

KANT Y SCHILLER SOBRE EL DEBER Y LA INCLINACIÓN

MARÍA LUISA ESTEVE MONTENEGRO
Universidad Complutense de Madrid

JÜRGEN SPRUTE
Georg-August-Universität Göttingen

RESUMEN: Análisis de la discusión entre Schiller y Kant sobre el deber y la inclinación en la obra de Schiller *Sobre la gracia y la dignidad* y en la de Kant sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*, así como en la carta correspondiente de Schiller a Kant. En el presente estudio se ponen de manifiesto las diferentes opiniones entre ambos autores. Por motivos sistemáticos, para Kant no puede haber una relación teórica entre deber e inclinación, mientras que para Schiller sí. Sin embargo, ambos se respetan mutuamente, no consideran importantes sus diferencias y cada uno intenta comprender al otro desde sus propias teorías e insisten principalmente en la coincidencia de las mismas.

PALABRAS CLAVE: leyes morales, valor moral, lo bello y lo sublime, dualismo cuerpo-alma, alma bella, sentido moral.

Kant and Schiller on Duty and Inclination

ABSTRACT: This article is an analysis of the discussion between Schiller and Kant about duty and inclination in Schiller's «On Grace and Dignity», Kant's «Religion Within the Limits of Reason Alone» and a letter of Schiller to Kant on this topic. The article shows that Schiller's and Kant's conceptions are essentially different. With Kant there could be no theoretical connection between duty and inclination for systematic reasons, whereas Schiller thought it was the case. But Kant and Schiller had great respect for each other; they did not consider their differences as important. Each tried to understand the other from the viewpoint of the latter's theories, and insisted principally on the agreements between their respective theories.

KEY WORDS: moral laws, moral value, the beautiful and the sublime, dualism of body and soul, beautiful soul, moral sense.

En su tratado *Sobre la gracia y la dignidad*¹, que le debe bastante a Kant, Schiller ha criticado en un pasaje el concepto kantiano del deber. Schiller afirma ahí que la idea del deber se presenta en la filosofía moral kantiana con una dureza que ahuyenta a todas las Gracias y que podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un ascetismo oscu-

¹ Las citas de las obras de Kant remiten a la *Akademie Ausgabe* (AA), y la obra de Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, a la edición de Reclam (Rec.), Stuttgart, 2003, *Über Anmut und Würde*. En ambos casos se incluyen, además de la página, las líneas (L./LL.) correspondientes en que se encuentra la cita. Después de cada referencia a la paginación alemana se añade, separándola de ella por punto y coma, la referencia correspondiente a sus respectivas castellanas. Para las obras de Kant, las ediciones a las que se remite son: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1991; *Crítica de la razón práctica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996; *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989; en el caso de Schiller: *Sobre la gracia y la dignidad*, Icaria, Barcelona, 1985. La traducción de las citas a lo largo del artículo modifica a veces ligeramente la versión de las mencionadas ediciones (*N. del T.*).

ro y monacal (Rec., 107, LL. 20-25; *Gr. y dig.*, 42). Kant se ha defendido frente a la crítica de Schiller en una nota de la segunda edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1794 (AA VI, 23, LL. 18-24, L. 33; *Relig.*, 202-203), donde, sin embargo, declara estar de acuerdo con Schiller «en los principios más importantes» y también que no se puede constatar ninguna desavenencia entre ellos en el «modo de representación de la obligación» (AA VI, 23, LL. 20-22; *Relig.*, 202). Schiller ha reaccionado por su parte a la nota de Kant en una carta a éste del 13 de junio de 1794, en la que explica, entre otras cosas, que no está en contra de la concepción kantiana (*Kants Briefwechsel* II, AA 11, 593. Brief, 487ss.). De este modo, podría parecer simplemente que el poeta ha malinterpretado al filósofo y el filósofo al poeta, y que la crítica recíproca que han realizado a sus posiciones carece de fundamento o concierne sólo a algo que es irrelevante para sus convicciones fundamentales. Sin embargo, parece bastante dudoso que Schiller haya aceptado la doctrina kantiana del deber y que Kant pueda haber compartido la idea de Schiller del alma bella².

