

Renovando el canon filosófico.

Schiller antes, después y más allá de Kant

Renewing the Philosophical Canon.

Schiller Before, After and Beyond Kant

LAURA ANNA MACOR^{*}

Universidad de Oxford, Gran Bretaña

Resumen

Friedrich Schiller (1759-1805) es uno de esos autores que puede ser abordado tanto desde la perspectiva literaria como desde la filosófica. Dada la diversidad de sus obras, que comprenden poemas, novelas, así como diálogos y ensayos filosóficos, siempre ha constituido un desafío para las distinciones entre disciplinas, haciendo surgir inevitables dificultades metodológicas. Incluso su presencia en el canon aún suscita controversias entre los estudiosos: mientras que su papel como poeta destacado en la Ilustración tardía y el clasicismo weimariano está con justicia fuera de toda duda, Schiller ha sido en cambio considerado o bien como un mero filósofo aficionado, completamente deudor de Kant, o bien como un pensador independiente enfrentado a Kant; estas dos consideraciones han conducido obviamente a diferentes visiones sobre su posición en el interior del canon. En ambos casos, de todos modos, las únicas obras que se han tomado en consideración son las que se refieren al pensamiento kantiano, compuestas y publicadas por Schiller en la década de 1790. Por esta razón, ha ganado peso la creencia de que Schiller como filósofo sólo existe gracias a Kant. El propósito de este artículo es poner en duda esta tesis mostrando la profundidad de la filosofía schilleriana de juventud, así como apuntando a la continuidad de sus intereses antes, después y más allá de Kant.

^{*} Marie Curie Fellow en la Faculty of Medieval and Modern Languages de la University of Oxford. E-mail de contacto: laura.macor@mod-langs.ox.ac.uk.

Palabras Clave

Schiller; Kant; Ilustración; sentido moral; egoísmo

Abstract

Friedrich Schiller (1759-1805) belongs to that category of authors which can be approached from both a literary and a philosophical angle. His work consists of poetry and novels, but also philosophical dialogues and essays, and his range has always challenged disciplinary distinctions, thus necessarily raising methodological issues. Scholars have yet to agree upon his position within the canon: whereas his role as a leading poet in the late Enlightenment and Weimar Classicism is justly undisputed, his inclusion in the philosophical canon requires a great deal more investigation. Schiller has variously been viewed as a mere philosophical dilettante who owes everything to Kant, or as an independent thinker who challenges Kant on equal terms, and these two different attitudes have obviously led to similarly different views on his role in the canon. Be that as it may, the only writings of his to have received scholarly attention are those relating to Kant's work, which he composed and published in the 1790s. Hence the conviction that Schiller as a philosopher exists only in virtue of Kant. The aim of this paper is to question this thesis by showing the depth of Schiller's early philosophy and pointing to the continuity of his concerns before, after and beyond Kant.

Key words

Schiller; Kant; Enlightenment; Moral sense; Egoism

1. Introducción

La pertenencia de Friedrich Schiller (1759-1805) al canon filosófico es una cuestión controvertida y, precisamente por ello, siempre actual. Poeta y médico, dramaturgo e historiador, Schiller no se ajusta a los normales límites entre las disciplinas en muchos sentidos, y representa justamente por ello un desafío y al mismo tiempo un estímulo para los estudiosos de su obra. Su talla intelectual no está en discusión y tampoco lo está su contribución a la cultura posterior, y no sólo la alemana: desde la *Novena Sinfonía* de Beethoven hasta las óperas de Verdi, el impacto de Schiller sobrepasa con mucho la literatura hasta influir en la música sinfónica, la lírica y, más recientemente, la misma identidad europea. A pesar de ello, paradójicamente, la posición de Schiller en el panorama más específicamente filosófico, desde su época hasta nuestros días, no ha sido definida aún de manera unívoca, hasta el punto de que todo análisis estrictamente filosófico de su obra necesita todavía hoy una justificación preliminar; en efecto, a menudo esos análisis son introducidos por capítulos metodológicos y/o historiográficos en los que se exponen las razones teóricas y/o históricas que legitiman dicho enfoque filosófico.¹

¹ Sirva como ejemplo por encima de todos: Beiser 2005, pp. 7-10 (*Schiller's Status as Philosopher*).

A pesar de esta situación de incertidumbre, es posible de todos modos rastrear un elemento común, una toma de conciencia compartida que funciona como un supuesto tácito de ambas perspectivas en liza: tanto si se sostiene que fue un pensador completo a todos los efectos como si se defiende que no fue más allá del simple diletantismo filosófico de un poeta y literato, lo que todos comparten es que Schiller no se adentró en las tierras desconocidas del saber teórico antes de haber leído a Kant, auténtico artífice del “cambio de rumbo disciplinar” acontecido en la actividad intelectual de Schiller en la primera mitad de la década de 1790. Por tanto, los debates acerca de la pertenencia o no de Schiller al canon filosófico se han centrado en su interpretación del sistema crítico, en su adhesión a la teoría kantiana o en la pertinencia de sus críticas.² Sin embargo, ha faltado por completo una atención programática sobre la producción, tanto literaria como ensayística, del joven Schiller. Las escasas referencias a los escritos de la década de 1780 se han limitado por lo general a dar por hecho la total dependencia de Schiller hacia el contexto de la Ilustración tardía alemana, reduciendo de esta forma sus tesis a la influencia de figuras más conocidas, y ya unánimemente aceptadas en el canon filosófico, como Christian Garve o Moses Mendelssohn.³ Sin embargo, recientemente se ha producido un aumento significativo de estudios en los que el joven Schiller es definido como un «visionario» y sus tesis como una «anticipación» de desarrollos posteriores en ámbito jurídico y político no sólo de obras del propio Schiller, sino también de desarrollos posteriores en su época, e incluso en la nuestra;⁴ por lo que respecta al ámbito filosófico, se ha hablado específicamente de «notables coincidencias» entre la producción juvenil y la madura,⁵ y de un Schiller que «se anticipa y al mismo tiempo se adelanta a Kant», enterrando el tópico generalizado según el cual la lectura de las obras kantianas habría constituido el «momento cero» de su evolución intelectual.⁶ Yo misma he tenido ocasión de hablar de Schiller, o mejor, del joven Schiller, como un «kantiano *ante litteram*».⁷

Es decir, estamos ante una auténtica revolución historiográfica.⁸ Y sin embargo, paradójicamente, este viraje parece haber sido puesto en marcha y percibido sólo en el ámbito de la filología alemana, disciplina a la que, en el fondo, pertenecen (casi) todas las contribuciones en este sentido. Entre los historiadores de la filosofía sigue siendo todavía válido, a pesar de todo, el viejo cuento de un Schiller introducido en los misterios del pensamiento por Kant, y deudor de todas las consideraciones teóricas presentes en sus escritos estéticos de la década de 1790. Ni siquiera Frederick Beiser, autor de una monografía en muchos sentidos revolucionaria, aparecida en 2005, ha conseguido salirse de esta senda. Aun partiendo de la convicción de tener que rehabilitar a Schiller frente al manido cliché del poeta carente de la coherencia y competencia propias de todo verdadero filósofo, Beiser no se ha atrevido a mover el foco de su investigación hacia la producción

² Véase a este respecto: Sharpe 1995.

³ Una vez más, Beiser constituye un ejemplo emblemático: Beiser 2005, pp. 14-37.

⁴ Nilges 2012, pp. 11, 83, 129, 137, 153, 159; Schings 2012, p. 68.

⁵ High 2004, p. iii.

⁶ Robert 2011a, pp. 22, 421.

⁷ Macor 2011.

⁸ Cfr. Rocco Lozano 2009.

juvenil de Schiller, que en teoría sería la única que podría confirmar la presencia efectiva de las citadas (y supuestas) cualidades de auténtico filósofo; limitarse a reconocerlas, como hace Beiser, sólo después de la lectura de las obras kantianas, no hace sino confirmar, aunque sin duda de manera más refinada y en este caso más original, la antigua imagen del filósofo “por reacción”. De hecho, no es casual que Beiser presente el estudio schilleriano de Kant como una auténtica «revolución de su pensamiento moral», que lo habría alejado del contexto de Ilustración tardía de sus primeros escritos y arrojado a un horizonte completamente nuevo, transformando asimismo su visión general del mundo en un sentido «no metafísico».⁹

El énfasis que Beiser pone en la centralidad de la dimensión ética, así como la alusión a la dirección progresiva e irreversiblemente no metafísica de la reflexión schilleriana, deben ser vistos indudablemente como un avance, dado que ambos aspectos representan elementos teóricos novedosos sin los que no es posible comprender el pensamiento de Schiller en su globalidad, esto es, en la totalidad de sus fases. Atribuir a la lectura de Kant estas dos adquisiciones, sin embargo, implica repetir una vez más la tesis de la pasividad de un Schiller que, aunque sí tendría sus propios recursos y competencias, seguiría dependiendo de tesis e ideas ajenas.

