, se hallan activos detrás de la desilusión ante el proyecto europeo y el auge de los populismos. Schiller y Fichte pueden de todos modos ayudarnos a esbozar líneas de acción para ver una salida al laberinto actual. Por un lado, pienso que Fichte nos permite ver que no hay que olvidar que lo que principalmente mueve a los individuos son cuestiones morales y que la corrupción de la política puede llevar a los individuos a creer en discursos utópicos que demonizan parte de la sociedad. Por otro, creo que Schiller nos otorga elementos importantes para volver a poner en discusión la necesidad de una educación de los afectos para no confundir lo imposible con lo que realmente se desea o se puede desear.
- 57 Queda sin embargo abierta una cuestión central en ambos pensadores, a saber, si la política en sí es capaz de brindar al hombre un mundo en que su dignidad sea reconocida. Pero tal vez para esto sea necesario consultar otras voces de la filosofía moderna y del idealismo alemán, pienso en el análisis de Spinoza de la estructura conflictiva de la democracia y en el Estado que concibe Hegel. Pero esto cae fuera de los límites y pretensiones de la presente investigación. La tarea queda, pues, aún sin resolver.

NOTAS

1. La obra de Fichte se cita a partir de la edición de la Academia Bávara de las Ciencias (GA) y de acuerdo a las normas de la Revista de Estudios sobre Fichte. La obra de Schiller se cita a partir de SCHILLER, F. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Alt, P.-A, Meier, A. & Riedel, W. (eds.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004. Esta edición de la obra completa de F. Schiller ha sido llevada a cabo a partir del texto establecido por H. Göpfert. En el presente artículo utilizamos la sigla SW para citarla. En números romanos indicamos el tomo, en números arábigos, la página, y luego señalamos el número de la carta en la que se encuentra el pasaje referido.
2. GA III/1, 167-168, fragmento de la carta de Fichte a F. A. Weissshuhn entre agosto y setiembre de 1790; GA III/1, 193-195, bosquejo de la carta de Fichte a H. N. Achelis de noviembre de 1790 y GA III/1, 222, carta de Fichte a S. G. Fichte del 5 de marzo de 1791.
3. GA III/1, 188-190, carta de Fichte a F. A. Weissshuhn posiblemente de noviembre de 1790.
4. GA III/2, 28, carta de Fichte a H. Stephani de diciembre de 1793.
5. GA III/1, 111, carta de Fichte a M. J. Rahn del 14 de mayo de 1790.
6. GA III/1, 269-270, carta de Fichte a F. A. Weissshuhn del 11 de octubre de 1791; III/1, 318-319, carta a J. F. Gensichen del 1° de julio de 1792.
7. A modo de ejemplo véase su *Theosophie des Julius* (1786).
8. A modo de ejemplo véase SW V, 395-400 (carta del 8 de febrero de 1793) y 432 (28 de febreri de 1793).
9. SW V, 571, c. 1 y 609 n., c. 13.
10. GWL, GA I/2, 269.
11. Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, tomo 2, pp. 52ss.