No cabe duda de que Schiller estuvo interesado por la filosofía desde su juventud y que posteriormente estuvo también influido por Kant.

Esa influencia viene dada por el interés por la filosofía que ya apunta en él durante su estancia en la *Hohe Karlsschule* de su Suavia natal. Se trata de un instituto ejemplar en el que predominan los rasgos propios del absolutismo ilustrado y, por tanto, la ambivalencia propia de esta tendencia: severa disciplina, por un lado, y una sólida formación que lo pone en contacto con los últimos avances científicos, literarios, filosóficos y políticos de la época, por otro. En sus tesis doctorales —tuvo que presentar tres: retiró la primera y la segunda fue rechazada—, se van a ver reflejados los contenidos de esas enseñanzas tanto en lo que se refiere al campo de las ciencias como al de la filosofía académica alemana de Leibniz y Wolff sin olvidar el materialismo francés y el empirismo inglés. De ahí que en los trabajos mencionados se ponga de manifiesto su intento de dominar el dualismo cuerpo-alma que entonces relacionaba la discusión filosófica con la médica para un mejor conocimiento o, dicho de otro modo, para un conocimiento total del hombre siguiendo la línea del catedrático de Filosofía y Medicina de la Universidad de Leipzig, Ernst Platner. Al mismo tiempo, este dualismo constituye un testimonio del estilo de pensar analítico propio de la *Karlsschule* que intenta reunir los conceptos filosóficos y los médicos con el fin de hallar un modelo antropológico total del hombre. Los escritos posteriores de Schiller, incluidos los literarios, se caracterizarán por este dualismo de su pensamiento que a la vez pretende buscar una unión o lograr una síntesis entre dos polos antinómicos como resultado del análisis. Prueba de ello la encontramos en las oposiciones entre impulso de materia y de forma, o entre poesía ingenua y sentimental, o entre lo bello y lo sublime que aparecen en sus escritos sobre estética.

² Cf. HÖFFE, O., «*Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung...*»? *Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?*: Zeitschrift für philosophische Forschung 60 (2006), pp. 1-20.

El encuentro posterior con la filosofía kantiana acentúa esta tendencia, pero a su vez le permite de un modo más sistemático desarrollar y definir a nivel teórico ideas ya en él existentes, como pueden ser el escepticismo del final de la Ilustración frente a una rápida reconciliación entre pensamientos contradictorios.

Después de escribir su drama *Don Karlos* se produce en Schiller un interés por el tema del arte o de la estética, como también lo denomina, seguramente porque considera que ese ámbito le puede ofrecer la posibilidad de lograr una síntesis de los campos que le interesan. De hecho, esta temática lo va a tener ocupado durante toda la década de los noventa.

La huella de Kant se manifiesta claramente en una serie de escritos en los que está patente la *Crítica del Juicio*, lo que se desprende de los títulos de los propios trabajos schillerianos: *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* («Sobre el fundamento del placer en temas trágicos»), *Vom Erhabenen* («Sobre lo sublime»), *Über das Pathetische* («Sobre lo patético»), *Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände* («Observaciones dispersas sobre diferentes temas estéticos»), *Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst* («Ideas sobre el uso de lo común y lo vulgar en el arte»). A pesar de ello, Schiller se concentra más que Kant en el fenómeno de lo bello porque es ahí donde él ve lo verdadero y lo bueno.