A lo largo de esta investigación intentaré sin embargo mostrar hasta qué punto también el joven Schiller, esto es, el Schiller antes de las lecturas kantianas, revela una madurez y una autonomía tan notables en su reelaboración de las influencias intelectuales procedentes del amplio contexto ilustrado que deberían hacer replantearnos su deuda hacia Kant y, sobre todo, su puesto en el interior del canon filosófico.

2. Schiller antes de Kant

Schiller se estrenó muy pronto en el estudio de la filosofía. Fue admitido en enero de 1773 en la *Karlsschule*, una institución militar que habría de evolucionar hasta convertirse en universidad; situada primero en Ludwigsburg, traslada más adelante a Stuttgart, Schiller asistió en su seno desde el principio a las clases de filosofía.¹⁰ Entre 1773 y 1780, año en que termina sus estudios y se gradúa en el colegio, Schiller cursó clases de lógica, metafísica, moral, estética, psicología e historia de la filosofía, mostrando un creciente interés hacia las materias tratadas en clase y llegando hasta el punto de asistir a una asignatura de filosofía en su último año, aunque no estuviera obligado a ello. Forzado en un principio a seguir un *curriculum* de derecho,¹¹ Schiller aprovecha una ampliación de la oferta académica llevada a cabo en 1775 para pasarse en 1776 al nuevo itinerario en medicina,¹² a lo que contribuyó también el escaso éxito obtenido hasta entonces en las

⁹ Beiser 2005, pp. 44-45.

¹⁰ Para una introducción a la historia de la *Karlsschule* véase: Riedel 1995, pp. 389-401.

¹¹ Acerca de la educación jurídica recibida entre 1774 y 1775, así como sus repercusiones en la posterior producción literaria, incluso tardía, remito a Nilges 2012; Foi 2013.

¹² Sobre la formación médica de Schiller existen hoy en día numerosas contribuciones, aunque siguen siendo cruciales las investigaciones de Dewhurst/Reeves 1978; Riedel 1985.

asignaturas jurídicas, pero también la convicción de que la poesía, ya desde entonces su mayor pasión, podría beneficiarse del estudio de la naturaleza humana.¹³ En este viraje curricular la enseñanza de la filosofía fue en cambio una constante.

A lo largo de ocho años, por tanto, Schiller aprende disciplinas aparentemente muy distantes entre sí, adquiriendo competencias y habilidades que no se perdieron en absoluto en su posterior recorrido literario. Al revés, muchos aspectos, incluso quizás los más relevantes e innovadores de su producción teatral y poética posterior, serían incomprensibles si no se tuviera en cuenta la educación recibida en la *Karlsschule* y los aprendizajes en las asignaturas principales, esto es, antes derecho y después medicina, pero también en esas materias que hoy llamaríamos “propedéuticas”. Este era el caso de la filosofía, que en la *Karlsschule* era obligatoria, con muchas horas semanales, para los estudiantes de todos los itinerarios, por lo que terminaba por jugar un papel que, más que propedéutico, sería más correcto definir como fundamental.¹⁴

Los profesores a los que Schiller tuvo en este ámbito fueron cuatro: Johann Friedrich Jahn (1728-1800), que anteriormente había tenido a Schiller como alumno en la *Lateinschule* de Ludwigsburg, y que entre 1773 y 1774 lo introduce en la filosofía; August Friedrich Bök (1739-1815), que forma parte del claustro de la *Karlsschule* sólo durante 1775 para volver después a la Universidad de Tubinga como catedrático de filosofía práctica, retórica y poesía a partir de comienzos de 1776; Jakob Friedrich Abel (1751-1829), que tiene a su cargo la clase de Schiller entre 1776 y 1777; y por último Johann Christoph Schwab (1743-1821), que parece que tuvo a Schiller entre sus alumnos en el año 1779. En 1778 los estudiantes de medicina no recibieron ninguna enseñanza filosófica, mientras que en 1780, como ya se ha dicho, Schiller decide de manera autónoma y sin ninguna obligación curricular cursar otra asignatura de filosofía, impartida por Abel. Y no es una casualidad. En efecto, Abel era «el profesor más amado por los alumnos»,¹⁵ y Schiller entabló con él, que era sólo ocho años mayor, una relación muy estrecha que lo habría llevado en poco tiempo a ser su amigo y colaborador.

Se ha subrayado a menudo que Schiller no fue un alumno entregado en cuerpo y alma a los estudios: en 1775 repite derecho romano y derecho natural porque sus resultados no son considerados suficientes por su profesor, Johann Georg Friedrich Heyd,¹⁶ lo que provoca que a finales de año aproveche la ocasión que se le presenta para pasarse al itinerario de medicina. En el mismo año 1775, Bök propone a Schiller como participante activo de la discusión pública de noviembre-diciembre, que marcaba el final del curso académico y al mismo tiempo determinaba la evaluación final; sin embargo, en las actas finales no aparece su nombre, muy probablemente a causa de la opinión contraria del duque, quizás no muy impresionado por el rendimiento del estudiante;¹⁷ en 1776 y en 1777, Schiller sí aparece entre los estudiantes que participan en el debate relacionado con las asignaturas de Abel,

¹³ Cfr. Hecker/Petersen 1904, p. 136; Hoven 1984, p. 53.

¹⁴ Acerca del papel de la filosofía en la *Karlsschule*, con una especial aunque no exclusiva atención a Jakob Friedrich Abel, véase Riedel 1995.

¹⁵ Hoven 1984, p. 45.

¹⁶ Cfr. Nilges 2012, p. 53.

¹⁷ Cfr. Buchwald 1936/37, p. 66.

pero en un catálogo manuscrito, redactado al final de los exámenes, no figura entre los alumnos destacados en asignaturas filosóficas, mientras que se cita a varios de sus compañeros;¹⁸ entre 1779 y 1780, finalmente, Schiller presenta no una sino dos disertaciones finales para obtener el diploma en medicina, pero se le obliga a redactar otra más para poder graduarse definitivamente en la *Karlsschule*.

Podría parecer por tanto que Schiller no se dedicó mucho a su formación y a la adquisición de competencias específicas. Sin embargo, existe otra cara de la moneda, obviamente la más importante. Si permanecemos en el ámbito exclusivo de las asignaturas filosóficas, las palabras de Abel testimonian el esfuerzo, la asiduidad y la agudeza de Schiller. Abel señala en efecto que a Schiller le apasionaban especialmente la «psicología, la estética, la historia de la humanidad y la ética», que «no sólo escuchaba muy atentamente» en clase, sino que además leía de manera autónoma «los mejores escritos al respecto» y, «en cuanto se le presentaba la ocasión, se entretenía hablando sobre estos» asuntos con compañeros y profesores.¹⁹ La ética parece haber interesado especialmente a Schiller que, en verano de 1780, cuando debía proponer temas para la tercera disertación, sugiere entre otros el título *Ueber die Freiheit und Moralität des Menschen*, el cual, sin embargo, a causa del desequilibrio hacia la filosofía, excesivo para un diploma en medicina, no será el tema del trabajo efectivamente presentado ante el tribunal académico. Lo que cuenta para nosotros es, sin embargo, no sólo la declaración de intenciones, sino también las motivaciones aducidas por Schiller para elegir el tema, que en su opinión habría estado entre los principales problemas estudiados durante ese año (NA XXI, p. 124). Por tanto, en su último año en la *Karlsschule* – un año en el que, es preciso recordarlo una vez más, cursa sin estar obligado a ello una asignatura de Abel – Schiller, exestudiante de derecho y aspirante al título en medicina, se interesa fundamentalmente por el problema de la libertad y la moralidad del hombre.

Las concepciones con las que Schiller había entrado en contacto en los años anteriores, sobre todo gracias a Abel, y que representan por tanto el fundamento de su explícito interés por los temas éticos, hunden sus raíces en la Ilustración europea y, concretamente, reflejan en este contexto las posturas de la Ilustración alemana. En el marco de un campo de fuerzas en el que los papeles preponderantes eran los de Inglaterra y Francia, los intelectuales alemanes se alinearon con el bando anglófilo y frente a los franceses, acogiendo la tradición anglo-escocesa del *moral sense* y rechazando el egoísmo de raigambre materialista: las referencias positivas son por tanto Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Ferguson, mientras que los blancos polémicos serían principalmente Le Mettrie e Helvétius.²⁰ Frente a la provocación materialista de una moral torpemente destinada a ocultar los intereses escondidos en toda acción y en todo proyecto humanos, se contraponen la insistencia anglo-escocesa en las inclinaciones altruistas activas de manera espontánea

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 71.