12. Véase mi artículo “La transformación de la tabla kantiana de las categorías en el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de J. G. Fichte de 1794/95”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33/1 (2016), pp. 103-135.
13. Acerca de la relación entre la doctrina de la ciencia y la geometría y su método de demostración recomiendo al lector la lectura del excelente trabajo de David. W. Wood “*Mathesis of the Mind*” *A Study of Fichte’s Wissenschaftslehre and Geometry*, Fichte-Studien Supplementa 29, Amsterdam/New York: Rodopi, 2012.
14. GWL, GA I/2, 267-272.
15. KrV B 817.
16. Véase mi *Schiller versus Fichte*, Fichte-Studien Supplementa 27, Leiden: Brill, 2011, pp. 218-232.
17. GWL, GA I/2, 269-270.
18. GWL, GA I/2, 396 n. y ZE, GA I/4, 265-266
19. ZE, GA I/4, 256.
20. KrV B 133.
21. GA III/2, 387, carta de Fichte a Reinhold del 29 de agosto de 1795 y GA III/2, 393, carta de Fichte a Jacobi del 30 de agosto de 1795.
22. Véase a modo de ejemplo FICHTE, J. G., *Foundations of Natural Right*, Cambridge: CUPress, 2000, “Introduction”, pp. xvii y ss.
23. GNR, GA I/3, 456 y ss.
24. GNR, GA I/3, 447 y 452.
25. GNR, GA I/3, 322 y 356.
26. GNR, GA I/3, 457.
27. GNR, GA I/3, 348.
28. WLnM-K, GA IV/3, 469 y 472.
29. GNR, GA I/3, 450 y 457.
30. GNR, GA I/3, 455-457; GA I/4, 316 (*Annalen des philosophischen Tons*, 1797).
31. BG, GA I/3, 37
32. GWL, GA I/2, 385-451.
33. GWL, GA I/2, 418.
34. GWL, GA I/2, 397 y 417.
35. GWL, GA I/2, 400.
36. GWL, GA I/2, 426.
37. GWL, GA I/2, 430-431.
38. GWL, GA I/2, 431.
39. GNR, GA I/4, 14.
40. ACOSTA, E., *Schiller versus Fichte*, p. 180.
41. SCHILLER, F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, en: SW V, 570-699.
42. SW V, 618-c. 15.
43. SW V, 617 y s.- c. 15.
44. Cfr. SW V, 601- c. 11.
45. Cfr. SW V, 637- c. 22.
46. Cfr. Kant, I. *Kritik der Urteilskraft (Crítica del Juicio)*, Introducción, ap. IX, en: *Kants Werke. Akademie Textausgabe* (de aquí en más citada como AA). Berlín: De Gruyter, 1968. Reproducción fotomecánica de la edición de la obra completa de Kant iniciada en 1902 por la *Academia Prusiana de las Ciencias*. Tomo V, pp. 195-197, en esp. p. 197.
47. SW V, 633-c. 22.
48. SW V, 642 y 655 resp.
49. Cfr. SW V, 601-2, c. 11; 604-6, c. 12; y 607 n.- c. 13.
50. SW V, 576- c. 4; cfr. también pp. 613- c. 14.; 618- c. 15; y 644 n.- c. 23.

51. SW V, 667- c. 27.
52. SW V, 573- c. 2.
53. SW V, 631 n.- c. 19.
54. Cfr. SW V, 644 n.- c. 23.
55. Cfr. SW V, 667- c. 27.
56. “Lo bello no es un concepto empírico, sino más bien un imperativo [ein Imperativ]. Es ciertamente objetivo, pero sólo en cuanto tarea necesaria para la naturaleza racional sensible [die sinnlichvernünftige Natur]”. Carta a Körner, 25 de octubre de 1785. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Tomo 27, p. 71.
57. SW V, 615- c. 15.
58. Cfr. SW V, 571-3, c. 2; 580-1, c. 5; y 583-8, c. 6.
59. Cfr. SW V, 483.
60. SW V, 634 n., c. 20. Esta cuádruple distinción del relacionarse entre individuos ya ha sido utilizada por Schiller en sus *Cartas sobre la Belleza (Kallias-Briefe)*, cfr. SW V, 405-407.
61. SW V, 644 n., c. 23.
62. *Ibidem*.
63. *Ibidem*.
64. Cfr. SW V, 618- c. 15.
65. Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Darmstadt & Neuwied: Luchterland, 1962.
66. SW V, 669- c. 27.
67. Cfr. SW V, 608 y 609 n. - c. 13.
68. Cfr. 609 n. - c. 13.
69. Cfr. V, 611 n.- c. 13.

RESÚMENES

The philosophical disagreement between Schiller and Fichte goes beyond what is commonly known as the Horen Dispute. For the central point in this dispute is the confrontation between two ways of conceiving the dialectics of life and thought: on the one hand, a dialectic of identity (Fichte) and on the other a dialectic of difference (Schiller). These logical devices develop from very different, even contradictory, postulates. While Schiller starts from the primacy of aesthetic reason, Fichte starts from a radicalization of what Kant called the primacy of practical reason. In this article I will offer an analysis of both dialectical devices and the conceptions of recognition, moral and political intersubjectivity, and of the role of the State they offer. As a conclusion, I will briefly outline certain parallelisms between Schiller and Fichte's proposals and two central issues of contemporary democracy: on the one hand, the resignation and/or disenchantment with politics and on the other the anger and distrust of politics and politicians that allows populist (or radical democracy) discourses to gain persuasive force in our societies.

ÍNDICE

Keywords: populism, Schiller, Horen dispute, democracy, recognition

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

Vrije Universiteit Brussel/Universidad de Gante