Su tratado *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), aparte de inaugurar la serie de grandes tratados estético-filosóficos que marcó la generación de Schelling, Hölderlin, Hegel, Novalis y Schleiermacher, constituye un primer paso en la culminación del desarrollo del pensamiento schilleriano en el que considera lo bello como una manifestación patente de la libertad del hombre, de su propia determinación en sentido kantiano. Pero también se pone de manifiesto su manera de pensar sintética que, a la vez, le lleva a equilibrar y allanar en el proceso del pensamiento el concepto contrario. De ahí que el relacionar o colocar juntos la gracia y la dignidad lo lleve a describir lo que él califica de «ideal», pero de un ideal próximo a la realidad que, a su vez, lo entiende desde una perspectiva teórica y no real —desde otro modo no es posible— como la síntesis de materiales o puntos de vista heteronómicos. Sólo desde esta perspectiva sí se da una oposición entre idealidad y realidad y no desde la confrontación de lo real y lo imaginado. A partir de aquí esboza su ideal de reconciliación entre ambos fenómenos en una forma de manifestación de lo humano que él denomina «alma bella». En ella la dignidad se vuelve a convertir en naturaleza como expresión de lo moral. Schiller ve en ese «alma bella», tomado del concepto estético-ético de armonía de Shaftesbury, la meta de una educación estética, es decir, de una humanidad armónica y completa por medio de la reconciliación entre el deber y la inclinación, entre la razón y la sensualidad que se va a manifestar por medio de la gracia y la dignidad. Y aunque nos parezcan muy schillerianos todos esos conceptos aparentemente tan contrarios, en ese mismo siglo aparecen en la traducción de Meinhard (1766) de la obra de Henry Homes, *Elements of Criticism* (1762), los conceptos «grace» y «dignity», que Schiller ya había conocido duran-

te su estancia en la *Karlsschule* y que años más tarde volverá a retomar y a analizar con detenimiento. También en la obra de Sulzer *Allgemeine Theorie der schönen Künste* se presenta la oposición entre el concepto de «belleza» y «sublimidad». Además de Shaftesbury y Mendelssohn influyeron en este sentido en Schiller el joven Wieland que había definido la «virtud» no como «obligación» sino como «inclinación» del «alma bella». De todo ello se deduce que el dualismo existente entre «gracia» y «dignidad» no eran conceptos tan ajenos a la filosofía de la época. La diferencia radicaba en que Schiller trató de reconciliarlos en el ámbito de la belleza.

Ha sido el rigorismo de la concepción kantiana de la obligación moral, entre otras cosas, lo que ha encendido la crítica de Schiller. A este respecto se han hecho conocidos los exagerados dísticos de Schiller dirigidos a Kant³:

Escrúpulos de conciencia

Sirvo con gusto a los amigos, pero desgraciadamente lo hago por inclinación,
de modo que a menudo me siento afligido por no ser virtuoso.

Decisum

No hay otro consejo, debes tratar de despreciarlos,
y entonces hacer con repugnancia aquello que te manda el deber.

No cabe duda de que la sarcástica recomendación de Schiller no es justa con la concepción kantiana, si se tiene en cuenta que, según Kant, las inclinaciones a lo que es conforme al deber (por ejemplo, a la caridad) pueden facilitar mucho la efectividad de las máximas morales, si bien no pueden producir ninguna (AA V, 118, LL. 9-11; *Crít. raz. prác.*, 149). Además, «el temperamento de la virtud» no es «doblegado por el miedo y deprimido» sino, como subraya Kant, «denodado» y «alegre» (AA VI, 24, L. 23-24; *Relig.*, 202-203). «El corazón alegre en el seguimiento del deber propio» es para Kant, realmente, «un signo de la autenticidad de la intención virtuosa» (AA VI, 24, LL. 26-27; *Relig.*, 203). Sin embargo, el «temple de ánimo alegre» (AA VI, 24, L. 31; *Relig.*, 203) sólo puede ser una circunstancia concomitante o la consecuencia del obrar virtuoso, pero nunca su motivo o su móvil. Pues, según la ética de Kant, lo que es «moralmente bueno» o «virtuoso» no debe ser sólo «conforme a la ley moral, sino que tiene que suceder por la ley moral» (AA IV, 390, LL. 4-7; *Fund.*, 47). La razón de ello está en el carácter propio de las reglas o «leyes» morales, como dice Kant. Las leyes morales tienen también, según Kant, un carácter de exigencia rigurosamente universal y absolutamente necesario. Y por eso, nuestra conciencia del deber no puede ser explicada empíricamente sino que, desde el punto de vista de Kant, debe basarse en la razón pura. El conocimiento de la ley de la moralidad que cada cual posee «no está tomado», como dice Kant en la *Metafísica de las costumbres*, «de la observación de sí mismo y de la propia animalidad, ni de la percepción del curso del mundo, de lo que sucede y cómo se obra [...], sino que la razón manda cómo se debe obrar [...], y tampoco