¹⁹ Hecker/Petersen 1904, p. 101.

²⁰ Profundizar en todo este contexto requeriría un análisis que sobrepasa los límites de la presente contribución; permítaseme sin embargo remitir a algunas de las investigaciones más recientes sobre el tema: Krebs 2006; Dehrmann 2008; Stachel 2011.

en el hombre, que son llamadas según el contexto y el autor como *moral sense*, *benevolence* o *sympathy*.²¹ En los territorios alemanes estas tesis empiezan a difundirse en la década de 1740 y ganan progresivamente terreno. Se trata de una región fronteriza entre la ética y la religión. El “sentido moral” (o “benevolencia” o “simpatía”), a menudo traducido en alemán como *moralischer Sinn*, *Wohlwollen* o *Sympathie*, llega a ser una palabra clave no sólo en el ámbito moral, sino también en el teológico, dado que es presentado como la voz divina en el interior del hombre, que es conducido de esta manera a la virtud y, por consiguiente, a la inmortalidad entendida como continuo e infinito perfeccionamiento.²²

Estas tesis constituían el patrimonio común de la reflexión de Siglo XVIII tardío, y eran sostenidas con convicción no sólo por Abel, el profesor preferido por Schiller y con el que estuvo durante más tiempo en contacto, sino también por la mayor parte de los intelectuales del tiempo. Schiller se adueña en todo caso del léxico de Abel quien, más que de “sentido moral”, habla de “amor” (*Liebe*) y “benevolencia” (*Wohlwollen*).²³ El primer párrafo de la primera disertación médica, rechazada en 1779 por el claustro de la Academia y titulada *Philosophie der Physiologie*, muestra de manera clara la unión entre la moral sentimental de raigambre anglo-escocesa y una perspectiva religioso-metafísica.

2.1. El destino del hombre [*Bestimmung des Menschen*]

«Antes o después se demostrará con una certeza razonable, creo yo, que el universo es obra de un entendimiento infinito y que está concebido en base a un designio excelente.

[...] el hombre existe para emular la grandeza de su creador y para abrazar el mundo con la misma mirada con la que él lo abraza – la semejanza a Dios es el destino del hombre [*die Bestimmung des Menschen*]. Infinito, ciertamente, es este ideal suyo, pero el espíritu es eterno. La eternidad es la medida de la infinitud, esto es, él crecerá hacia el infinito, sin alcanzarlo jamás.

[...] Pero otra ley, tan bella y sabia [...] ha conectado la perfección del todo con la felicidad del individuo, a los hombres con los hombres e incluso con los animales, mediante el vínculo del amor universal. El amor es, por tanto, el impulso más bello y noble del alma humana, la gran cadena de la naturaleza sintiente, que no es otra cosa que el intercambio de mí mismo con el ser del prójimo. [...]

¿Y para qué el amor universal, para qué todos los placeres del amor universal? Sólo en virtud de esta intención universal y última, para favorecer la perfección del prójimo. Y

²¹ Cfr. Turco 1999.

²² El autor de referencia es aquí Johann Joachim Spalding, al que hay que reconocer el mérito de haber introducido a Shaftesbury en los territorios alemanes y haberlo convertido en fundamento de una nueva visión teológica y religiosa (sobre este punto véase: Dehrmann 2008, pp. 130-155; Macor 2013, pp. 79-84). En la introducción a su edición alemana (1747) de la *Inquiry concerning Virtue, or Merit*, Spalding sitúa en la «sensación moral [*moralische Empfindung*]» inaugurada por Shaftesbury la fuente de la virtud, y se muestra disponible a aceptar muchas de sus formulaciones: «Llámela como quiera, llámela sentido moral [*moralischer Sinn*], gusto moral [*moralischer Geschmack*], conciencia [*Gewissen*] o, si es usted lo bastante audaz para hacerlo, una luz interior [*ein innerliches Licht*]. Para mí no hay diferencias» (Spalding 1747, p. 177).

²³ Cfr. Riedel 1995, pp. 61-73, 436-438, 491-493.

esta perfección es visión global, investigación, admiración hacia el gran plan de la naturaleza [...]. Invariablemente esta verdad permanece igual a sí misma: el hombre está destinado a la contemplación, al estudio, a la admiración del gran plan de la naturaleza» (NA XX, pp. 10-12).

La utilización en este punto, e incluso en el título, del concepto de “destino del hombre” (*Bestimmung des Menschen*) es una prueba decisiva de la deuda de Schiller hacia la ética de su tiempo: introducido hacia la mitad de siglo por el teólogo Johann Joachim Spalding, esta noción se había vuelto más adelante la palabra clave del cruce entre dimensión metafísica y ética en la línea de la tradición del *moral sense* de procedencia anglo-escocesa.²⁴

Otro pasaje, extraído de la novela inacabada *Philosophische Briefe*, publicada en 1786 pero probablemente redactada inmediatamente tras la educación recibida en la *Karlsschule*, confirma el entrelazamiento entre moral y metafísica en el pensamiento del joven Schiller.

«Desear la felicidad ajena es lo que llamamos benevolencia [*Wohllollen*], amor [*Liebe*]. [...] El amor – el fenómeno más bello de la creación animada, el imán omnipotente del mundo espiritual, la fuente de la devoción y de la virtud más sublime [...] El amor, por tanto, querido Raphael, es la escalera por la que nos encaminamos hacia la semejanza a Dios» (NA XX, pp. 119, 124).

Hasta aquí la *pars construens* de la filosofía del joven Schiller. Como suele ser habitual, hay sin embargo también una *pars destruens* que toma su blanco polémico del contexto de la Ilustración tardía, y que se lanza consiguientemente contra el materialismo de cuño francés. En el discurso escrito con ocasión del cumpleaños de Franziska von Hohenheim, *Die Tugend in ihren Folgen betrachtet* (1780), el «espíritu imperfecto de un *La Mettrie*» se define como una potencial semilla de corrupción para sus semejantes, cuyas «almas indefensas» podrían contagiarse del «dulce veneno» difundido por su «pecado» y encaminarse así «lejos de su alto destino [*hohe Bestimmung*] hacia la antigua oscuridad bárbara del animal estado salvaje» (NA XX, p. 33).

Una vez más en los *Philosophische Briefe*, Schiller formula claramente la contraposición frontal entre amor y egoísmo, que no acepta compromisos, y la inserta en el contexto de su propio tiempo:

«La filosofía de nuestra época contradice – me temo – esta teoría [*sc.* del amor]. Muchas de nuestras cabezas pensantes han creído poder ahuyentar gozosamente este impulso

²⁴ En 1747, una vez más en la introducción de su traducción alemana de la *Inquiry concerning Virtue, or Merit* de Shaftesbury, Spalding identifica en «nuestro destino [*Bestimmung*]» lo que «debemos o no debemos ser», lo que «nos es tan querido» y a lo que estamos conducidos por el sentimiento moral «de modo mucho más rápido» con respecto a la «senda cansada y aburrida de las conclusiones racionales» (Spalding 1747, p. 177). Acerca del concepto de *Bestimmung des Menschen* véase Brandt 2007; Tippmann 2011; Macor 2013. Sobre el papel de Spalding en la introducción de la filosofía moral anglo-escocesa en la cultura alemana, cfr. *supra*, nota 22.

divino [*sc.* el amor] del alma humana, borrar la huella de la divinidad y disolver este noble entusiasmo en el frío aliento mortífero de una mezquina indiferencia. En el sentimiento servil de la degradación de uno mismo se han aliado con el más peligroso de los enemigos de la benevolencia [*Wohllwollen*], el egoísmo [*Eigennuz*], con el fin de explicar un fenómeno que era demasiado divino para sus corazones limitados. De un mísero egoísmo [*Egoismus*] han extraído su doctrina descorazonadora, y han hecho de su limitación la única unidad de medida del creador – esclavos degenerados, que en el fragor de sus cadenas gritan contra la libertad [...] estos peligrosos pensadores [...] con gran derroche de inteligencia y genialidad embellecen el egoísmo y lo ennoblecen, convirtiéndolo en sistema.

[...]

Yo declaro abiertamente que creo en la existencia de un amor no egoísta. Estoy perdido si no existe, renuncio a la divinidad, a la inmortalidad y a la virtud. No me queda prueba alguna de que pueda confiar en ellas si dejo de creer en el amor» (NA XX, pp. 121-122).

Estas son las posiciones con las que Schiller, como alumno de la *Karlsschule*, entra en contacto y de las que se apropia: amor, Dios e inmortalidad, es decir, ética y religión están íntimamente conectadas y cualquier infiltración del materialismo debe ser duramente combatida, dado que puede ser una potencial semilla de destrucción para todos estos supuestos. A primera vista, la antigua historieta de un joven Schiller adhiriendo completamente a las posiciones de la Ilustración tardía y en absoluto preocupado por problematizarlas no parecería tan errónea. *A primera vista*, justamente. ¿Pero qué es lo que cambia en el Schiller lector de Kant? ¿Qué pasa cuando el ex alumno de la Academia, empapado en *moral sense* y tesis metafísico-religiosas, entra en contacto con la drástica reducción de las facultades cognoscitivas del ser humano y con la fundamentación trascendental de la moral que instaura el criticismo?