³ SCHILLER, F., *Sämtliche Werke*, eds. G. Fricke y H. Göpfert, 2.ª ed., Múnich, 1960, 1.ª T., 299 ss.

tiene en cuenta la ventaja que de ello puede originarse para nosotros y que, ciertamente, sólo la experiencia podría enseñarnos» (AA VI, 216, LL. 10-17; *Met. cost.*, 20). Si la conciencia del deber moral, debido al carácter propio de estos deberes, sólo puede pensarse como producida por la razón pura (al menos en lo que respecta al factor de constitución esencial de nuestra conciencia del deber), entonces la razón pura práctica no sólo manda actuar conforme al deber, sino también no hacerlo conforme al deber por ningún otro motivo que por el deber mismo. Como dice Kant en la *Metafísica de las costumbres*, la razón pura práctica incluye «en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber)» (AA VI, 219, L. 25-26; *Met. cost.*, 24).

Obrar moralmente bien por orden de la razón pura práctica significa obrar independientemente del ámbito de determinación de la naturaleza. Tal independencia presupone la autonomía de la voluntad, que para Kant es sinónimo de la autonomía de la razón pura práctica (cf. AA V, 33, L. 29; *Crít. raz. prác.*, 53). La voluntad es para Kant «la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios» (AA IV, 412; L. 27-28; *Fund.*, 80) y con ello, verdaderamente, «no es otra cosa que razón práctica» (AA IV, 412, L. 29-30; *Fund.*, 80). Por tanto, siempre hay que entender el querer en sentido propio como querer determinado racionalmente. Sin embargo, hay que distinguir aquí la voluntad empírica de la voluntad pura o moral. Si la voluntad empírica se dirige a acciones que siguen reglas o leyes, las cuales han sido consideradas adecuadas por la razón práctica para satisfacer un interés material, la voluntad pura o moral, en cambio, se aplica a sí misma la ley y está por principio en la situación de producir acciones por la ley misma. Frente a ello, la voluntad empírica está orientada siempre a las apetencias y a las inclinaciones. La voluntad empírica cumple imperativos hipotéticos de la razón práctica o, dicho de otro modo, es la expresión de tales imperativos en la ejecución consciente de las acciones dirigidas a la realización de fines materiales. Por el contrario, la voluntad pura es una voluntad independiente de todos los fines materiales. Es también, en sentido positivo, una voluntad libre, es decir, autónoma. Para Kant, «el principio de la autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales» (AA IV, 440, LL. 18-20; *Fund.*, 120); este principio es el «supremo principio de la moralidad» (AA IV, 440, L. 15; *Fund.*, 119). Dado que el querer ético o moralmente bueno está determinado por la razón pura práctica, este principio se puede describir también como «la ley de la razón pura práctica» y se puede formular en forma de imperativo: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (AA V, 30, LL. 37-39; *Crít. raz. prác.*, 49).

Lo característico en la concepción kantiana de la motivación moral de la acción es la exclusión de todas las apetencias e inclinaciones como motivos morales, por muy útiles que sean estas fuerzas motrices sensibles (como, por ejemplo, la filantropía o la compasión) para el bien de otros o para la propia felicidad. Lo único que para Kant puede tener valor moral en sentido propio es el querer racional de acciones por la propia ley moral, esto es, en base a la auto-

legislación de la razón pura práctica. La ley de esta legislación o autonomía es la «ley moral», es decir, el imperativo categórico ya citado anteriormente como ley fundamental de la razón pura práctica.

En su calidad de esencia espiritual con razón pura y a causa de la autolegislación de la razón pura práctica, el hombre pertenece, según Kant, al mundo inteligible (cf. AA IV, 452, L. 7; L. 453, L. 2; *Fund.*, 137-138). El mundo inteligible es una idea. Para obrar moralmente bien debemos querer obrar desde el punto de vista de un mundo inteligible, es decir, desde el punto de vista de un «reino de los fines» (AA IV, 433, L. 16; *Fund.*, 110). Debemos actuar como si pudiéramos realizar un «reino de los fines». Para ello tenemos que comportarnos conscientemente de modo que nos tratemos a nosotros mismos y «a todos los demás nunca como simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo» (AA IV, 433, L. 27-28; *Fund.*, 110).

Debido a su autonomía, el hombre tiene dignidad (cf. AA IV, 436, L. 6-7; *Fund.*, 114). La dignidad es el «valor incondicionado, incomparable» (AA IV, 436, L. 3-4; *Fund.*, 113) que tiene el hombre a causa de su «intención moralmente buena o de la virtud» (AA IV, 435, L. 29-30; *Fund.*, 113) y también a causa de la predisposición a ello. Por el valor interno que representa la dignidad del hombre, «la palabra respeto ofrece la expresión conveniente de la estimación que un ser racional ha de tributarle» (AA IV, 436, LL. 3-7; *Fund.*, 113-114.). A la pregunta acerca de qué autoriza entonces a la intención moralmente buena o la virtud a plantear tan elevadas exigencias, responde Kant: «Nada menos que la participación del ser racional en la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de fines (al que por su propia naturaleza estaba ya destinado) como fin en sí mismo y, por consiguiente, como legislador en dicho reino, como libre con respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que da él mismo y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que, al mismo tiempo, él mismo se somete)» (AA IV, 435, L. 29; L. 436, L. 1; *Fund.*, 113). Ni el propio interés bien comprendido ni las marcadas inclinaciones sociales que un hombre pudiera tener, como la filantropía, el altruismo, la compasión u otras semejantes, son constitutivas de la calidad moral de un hombre, sino tan sólo la firme voluntad por ley moral autoimpuesta, es decir, obrar por la conciencia del deber. Quien obra por deber demuestra con ello que es digno en sí de la humanidad y en general de la naturaleza racional. Nada tiene dignidad para Kant (y eso implica valor absoluto) más que «la moralidad y la humanidad en cuanto que es capaz de moralidad» (AA IV, 435, LL. 7-9; *Fund.*, 112).

La conciencia de poder obrar sólo por la ley moral, esto es, por deber, revela al hombre, según Kant, «una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible» (AA V, 162, L. 19-20; *Crít. raz. prác.*, 197). La posibilidad de actuar moralmente con independencia del ámbito de determinación causal de la naturaleza, como una personalidad libre, es decir, autónoma, la ve cumplida Kant en los sentimientos de admiración y profundo respeto por la dignidad de la humanidad que con ello se demuestra. Estos sentimientos se hacen tanto más fuertes cuanto más claramente se ve la posición del hombre como ser sensible en el cos-

mos. Al final de la *Crítica de la razón práctica*, Kant se ha referido a ello en tono solemne. Como criatura animal sujeta a la ley natural, el hombre apenas es digno de mención. La inconmensurable extensión y fuerza del cosmos hacen que la breve existencia del hombre aparezca como una parte minúscula en el conjunto de la naturaleza, como algo totalmente carente de importancia. Cuanto más insignificante es el hombre como parte de la naturaleza, tanto más imponente y venerable le parece a Kant la determinación moral del hombre, a través de la cual se puede liberar de la legalidad natural a la que está sujeto todo el cosmos (cf. AA V, 161, L. 22; 162, L. 23; *Crít. raz. prác.*, 197-198). El hombre se reconoce de este modo como «personalidad», lo que eleva infinitamente su valor como una «inteligencia». El hombre, además de existir en el mundo sensible, pertenece por su condición de «inteligencia» «al mismo tiempo al mundo inteligible» (AA V, 87, LL. 7-8; *Crít. raz. prác.*, 111). Como perteneciente al mundo sensible y al mundo inteligible, el hombre no puede hacer otra cosa que considerar «su propio ser, en relación con su segunda y más elevada determinación [e.d. su determinación moral] con veneración y las leyes de la misma con el sumo respeto» (AA V, 87, LL. 10-12; *Crít. raz. prác.*, 111). El mundo inteligible, al que el hombre pertenece según la idea, tiene «verdadera infinitud», pero es «sólo penetrable por el entendimiento» (AA V, 162, L. 9-10; *Crít. raz. prác.*, 197). Ya que la ley moral, para Kant, es «sagrada (inviolable)», también debe ser sagrada para el hombre «la humanidad en su persona» (AA V, 87, LL. 14-16; *Crít. raz. prác.*, 111). Lo único que eleva el valor del hombre infinitamente es la conciencia de la ley moral y la capacidad de obrar por la ley moral o, dicho de otra manera, por deber. Por la conciencia moral recibe el hombre, por tanto, su verdadero valor y su dignidad. La profunda veneración que tenía Kant por el deber se muestra con la mayor claridad en un pasaje de la *Crítica de la razón práctica*, donde se dirige directamente al deber como a un ser más elevado, lo que casi produce el efecto de una apoteosis del deber: «¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad; tú, que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra ti, ¿cuál es el origen digno de tí? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?» (AA V, 86, L. 22-23; *Crít. raz. prác.*, 110). Kant da la respuesta inmediatamente después: el «origen digno» y «la raíz» de la noble ascendencia del deber es «la personalidad», es decir, aquello «que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos)» (AA V, 86, L. 34-35; *Crít. raz. prác.*, 110) y le hace ser autónomo como miembro del mundo inteligible, al cual se debe considerar al mismo tiempo que pertenece. En tanto que el fundamento de la conciencia del deber humano se encuentra para Kant en la personalidad del hombre así entendida, el hombre recibe también de ella su dignidad. El hombre mues-