3. Schiller después de Kant

Schiller empieza a leer a Kant durante el verano de 1787, cuando se acerca a los escritos menores aparecidos en la *Berlinische Monatsschrift* entre 1784 y, precisamente, 1787, como la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* y el célebre ensayo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*.²⁵ La aproximación a las tres *Kritiken* se pospone hasta comienzos de 1791, cuando Schiller anuncia no sin cierto orgullo a su amigo, el ferviente kantiano Christian Gottfried Körner, que se ha hecho con una *Kritik der Urteilskraft* y que le ha apasionado tanto que siente una urgencia teórica de profundizar en el estudio de todo el sistema (NA XXVI, pp. 77-78). No es casual que, a finales del mismo año, Schiller encargue un ejemplar de la *Kritik der praktischen Vernunft* (NA XXVI, p. 112), de la *Kritik der reinen Vernunft* (NA XXVI, 119), y, en muy poco tiempo, su propósito se haya vuelto el de «no abandonar la filosofía kantiana antes de haberla desmenuzado del todo, aunque ello tenga que llevar[me] tres años» (NA XXVI, p.

²⁵ Para un análisis del primer acercamiento de Schiller a Kant cfr. Macor 2010, pp. 129-150.

127), una previsión que Schiller respeta casi matemáticamente hasta el 17 de diciembre de 1795, cuando le comunica a Goethe que ha llegado el momento de cerrar su «barraca filosófica [*philosophische Bude*]» (NA XXVIII, p. 132).

En sus obras Kant profundiza en el mismo núcleo teórico por el que también el joven Schiller se había interesado, esto es, las relaciones entre religión y metafísica, moral y sentimiento, y lo hace confrontándose con las mismas tradiciones filosóficas y con los mismos autores que habían guiado la formación del entonces aspirante a médico.

La crítica a los materialistas franceses es inapelable también para Kant:

«El sistema del egoísmo [*Selbstliebe*] muestra que toda evaluación moral juzga la prudencia [*Klugheit*] conforme a la cual nosotros satisfacemos nuestras inclinaciones. Cuanto más largamente satisfacemos nuestras inclinaciones, tanto más seguimos las leyes morales – este es el núcleo del egoísmo y, en épocas más recientes, del sistema de Helvétius y La Mettrie. [...] Helvétius no dice sólo que los hombres son egoístas, sino también que sin ese egoísmo no estarían capacitados para producir una acción moral. Reducir la moralidad a principios tan burdos es sin embargo reprobable» (V-PP/Powalski, AA 27, pp. 106-107).

Por lo que respecta a la *pars destruens*, evidentemente, existe una identidad de perspectiva entre el Schiller alumno de la *Karlsschule* y Kant. Si nos desplazamos a la *pars construens*, sin embargo, parece haber una fuerte divergencia: según Kant, de hecho, la perspectiva religiosa, más o menos ligada al sentimentalismo de raigambre anglo-escocesa (Kant asigna a la tradición wolffiana un papel central que no tiene en Schiller),²⁶ no se distingue en el fondo de la materialista, en el sentido de que ambas son generadas por el egoísmo. Hacer el bien porque se espera cualquier tipo de recompensa no en la tierra, sino en el más allá, no vuelve la buena acción menos egoísta (cfr. KpV, AA 05, p. 36), y también «el sentimiento moral, este pretendido sentido especial», concede, es verdad, «a la virtud el honor de atribuirle *inmediatamente* la complacencia y la alta estima hacia ella», pero se limita sólo a no «echarle en cara, por así decirlo, que lo que nos ata a ella no es su belleza, sino nuestro beneficio» (GMS, AA 04, pp. 442-443). A pesar de su convicción de tener que rechazar el desafío materialista, los filósofos de la Ilustración tardía no habrían sabido, en realidad, estar a la altura de ese desafío, porque habrían terminado por dejarse contaminar por el enemigo, alojándolo de incógnito en sus sistemas.

«Sólo hay que examinar los ensayos sobre la moralidad [...], y enseguida se encontrará una mezcla portentosa, sea el destino específico de la naturaleza humana [*die besondere Bestimmung der menschlichen Natur*] (y junto con ella la idea de una naturaleza racional general), sea la perfección, sea la felicidad, aquí el sentimiento moral, allá el temor de

²⁶ Sobre la filosofía moral de Kant y sus fuentes, tanto respecto a la vertiente anglo-escocesa como a la wolffiana, existen hoy en día numerosísimos estudios, entre los que cabe remitir a algunos de entre los más relevantes: Schneewind 1992; Schwaiger 1999; Wood 2008; Sánchez Madrid 2013; Sensen 2013. Schwaiger 2013 (pp. 136-139) ha reivindicado justamente el papel jugado por Baumgarten en la reflexión sobre el egoísmo moral.

dios, un poco de esto y de lo otro ...» (GMS, AA 04, p. 410).

Es preciso notar, obviamente, la vuelta del concepto de *Bestimmung des Menschen*, que Kant aquí critica exactamente en la versión de la que Schiller se había apropiado en la época de la *Karlsschule*, pero que – hay que recordarlo – el mismo Kant retoma de manera positiva y transforma tanto en el ámbito de la filosofía moral como en el de la filosofía de la historia.²⁷

Una única «fuente» subyace a «*todos [estos] principios espurios de la moralidad*», esto es, la «heteronomía de la voluntad», que tiene lugar cuando el hombre sigue imperativos hipotéticos: «*debo hacer algo, porque quiero otra cosa*», y no el imperativo categórico: «yo debo actuar de esta o de la otra manera, aunque no quiera nada ulterior» (GMS, AA 04, p. 441).

De esta crítica no se libra, como ya ha sido mencionado, la ética del sentimiento moral, hasta el punto de que incluso el filántropo no puede evitar la sospecha de egoísmo en su acción:

Ser benéficos, cuando se puede, es un deber, y además hay algunas almas tan propensas a la participación que, aun sin un motivo ulterior que derive de la vanidad o del interés, sienten una íntima satisfacción en la difusión de la alegría a su alrededor, y saben gozar del contento ajeno, si éste es obra suya. Sin embargo afirmo que una acción semejante, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene valor moral alguno, y que más bien se une con otras inclinaciones, como por ejemplo la inclinación al honor, que cuando afortunadamente se dirige hacia lo que constituye la utilidad general y es conforme al deber, y por lo tanto es digno de honor, merece elogios y ánimos, pero no admiración; en efecto, esa acción carece de contenido moral, esto es, del cumplimiento de la acción no por inclinación, sino por *deber*. Imaginemos de hecho que el ánimo de este filántropo [*Menschenfreund*] estuviera ennegrecido por un dolor propio que apagara toda participación en el destino ajeno, y que siguiera teniendo la posibilidad de ayudar a otros menesterosos, pero que la pena ajena no lo conmoviera ya porque está demasiado ocupado con la propia, y ahora que ninguna inclinación le lleva a hacerlo, se despojase de esa mortal insensibilidad y llevase a cabo la acción sin inclinación alguna, sólo por deber: entonces esa acción tendría verdaderamente un auténtico valor moral por sí misma (GMS, AA 04, p. 398).

La conclusión es célebre:

Ahora bien, si es preciso que una acción llevada a cabo por deber prescinda enteramente del influjo de la inclinación y por ende de todo objeto de la voluntad, no queda nada que pueda determinar la voluntad sino, objetivamente, la *ley* [*das Gesetz*] y, subjetivamente, el *puro respeto* [*die reine Achtung*] hacia esta ley práctica, y por lo tanto la máxima de seguir esta ley incluso en detrimento de mis propias inclinaciones (GMS, AA 04, pp. 400-401).

²⁷ Sobre estas dos vertientes véase: Hinske 1994; Brandt 2007, pp. 57-60, 108-125, 180-221; Macor 2013, pp. 208-212, 248-267.

La lectura de estos pasajes deja una marca profunda en el pensamiento de Schiller, hasta el punto de que tanto en su epistolario como en los escritos publicados encontramos la imagen de un entusiasmo incondicionado hacia la filosofía kantiana. La fundación no religiosa de la moral y la motivación no sentimental de la acción son las dos teorías a las que Schiller adhiere con evidente convicción. En definitiva, lo que está en juego es precisamente el cruce entre ética y metafísica que había sido tan caro al alumno de la *Karlsschule*.