tra dignidad en el firme propósito de obrar por el deber mismo o, formulado de otra manera, por la ley moral.

En su tratado *Sobre la gracia y la dignidad*, Schiller se ha mostrado parcialmente de acuerdo con la concepción kantiana de la dignidad del hombre. Como en Kant, el concepto de voluntad tiene un papel importante en la antropología de Schiller. Si los animales están completamente sometidos en su conducta al «instinto natural» (Rec., 114, L. 18; *Gr. y dig.*, 48), esto es, a sus apetencias, el hombre se distingue por la razón y la instancia directriz de la voluntad. La voluntad es, para Schiller, una «facultad suprasensible, [que] no está tan sometida a la ley de la naturaleza ni a la de la razón como para que no le quede la posibilidad de elegir con completa libertad entre orientarse de acuerdo con una o con otra. El animal tiene que procurar librarse del dolor; el hombre puede decidirse a soportarlo» (Rec., 115, LL. 2-7; *Gr. y dig.*, 48). Schiller piensa que la voluntad del hombre es un concepto eminente, incluso si no se atiende a su uso moral. «Ya la mera voluntad eleva al hombre sobre la animalidad; la voluntad moral lo eleva hasta la divinidad». Sin embargo, el hombre debería haberse desprendido de la animalidad, subraya Schiller, antes de poder acercarse a la divinidad (Rec., 115, LL. 8-13; *Gr. y dig.*, 48). Schiller establece una diferencia entre dos aspectos de la voluntad, entre la voluntad como «fuerza natural» y la voluntad como «fuerza moral». Como fuerza natural, la voluntad es libre. «Pero no es libre como fuerza moral, es decir, debe optar por la [legislación] racional. No está atada a ninguna, pero está unida a la ley de la razón» (Rec., 115, LL. 17-27; *Gr. y dig.*, 48-49).

Parece como si Schiller hubiera aceptado, siguiendo a Kant, la legislación de la razón o el «espíritu autónomo» (Rec., 123, L. 8; *Gr. y dig.*, 55) como fuente de la conciencia humana de lo «moral» (Rec., 126, L. 29; *Gr. y dig.*, 58) y del «deber» (Rec., 116, L. 6, 118, L. 31; *Gr. y dig.*, 49, 51). Sin embargo, habla también en ocasiones de «sentido moral» (Rec., 104, L. 17; *Gr. y dig.*, 39), «sentimiento moral» (Rec., 99, L. 13; *Gr. y dig.*, 35) y «sensaciones morales» (Rec., 73, L. 3; *Gr. y dig.*, 12). Estos conceptos parecen haber sido tomados por Schiller de la filosofía moral sensualista inglesa que también constituyen el fundamento de la teoría de la motivación moral de Schiller.

En tanto que el «instinto natural» (Rec., 114, L. 18; *Gr. y dig.*, 48), en su ansia de satisfacción, se opone a las exigencias morales de la razón, «es deber inmovible para la voluntad posponer la exigencia de la naturaleza al dictado de la razón: pues las leyes naturales obligan sólo condicionalmente, pero las de la razón, incondicionada y absolutamente» (Rec., 116, LL. 5-9; *Gr. y dig.*, 49). En la moderación de las apetencias e inclinaciones por la voluntad conforme a la legislación moral de la razón, el hombre muestra dignidad, según Schiller: «La dominación de los instintos por la fuerza moral es libertad de espíritu, y dignidad se llama su expresión en lo fenoménico» (Rec., 119, LL. 23-25; *Gr. y dig.*, 52).

Respecto a la prioridad de las exigencias morales en forma de leyes de la razón frente a los impulsos e inclinaciones, las reflexiones de Schiller sobre la dignidad parecen aproximarse a las de Kant, acaso con la diferencia de que para Schiller el concepto «dignidad» describe en primer lugar el «fenómeno» de la

subordinación de lo sensible a lo moral. Esto es distinto para Kant, ya que, según él, no hay ninguna intuición de la autodeterminación de la voluntad a obrar moralmente bien en virtud de la razón pura. Tampoco Schiller considera posible una exposición de la «fuerza moral en el hombre» en sentido estricto, ya que lo suprasensible no puede nunca hacerse perceptible por los sentidos. «Pero indirectamente puede [la fuerza moral] ser presentada al entendimiento mediante signos sensibles, como precisamente ocurre con la dignidad de la forma humana» (Rec., 119, LL. 26-31; *Gr. y dig.*, 52). Aunque según la teoría de Kant es imposible establecer con seguridad si una acción ha sido realizada por un motivo moral, Kant ha dado ejemplos de acciones por deber (cf. AA IV, 407, LL. 1-16, 398-399; *Fund.*, 72, 60-62). Los ejemplos de Kant de acciones por deber hay que entenderlos como casos en los que lo más probable es que la acción haya tenido un motivo moral. Aunque pueda haber ciertas divergencias entre Schiller y Kant en la cuestión de la cognoscibilidad del motivo moral, éstas no afectan al punto esencial de la diferencia entre sus respectivas concepciones de la dignidad del hombre. La diferencia esencial está en el significado que tiene el concepto de dignidad para sus representaciones ideales de la naturaleza humana perfecta. Para Kant, la dignidad describe algo que tiene valor absoluto (cf. AA IV, 434, L. 31; 436, L. 7; *Fund.*, 112-114). En cambio, para Schiller el valor absoluto, interior del hombre no está precisamente en la dignidad. Schiller sostiene: «No me predispone favorablemente el hombre tan incapaz de confiar en la voz del instinto que está obligado, en cada caso, a ajustarla al diapason del principio moral; en cambio, se le tiene en alta estima si se fía con cierta seguridad de esa voz, sin peligro de ser mal dirigido por ella. Pues así se comprueba que ambos principios han llegado en él a esa armonía que es sello de la humanidad perfecta y que es lo que se entiende por un alma bella» (Rec., 110, LL. 27-37; *Gr. y dig.*, 44-45). Según Schiller, el deber tiene que convertirse en un objeto de la inclinación. Schiller no cree que corresponda a la más alta determinación del hombre seguir la legislación moral de la razón desatendiendo a los afectos, o sea, exclusivamente por esta legislación misma en tanto que se trata del obrar moralmente bueno. El «precepto» del hombre es también para Schiller la virtud, pero la virtud es entendida por Schiller en oposición a Kant como «una inclinación al deber» (cf. Rec., 106, LL. 27-32; *Gr. y dig.*, 41). Schiller piensa que «el hombre no sólo puede, sino que debe enlazar el placer con el deber; debe obedecer alegremente a su razón» (Rec., 106, L. 35; 107, L. 1; *Gr. y dig.*, 48). Para Kant, esto significaría tanto como «enturbiar la intención moral en su fuente» (AA V, 88, L. 37: 89, L. 1; *Crít. raz. prác.*, 113), ya que ningún motivo condicionado sensiblemente, del tipo que sea, puede satisfacer la exigencia de la ley moral según la concepción kantiana de la ética, por muy alejadas que puedan estar las correspondientes inclinaciones y la alegría por lo moralmente bueno del tosco placer de los sentidos, y además conducir a las consecuencias más favorables para la prosperidad de los hombres (cf. AA V, 88, L. 21; 89, L. 8; *Crít. raz. prác.*, 112-113). Schiller sostiene que existe una interrelación entre sensibilidad y razón, deber e inclinación, como algo que es natural y adecuado al hombre en el respecto moral. Allí donde un hombre ha alcanzado una armonía de su naturale-