En febrero de 1793 Schiller escribe a Körner que la «razón práctica hace abstracción de todo conocimiento y que sólo tiene que ver con voliciones, con actos internos», y en este sentido la «[r]azón práctica y la volición únicamente por la razón son uno y lo mismo». La «forma de la razón práctica es la conexión directa de la voluntad con las representaciones de la razón», y prevé por tanto «la *exclusión de toda motivación externa*», dado que «una voluntad que no está determinada por la sola forma de la razón práctica está determinada externa, material, heterónomamente». «Acoger [...] la forma de la razón práctica significa por tanto tan sólo: no estar [...] determinado por el exterior sino sólo por sí mismo, autónomamente». La conclusión remite perfectamente a la «ortodoxia kantiana»: «Todos los actos morales son de este tipo», esto es, «son un producto de la voluntad pura, esto es, de la voluntad determinada por su sola forma y por lo tanto autónoma» (NA XXVI, p. 181). «*Autodeterminación pura [reine Selbstbestimmung]* en cuanto tal es por tanto la forma de la razón práctica», y por ello, «[c]uando actúa, un ente racional debe actuar por *pura razón*, si es preciso que muestre una autodeterminación pura» (NA XXVI, p. 182). En diciembre del mismo año, dirigiéndose a su mecenas, el Príncipe de Augustenburg, Schiller escribe una auténtica profesión de fe filosófica, pues se declara «totalmente *kantiano* en el punto principal de la doctrina moral», dado que, igual que Kant, considera «que sólo deben ser denominadas *morales* las acciones a las que estamos determinados exclusivamente por el respeto [*Achtung*] hacia la ley de la razón y no por impulsos [*Antriebe*], por muy refinados y convertidos en solemnes por cualquier denominación». Schiller se alinea sin reservas en el bando de los «más rígidos moralistas», con los que comparte la idea de que «la virtud debe reposar únicamente en sí misma y no debe referirse a ningún otro fin». Hay que reconocer como «bueno (según los principios kantianos que en este aspecto suscribo plenamente), [...] lo que acontece sólo porque es bueno» (NA XXVI, p. 322).²⁸

Posicionamientos semejantes pueden encontrarse también en una gran cantidad de los denominados escritos estéticos, que en algunos casos retoman casi al pie de la letra las expresiones antes comentadas. En *Ueber Anmuth und Würde*, redactado y publicado en 1793, al «inmortal autor de la Crítica» se le reconoce el mérito de haber liberado la ética del eudemonismo imperante (NA XX, p. 282) y de haber sacado a la luz que «en la

²⁸ Las seis cartas al Príncipe de Augustenburg, escritas entre febrero y diciembre de 1793, nos han llegado únicamente a través de transcripciones y no enteramente (de la última sólo se conserva el comienzo); se trata de documentos decisivos y olvidados por los estudiosos, que afortunadamente recientemente se han vuelto a ocupar de ellas. Véase al respecto el amplio y revolucionario aporte de Riedel 2013.

actuación moral lo que cuenta no es la *conformidad* de las acciones *a la ley*, sino más bien tan sólo la *conformidad* de las intenciones *al deber*», razón por la que Kant «justamente no [...] atribuye importancia alguna a la observación según la cual suele ser más ventajoso para la primera si la inclinación está alineada con el deber» (NA XX, p. 283). En *Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten*, publicado en 1795, pero redactado en 1793, el «respeto [*Achtung*] es un sentimiento que sólo puede experimentarse hacia la ley y para lo que le corresponda» y que «impone una obediencia absoluta» (NA XXI, p. 24), mientras que en *Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, también escrito en 1793 pero reelaborado y entregado a la imprenta sólo tres años después, «la moralidad de una acción interna [depende] únicamente de la *determinación inmediata de la voluntad a través de la ley de la razón*», y no de sentimientos o sensaciones concomitantes (NA XXI, p. 29).²⁹ En 1794 Schiller condena abiertamente la virtud religiosa, «que cierra un trato con el creador y concede préstamos con intereses de buenas acciones», y afirma que «las virtudes que son ejercitadas exclusivamente a cambio de asegurarse bienes futuros no valen nada», porque «la virtud tiene una necesidad *interna*, que seguiría siendo válida aunque no hubiera otra vida», y «nuestros deberes morales no nos vinculan por contrato, sino de manera incondicionada» (NA XXII, p. 178).

Es fácil reconocer las influencias del pensamiento kantiano, que Schiller evidentemente abraza en su sentido fundamental: impulsos, sensaciones e inclinaciones no juegan ningún papel en la determinación de la carga moral de una acción, la propia felicidad está excluida del cálculo de opciones a elegir y el único móvil moral es el respeto (*Achtung*) hacia la ley. Como confirmación del completo acuerdo con Kant encontramos la crítica del Schiller lector de la *Kritik der praktischen Vernunft* y la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* a la ética del «buen corazón [*gutes Herz*]», llamada también «*virtud del temperamento* [*Temperamentstugend*]»: ésta no tiene valor moral alguno, dado que presupone que la «inclinación» está «del lado de la justicia sólo porque afortunadamente la justicia se encuentra del lado de la inclinación», lo que indudablemente compromete la pureza de la intención. En el caso en que, en efecto, «hiciera falta un sacrificio, será la moralidad y no la sensibilidad la que lo ofrecería», dado que «el instinto natural ejercerá en el afecto», como es costumbre, «una perfecta constricción de la voluntad» (NA XX, p. 294). Parece legítimo suponer que Schiller retome aquí el ejemplo del filántropo propuesto por Kant en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (cfr. GMS, AA 04, p. 398) y, al hacerlo, ataca directamente el sistema del amor que había esbozado en sus propios primeros escritos.

Y la crítica prosigue. «El amor es al mismo tiempo lo que en la naturaleza es más magnánimo y más egoísta» porque, por una parte, «no recibe nada de su objeto y le da

²⁹ En este texto confluye, con algunas modificaciones y omisiones, la penúltima de las cartas al Príncipe de Augustenburg, esto es, la que lleva fecha de 3 de diciembre 1793, ya citada anteriormente (cfr. NA XXI, pp. 322-333). La tesis según la cual la eliminación en el texto publicado de la profesión de fe kantiana (que se ha recogido en esta contribución en la nota 28) constituiría la muestra de un alejamiento de la fundación kantiana de la moral, progresivamente sustituida por una mayor atención al papel de la «perfección sensible» (NA XXVI, p. 325), no parece sólida, en primer lugar si se repara en las muchas otras afirmaciones kantianas, equivalentes a aquéllas, sobre la pureza de la intención moral, de las que está plagado el ensayo; en segundo lugar, por la presencia de una especial consideración hacia lo sensible ya en 1793. Sobre el carácter no contradictorio de esta posición remito a Beiser 2005, pp. 169-182.

todo», pero por otra «lo que busca y ama en su objeto es siempre a sí mismo». El amor es «fácilmente víctima de engaños», dado que al amante le pasa a menudo que entregue al amado «lo que no ha recibido por parte de él» y, al comportarse así, oculta con su propia «abundancia [...] la pobreza del amado» (NA XX, p. 394). Ciertamente el «*amor*» es un «afecto ennoblecido», portador de «intenciones que corresponden a la verdadera dignidad del hombre», y capaz de destruir con su «fuego sagrado toda inclinación egoísta» de manera incluso más eficaz que los «principios», que a menudo están obligados a luchar ahí donde «el amor ha conseguido ya para ellos la victoria» y ha «acelerado con su fuerza omnipotente decisiones que el simple deber habría exigido sin éxito a la débil humanidad». Y sin embargo se trata de una «guía» falaz, que en el momento crítico no tendría dificultades para «desprenderse de las perplejidades morales» para beneficiar al «objeto amado». El espejo deformado del amor de hecho devuelve una imagen alterada de la incondicional prioridad de la ética con respecto a la felicidad ajena. Schiller imagina la hipótesis de que la persona amada «sea infeliz por nuestra culpa y que nos sea posible hacerla feliz», aunque sea pagando el precio de derogar en algún sentido la absoluta validez de la ley moral (NA XXI, p. 24). Los escrúpulos morales se invertirían entonces «de manera sofista», se volverían máscaras del egoísmo y se aceptarían como precio que hay que pagar para demostrar un genuino altruismo, porque «¿debemos dejarle sufrir para mantener limpia nuestra conciencia? [...] ¿acaso se *ama*, si ante el sufrimiento ajeno se piensa en uno mismo?». Evidentemente, «estamos más preocupados por nosotros mismos que por el objeto de nuestro amor, porque preferimos verle a él infeliz antes que serlo nosotros a causa de los reproches de nuestra conciencia» (NA XXI, p. 25).

A fin de cuentas, la postura de Beiser que citábamos al comienzo no parecería demasiado equivocada, dado que el Schiller lector de Kant termina por criticar exactamente las mismas tesis que él mismo defendía en su juventud con idéntico entusiasmo: fundación religiosa y sentimental de la moral, o mejor, metafísica y ética del amor; todo esto, sin duda, sobre la base de una común y compartida aversión al materialismo de cuño francés. Como se dijo al comienzo, sin embargo, existen elementos que permiten poner en duda esta “narrativa de la discontinuidad” y situar a Schiller en una posición que no es definible ni como un “antes” ni como un “después”.

4. Schiller más allá de Kant

Schiller no se mueve meramente porque esté en consonancia con las tendencias más difundidas en su tiempo, heredando las referencias positivas y los blancos polémicos de los sistemas filosóficos con los que se va topando cada vez, desde la filosofía de la Ilustración tardía hasta la kantiana. No es un simple receptáculo de tesis ajenas que habría leído, estudiado y comprendido, pero que en el fondo se limitaría a repetir en versiones más o menos fieles al original y según el contexto. Al revés, demuestra ser un pensador en el sentido más pleno de la palabra, y se compromete con un radical y atrevido proceso de reflexión, que concierne potencialmente todo el espectro del saber. En esta tarea Schiller

sigue sin duda las ideas ilustradas de “eclecticismo” (*Eklektik*), “pensamiento autónomo” (*Selbstdenken*) y “mayoría de edad” (*Mündigkeit*), encaminadas a reivindicar la necesidad de un «pensamiento libre y autónomo, que se ha vuelto independiente del vínculo con una determinada escuela o autoridad, y que ha alcanzado un juicio propio».³⁰

En particular, Schiller muestra hasta qué punto ha absorbido el mensaje didáctico presente en la *Karlsschule*, en la que estos supuestos programáticos se erigían como pilares educativos, válidos tanto en la concepción de las clases como en la organización de los exámenes finales. El fin último de la formación en asignaturas filosóficas era en efecto el fomento de una capacidad de juicio autónoma por parte de los estudiantes, adquirida a través de la costumbre de la reflexión y la reelaboración por parte de cada una de las enseñanzas recibidas. Esta tendencia no había sido recibida favorablemente por todos los profesores de la Academia, a los que preocupaba que los estudiantes fueran «más allá de los límites establecidos» «al discutir y objetar», revelando de este modo «un pruritus dubitandi» que, «si se volviera habitual, podría degenerar en un libertinismus sentiendi».³¹ A pesar de estas críticas, por otra parte aisladas, el método didáctico con el que Schiller entra en contacto a través de todos sus profesores de filosofía (Jahn, Bök, Abel y Schwab) sigue siendo el del replanteamiento crítico de las enseñanzas recibidas: la referencia polémica constante en todas las reflexiones pedagógicas de Jahn está representada por el aprendizaje mnemónico, repetidamente señalado como extremadamente dañino si no se acompaña de un oportuno ejercicio del sentido crítico. Según Jahn, ni siquiera la historia debe entenderse como una mera compilación de fechas y hechos, porque en tal caso se dejarían de lado «cosas mucho más necesarias e indispensables para la formación [*Bildung*] de un hombre que piensa», y se produciría un grave fracaso educativo.³² A la memoria, indudablemente útil, siempre debe acompañarse la necesaria «clara comprensión de las relaciones [*deutliche und zusammenhängende Einsicht*]» entre las nociones aprendidas, que falta del todo en un estudio meramente mnemónico, terminando por perjudicar el desarrollo completo de la razón y por favorecer la introducción en la mente del estudiante de «frases comprendidas insuficientemente».³³ También Abel está convencido de que el fin de la formación es formar «hombres ilustrados y rectos [*aufgeklärte und gesittete Menschen*]», que deben ser capaces de comprender el «orden y la conexión [*Ordnung und Zusammenhang*]» de los conceptos y por tanto «pensar y razonar» autónomamente.³⁴ La memoria es, también en este caso, el peligro a evitar en todos los campos del saber, desde el estudio de idiomas, latín y francés, y hasta el de la geografía, donde debe ser sustituida respectivamente por la «exposición y composición» y por la «imaginación [*Imagination*]», que permiten formar, en vez de una «vacía palabrería» conformada por «definiciones, investigaciones y distinciones inútiles», a un hombre sabio,

³⁰ Hinske 1985, p. 1002. Sobre los conceptos clave de la Ilustración alemana, tanto en filosofía como en literatura, véase también: Hinske 1999; Godel 2007. Acerca de la importancia de estos conceptos para Schiller, cfr. Macor 2010.

³¹ Buchwald 1936/1937, p. 64 (1774).

³² Ibidem, p. 50 (1773).

³³ Ibidem, p. 52 (1774).

³⁴ Riedel 1995, pp. 17, 23 (1773).

que esté a la altura de las exigencias de la *Aufklärung*.³⁵ De manera programática, Abel señala que querría fomentar en sus estudiantes la capacidad de reflexión y de «razonamiento racional [*Raisonnement*]», porque la educación en un «pensamiento autónomo [*Selbstdenken*]» constituye la «intención principal» de sus asignaturas.³⁶

También Bök comparte esta orientación general. Un compañero de estudios de Schiller, Friedrich Wilhelm von Hoven, lo presenta sin ambages como un «filósofo y pensador autónomo [*selbstdenkender Philosoph*]»,³⁷ y no es casual que precisamente a Bök se le atribuya la instauración de una praxis disputatoria en el desarrollo de los exámenes anuales. Esta costumbre preveía la división de los estudiantes en *Respondentes*, defensores, y *Opponentes*, acusadores, de los escritos elaborados por los profesores, que simplemente asistían a los debates y eventualmente intervenían alimentando la disputa con ulteriores objeciones, a las que los estudiantes debían responder, adoptando esta vez todos ellos el papel de *Respondentes*. Las series de tesis se solían imprimir y contenían en el retro del frontispicio el catálogo de los alumnos examinados, divididos en las dos categorías mencionadas; en el caso de que el catálogo no distinguiera los *Respondentes* y los *Opponentes*, a los alumnos más brillantes se les confiaba el papel doble de tener que defender y refutar las afirmaciones que en cada momento se ponían sobre la mesa.³⁸

Es evidente la correspondencia de esta técnica con las exigencias ilustradas que fundamentaban el programa pedagógico de la *Karlsschule* desde sus comienzos, y a su institucionalización a partir de 1775 hay que atribuirle un papel crucial en el recorrido formativo de Schiller. Éste asiste de hecho tanto a las clases de Bök como a las de Abel, y desde sus primeros escritos muestra haber comprendido plenamente la importancia de la discusión abierta de toda posición filosófica: las declaraciones metodológicas que proliferan en las disertaciones y las primeras obras literarias son una clara prueba de ello.

En 1780, Schiller escribe que «no hay nada tan peligroso para la verdad como el hecho de que posiciones unilaterales encuentren opositores unilaterales», y también que «lo más aconsejable es por tanto [...] mantener el equilibrio entre las dos posiciones para captar la línea intermedia de la verdad [*die Mittellinie der Wahrheit*] con la mayor certeza posible» (NA XX, p. 40). Poco tiempo después, Schiller señala que «raramente alcanzamos la verdad si no es a través de los extremos: debemos antes culminar en el error – y a menudo en lo absurdo – antes de alcanzar las hermosas metas de la serena sabiduría» (NA XX, p. 107); la obra que Schiller está a punto de redactar, esto es, los ya mencionados *Philosophische Briefe*, «mostrarán de qué manera estas afirmaciones unilaterales, a menudo excesivas y contradictorias, se disolverán por fin en una verdad general, purificada

³⁵ Ibidem, p. 18 (1773).

³⁶ Buchwald 1936/1937, pp. 64-65 (1774). Sobre la predilección de Abel por los conceptos de *Eklektik*, *Selbstdenken* y *Mündigkeit* remito a Riedel 1995, pp. 411-415.

³⁷ Hoven 1984, p. 46.

³⁸ Esta costumbre, habitual en las universidades, estaba cayendo en desuso a finales del Siglo XVIII, así que su introducción en la *Karlsschule* adquiere un valor aún más significativo precisamente si se enmarca en este contexto histórico. Cfr. Paulsen 1921, pp. 132-135; Riedel 1995, pp. 393-394.

y bien fundada» (NA XX, p. 108).³⁹

Por decirlo brevemente, la herencia del método disputatorio aprendido y practicado en la *Karlsschule* entre 1775 y 1780 consiste en el desarrollo de una toma de conciencia crítica, que lleva a Schiller a problematizar cualquier planteamiento teórico, incluso los aparentemente pacíficos, y a no rechazar ninguna posición si no es tras haberla sometido a un cuidadoso examen sin ningún tipo de prejuicios. Esto es lo que ocurre en el caso de las tesis de filosofía del amor, comentadas en el primer párrafo del presente artículo, y también en el de su correspondiente polémico: Schiller no se niega a problematizar de manera radical la ética sentimental de cuño anglo-escocés, así como la perspectiva religiosa sobre la inmortalidad a ella vinculada; por otra parte, tampoco le niega a la provocación del materialismo toda credibilidad, sino que llega a indagar su presunta legitimidad.

El amor (*Liebe*) como fundamento moral empieza a derrumbarse ya en el primer drama publicado por Schiller, *Die Räuber* (1781), en el que se vuelve una mera máscara del egoísmo: los dos protagonistas, los hermanos Franz y Karl Moor, demuestran en efecto estar dispuestos a amar sólo en la medida en que haya previsión de una recompensa para este amor; y no es casual que ambos renuncien al amor hacia el padre en cuanto la posibilidad de recompensa se desvanece, en el caso del primero a causa de la preferencia del anciano Moor por Karl (cfr. NA III, pp. 14, 18), y en el de este último debido a las intrigas del hermano (cfr. NA, III, pp. 31-32). No sorprende pues que la consigna de ambos se exprese en dos frases sustancialmente idénticas: «pero, ¿es este amor contra el amor? [*ist das Liebe gegen Liebe*?]» (Franz) (NA III, p. 16), y «¿es este amor por amor? [*ist das Liebe für Liebe*?]» (Karl) (NA III, p. 31).⁴⁰ Pero Schiller no se detiene aquí: en la carta del 18 de abril de 1783 a Reinwald define el amor como «una *feliz ilusión*», que nos lleva a sufrir no tanto a causa de la criatura amada sino más bien «sólo por nosotros mismos, por el yo del que esa criatura es un espejo» (NA XXIII, p. 79).⁴¹

En los *Philosophische Briefe* la toma de conciencia de la naturaleza fundamentalmente egoísta del amor alcanza su culmen, llegando a incluir en el proceso de corrupción teórica también el tema religioso de una recompensa ultraterrena:

«El amor ha producido sin embargo efectos que parecen contradecir a su propia naturaleza.

[...] El supuesto de la inmortalidad [...] destruye para siempre la gracia de este

³⁹ Para referirse a este modo de proceder a través de, pero contra los extremos, se ha hablado de un «procedimiento dialéctico-sintético» desarrollado por Schiller desde los últimos años como estudiante y que mantiene hasta la fase kantiana (Hinderer 2013, pp. 161-162). Riedel (1998, pp. 569-570) identifica en la predilección de Schiller por el género literario del diálogo una clara herencia de la praxis disputatoria conocida en la *Karlsschule*.

⁴⁰ Para un análisis más preciso de los *Räuber* desde este punto de vista permítaseme remitir a Macor 2011. Una atención programática a toda la producción dramática de Schiller permitiría probablemente seguir el desarrollo del desenmascaramiento del amor también en *Kabale und Liebe* (1784) y en el *Don Karlos* (1787). Algunos apuntes en este sentido pueden encontrarse en Riedel 2009; Foi 2013, pp. 81-94.

⁴¹ Algunas consideraciones interesantes sobre la naturaleza narcisista del amor y de la creación artística como forma de amor a partir de esta carta han sido formuladas por: Pugh 1996, 179-180, 187, 189, 191-192; Driscoll Colosimo 2007, 25-27; Robert 2011b.

fenómeno [*sc.* del amor]. La consideración de una recompensa futura excluye el amor. Debe haber una virtud que sea suficiente sin la creencia en la inmortalidad, que sea válida aún a pesar de la aniquilación.

Ciertamente sacrificar una ventaja actual ante otra eterna es ya un ennoblecimiento del alma humana – y es el grado más noble del egoísmo [*Egoismus*] – pero [...] frente al trono de la verdad que juzga es indiferente mirar al placer del instante sucesivo o a la corona del martirio – ¡es indiferente si los intereses se dan en esta vida o en otra!» (NA XX, pp. 122-123).

La conexión entre fundamentación sentimental de la moral y esperanza en una recompensa ultraterrena se vuelve hasta tal punto sospechosa a los ojos del protagonista de los *Philosophische Briefe* que éste llega a decir sin medias tintas que «un ataque decidido del materialismo hace caer [su] creación» (NA XX, p. 115). Frente a lo que podría parecer a primera vista, por tanto, Schiller en realidad parece más inclinado a conceder credibilidad a las tesis materialistas que a las ligadas a *moral sense* y religión, que nada casualmente son sometidas a una dura crítica en otros escritos de la misma época.

En particular, es preciso traer a colación ahora una composición publicada en 1786 pero concluida en 1784, dado que es en ella donde se produce el definitivo adiós, del que nunca se retractará, de Schiller a la trascendencia. La poesía *Resignation* presenta la situación *post mortem* en la que se encuentra un alma que ha confiado todas sus esperanzas de felicidad a la vida ultraterrena y que se siente por tanto legitimada a reclamarla una vez que se encuentra en la dimensión de la eternidad: «[e]n esa estrella», esto es, en la Tierra, «se había difundido una jocosa saga», según la cual en el más allá «los males aguardan al malvado / y las alegrías al honrado» y «los misterios de la Providencia» serán al fin resueltos (NA I, p. 166). El alma recuerda no haber dudado nunca ante la posibilidad de que las representaciones religiosas sean un producto de la «fantasía del soñador», nada más que una «gigantesca sombra de nuestros propios miedos», «imagen engañosa» y «delirio febril» (NA I, pp. 167-168).⁴² Las expectativas del alma sin embargo son defraudadas drásticamente: el genio que responde a sus preguntas, a cuyas afirmaciones hay que reconocer un estatuto privilegiado, afirma en efecto que tiene dos «hijos», a los que ama igualmente y de los que por tanto garantiza el mismo valor, que son «la *esperanza* [*Hofnung*] y el *placer* [*Genuß*]». Al hombre se le concede la posibilidad de recoger sólo una de estas dos «flores»: «El que no pueda creer, que goce» y «El que puede creer, que renuncie» (NA I, p. 168). El que ha elegido esperar una realización ultraterrena de los designios incumplidos ya ha tenido su «recompensa», dado que su felicidad consiste precisamente en su fe, y no tiene por consiguiente el derecho de exigir nada más en el momento de morir (NA I, p. 169).

El mismo resultado teórico lo encontramos en el *Philosophisches Gespräch* del

⁴² Estas referencias a la posible naturaleza ilusoria de la religión deben ser reconducidas a los estudios realizados en la *Karlsschule*, y en particular al método psicológico propuesto por Abel en la línea de la *Natural History of Religion* de Hume (1757). Sobre este punto véase Burtscher 2013 y 2014.

Geisterseher, una digresión en forma de diálogo escrita en 1789 e insertada en la trama de una novela inacabada publicada por episodios entre 1787 y 1789. Una vez más Schiller aborda el problema de los fundamentos de la moral llegando a renunciar a la dimensión de la eternidad, pero a diferencia de lo que ocurre en los escritos comentados hasta ahora llega más allá, buscando una nueva fundamentación de la ética.

El «impulso hacia la inmortalidad» se agota completamente «con la finalidad temporal de la existencia», exactamente como le ocurre a «los impulsos más sensibles» (NA XVI, p. 162), y la pretensión de reconocer un designio inteligente en el conjunto total sólo se apoya en una proyección tan inevitable como falaz. También el «cristal», de hecho, si se le concediera «facultad representativa», se figuraría «su supremo plano cósmico» como una «cristalización» y su divinidad como «la forma más bella de cristal». Todas las convicciones religiosas no se basan sino en una indebida aplicación a la naturaleza de lo que los hombres «han extraído del propio seno» y que se debe a una necesidad, sin duda comprensible, pero inválida como fundamento demostrativo. «Lo que me ha precedido y lo que habrá después de mí son dos velos oscuros e impenetrables que cierran los dos límites de la existencia humana» y que «ningún ser viviente hasta ahora ha conseguido levantar» (NA XVI, p. 166). El protagonista de la novela, el príncipe von **, sostiene que ha tenido que esforzarse largamente para «desacostumbrar[se] a aquella riqueza imaginaria», garantizada por las más comunes representaciones religiosas, y «para liberar los sostenes de [su] moral y de [su] felicidad de ese dulce sueño» (NA XVI, pp. 167-168). La renuncia a toda especulación metafísica no perjudica sin embargo el papel de la «moralidad», entendida como medio que la naturaleza utiliza para realizar su fin a través del hombre, el cual, no pudiendo conocer sino lo que se refiere al ámbito terrenal, ve en ella «todo lo que es [suyo]» y que, precisamente por ello, es «aún más sagrado» para él (NA XVI, p. 167).

Al revés: la moralidad parece poder aspirar ahora a un grado mayor de pureza.

En efecto, el príncipe le echa en cara a su interlocutor, que defiende una visión completamente anclada a la religión, que «vuestra moralidad tiene necesidad de un andamio, mientras que la mía se apoya en su propio eje» (NA XVI, p. 168), pues recibe fuerza del hecho de que «el ser moral», «para ser perfecto», «no necesita ninguna otra instancia», y menos aún «un sistema completo y ordenado según un designio racional, una infinita justicia y bondad, una supervivencia de la personalidad, un eterno progreso» (NA XVI, pp. 178-179). La «moralidad es una relación que puede pensarse sólo en el interior del alma, nunca fuera de ella» (NA XVI, p. 173), «el ser moral» está «completo y concluido en sí mismo a través de su moralidad», del mismo modo que el ser orgánico lo está «a través de su estructura», por lo que una fundamentación adecuada de la moralidad puede y debe darse sobre una base exclusivamente inmanente (NA XVI, p. 178).

Ahora bien, si se comparan estos posicionamientos, escritos precisamente en enero de 1789, con los del Schiller “kantiano”, correspondientes al período comprendido entre 1793 y 1796, la imagen que puede extraerse es la de una clara continuidad, más que la de una radical transformación o conversión teórica: la presunta revolución ética

provocada según Beiser por la lectura de la *Kritik der praktischen Vernunft* entronca con una senda ya iniciada anteriormente y, ahora sí, en clara sintonía con las tesis kantianas. Schiller se aleja de la ética del *moral sense* y de la perspectiva religioso-metafísica de la filosofía de su tiempo mucho antes de acercarse a la obra de Kant que, muy al contrario, si resulta extremadamente interesante a sus ojos es justamente en virtud de la consonancia con su propio recorrido personal y autónomo.⁴³

Por tanto, Schiller es filósofo tanto *antes* como *después* de Kant, pero lo es independientemente de él. Es filósofo, por tanto, *más allá* de Kant.

Traducción: Valerio Rocco Lozano

Bibliografía

- NA=Schillers Werke. Nationalausgabe. Im Auftrag des Goethe- und Schiller-Archivs, des Schiller-Nationalmuseums und der Deutschen Akademie, coord. J. Petersen, L. Blumenthal, B. v. Wiese, N. Oellers, Böhlau Nachfolger, Weimar 1943ss.
- Beiser, F. (2005), *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Clarendon Press, Oxford.
- Brandt, R. (2007), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg.
- Buchwald, R. (1936/37), “Aus Schillers Kindheit und Jugend. Neue Dokumente”, 41. *Rechenschaftsbericht des Schwäbischen Schillervereins*, pp. 14-83.
- Burtscher, C. (2013), “Schiller, Hume und die Religionspsychologie. Zu dem Gedicht *Resignation* und dem Bücherbestand der Karlsschule zu Schillers Schulzeit”, *Philosophical Readings*, no. 5, pp. 50-62.
- (2014), *Glaube und Furcht. Religion und Religionskritik bei Schiller*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Dehrmann, M.-G. (2008), *Das Orakel der Deisten. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*, Wallstein, Göttingen.
- Dewhurst, K., Reeves, N. (1978), *Friedrich Schiller. Medicine, Psychology and Literature. With the First English Edition of his Complete Medical and Psychological Writings*, Sandford, Oxford.
- Driscoll Colosimo, J. (2007), “The Artist in Contemplation. Love and Creation in Schiller’s *Philosophische Briefe*”, *German Life and Letters*, no. 60/1, pp. 17-39.
- Foi, M. C. (2013), *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Quodlibet, Macerata.

⁴³ Probablemente no sea casual que una posición análoga pueda encontrarse en Goethe, que en sus diálogos con Eckermann sostiene haber seguido un camino semejante al de Kant, pero independiente del suyo; cfr. Reed 2001.

- Godel, R. (2007), *Vorurteil – Anthropologie – Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*, Niemeyer, Tübingen.
- Hecker, M., Petersen, J. (coord.) (1904), *Schillers Persönlichkeit. Urtheile der Zeitgenossen und Dokumente*, vol. I, Gesellschaft der Bibliophilen, Weimar.
- High, J. L. (2004), *Schillers Rebellionskonzept und die Französische Revolution*, Edwin Mellen Press, Lewiston – Queenston – Lampeter.
- Hinderer, W. (2013), “Versuch über die Schreibweise der offenen Form. Anmerkungen zu Schillers *Philosophischen Briefen* und *Kallias, oder über die Schönheit*”, en J. Robert (coord.), Ein Aggregat von Bruchstücken. *Fragment und Fragmentarismus im Werk Friedrich Schillers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 161-181.
- Hinske, N. (1985), “Le idee portanti dell’illuminismo tedesco. Tentativo di una tipologia”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, series 3, no. 15/3, pp. 997-1034.
- (1994), “Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant”, en M. Albrecht, E. J. Engel, N. Hinske (coord.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Niemeyer, Tübingen, pp. 135-156.
- (1999), *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- Hoven, F. W. v. (1984), *Lebenserinnerungen (1840)*, coord. H.-G. Thalheim, E. Laufer, Rütten & Loening, Berlin.
- Krebs, R. (2006), *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*, Champion, Paris.
- Macor, L. A. (2010), *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant. Von der Verfasserin aus dem Italienischen übersetzt, auf den neuesten Stand gebracht und erweitert*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- (2011), “Die Moralphilosophie des jungen Schiller. Ein Kantianer ante litteram”, en J. L. High, N. Martin, N. Oellers (coord.), *Who Is This Schiller Now? Essays on His Reception and Significance*, Camden House, Rochester – NY, pp. 99-115.
- (2013), *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Nilges, Y. (2012), *Schiller und das Recht*, Wallstein, Göttingen.
- Paulsen, F. (1921), *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht, dritte erweiterte Auflage*, coord. R. Lehmann, vol. II, Veit, Leipzig.
- Pugh, D. (1997), *Dialectic of Love. Platonism in Schiller’s Aesthetics*, McGill-Queen’s University Press, Montreal.
- Reed, J. (2001), “Goethe und Kant. Zeitgeist und eigener Geist”, *Goethe-Jahrbuch*, no. 118, pp. 58-74.

- Riedel, W. (1985), *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der Philosophischen Briefe*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- (1995), *Jakob Friedrich Abel. Eine Quelledition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782). Mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Bibliographie*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- (1998), “Schriften zum Theater, zur bildenden Kunst und zur Philosophie vor 1790”, en H. Koopmann (coord.), *Schiller-Handbuch*, Kröner, Stuttgart, pp. 560-574.
- (2009), “Friedrich Schiller: *Kabale und Liebe*, oder was alles Liebe genannt wird”, *Programmheft Schlossfestspiele Ludwigsburg*, pp. 10-23
http://www.ndl2.germanistik.uni-wuerzburg.de/fileadmin/05010200/user_upload/Mitarbeiter/Riedel/Texte_fuer_Studierende/Kabale_und_Liebe.09.pdf.
- (2013), “Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*”, *Philosophical Readings*, no. 5, pp. 118-171.
- Robert, J. (2011a), *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, de Gruyter, Berlin – Boston.
- (2011b), “*Eine Analytik der Selbstliebe – Schiller und die Moralistik*”, en V. Kapp, D. Scholl (coord.), *Literatur und Moral*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 339-357.
- Rocco Lozano, V. (2009), “Los cambios de paradigma de la *Schiller-Forschung*”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 46, pp. 205-213.
- Sánchez Madrid, N. (2013), “Bemerkungen zu Kants Auffassung der menschlichen Würde”, *Studia philosophica kantiana*, no. 2, pp. 27-47.
- Schings, H.-J. (2012), *Revolutionsetüden. Schiller – Goethe – Kleist*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Schneewind, J. B. (1992), “Autonomy, Obligation and Virtue. An Overview of Kant’s Ethics”, en P. Guyer (coord.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 309-341.
- Schwaiger, C. (1999), *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Sensen, O. (coord.) (2013), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sharpe, L. (1995), *Schiller’s Aesthetic Essays. Two Centuries of Criticism*, Camden House, Columbia – SC.
- Spalding, J. J. (1747), “Schreiben des Uebersetzers an Herrn – – –*” (1747), en J. J. Spalding, *Kleinere Schriften 1*, coord. A. Beutel, O. Söntgerath, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 173-195.
- Stachel, T. (2011), “*Ein unbestechliches Gefühl für Recht und Unrecht*. Schiller und

- der *Moral Sense*”, en C. Burtscher, M. Hien (coord.), *Schiller im philosophischen Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 29-39.
- Tippmann, C. (2011), *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
- Turco, L. (1999), “Sympathy and Moral Sense: 1725-1740”, *British Journal for the History of Philosophy*, no. 7/1, pp. 79-101.
- Wood, A. W. (2008), *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