za como ser sensible con su naturaleza como ser racional, se muestra la verdadera belleza de carácter. La personalidad del hombre aparece, por tanto, como una unidad sensible-espiritual, para lo que Schiller ha acuñado la expresión «alma bella». Y «gracia» es, según Schiller, la «expresión» del alma bella «en lo fenoménico» (Rec., 111, L. 33-34; *Gr. y dig.*, 45). Schiller ha explicado detalladamente el concepto de alma bella. «Un alma se llama bella cuando el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y no corre nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones. De ahí que en un alma bella no sean en rigor morales las distintas acciones, sino el carácter todo. Tampoco puede considerarse como mérito suyo una sola de esas acciones, porque la satisfacción del instinto nunca puede llamarse meritoria. El alma bella no tiene otro mérito que el hecho de ser. Con una facilidad tal que parecería que obrara sólo el instinto, cumple los más penosos deberes de la humanidad, y el más heroico sacrificio que obtiene del instinto natural se presenta a nuestros ojos como un efecto voluntario precisamente de ese instinto» (Rec., 111, LL. 1-16; *Gr. y dig.*, 45). El alma bella tampoco es consciente de la belleza de su obrar: «Ya no se le ocurre que se pueda obrar y sentir de otro modo» (Rec., 111, LL. 17-19; *Gr. y dig.*, 45). El concepto del alma bella tiene, según Schiller, la función de un ideal al que los hombres deben aproximarse todo lo posible. «Es verdad que al hombre le ha sido impuesto», dice Schiller, «establecer una íntima armonía entre sus dos naturalezas, ser siempre un todo armónico y obrar con su total y plena humanidad. Pero esta belleza de carácter, el fruto más maduro de su humanidad, es sólo una idea a la que él puede con incesante vigilancia procurar ajustarse, pero que a pesar de todos los esfuerzos nunca logra alcanzar por entero» (Rec., 113, LL. 22-29; *Gr. y dig.*, 47).

Ahora bien, hay casos en los que las acciones indicadas por la razón, «por motivos morales», no se pueden unificar armónicamente de ninguna manera con las exigencias de la naturaleza (Rec., 118, L. 26-27; *Gr. y dig.*, 51), de modo que pudieran ser situadas en el ámbito de la gracia. Schiller no ha dado ningún ejemplo de ello. Pero se puede pensar en una situación en la que alguien se vea empujado por el deber a proceder contra sus propios hijos, porque puedan actuar criminalmente poniendo en peligro a otros hombres. Allí donde, como en este caso, «el deber moral ordena una acción que hace padecer necesariamente a la sensibilidad» (Rec., 124, LL. 15-17; *Gr. y dig.*, 56), no se puede obrar con gracia, sino que se tiene que obrar con dignidad. «El alma bella debe [...] transformarse en alma sublime» (Rec., 119, L. 4-5; *Gr. y dig.*, 52). La persona en cuestión ya no obra, pues, de manera «moralmente bella», sino de manera «moralmente grande» (cf. Rec., 118, L. 34; 119, L. 3; *Gr. y dig.*, 51). Pero de la virtud no se exige «en rigor dignidad, sino gracia», pues «la dignidad surge por sí misma en la virtud, que ya por su contenido presupone el dominio del hombre sobre sus instintos» (Rec., 123, LL. 19-23; *Gr. y dig.*, 55-56). El sentimiento de respeto es inseparable de la dignidad (Rec., 128, L. 10-11; *Gr. y dig.*, 60). En cambio, la gracia despierta «un sentimiento de alegre aprobación (simpatía)» y provoca «amor» o «benevolencia», que son indisociables de la gracia y la belleza (Rec., 128, LL.

15-23; *Gr. y dig.*, 60). Al hombre lo conduce a «la gracia y la dignidad [...] un solo camino: la imitación de las intenciones que expresan» (Rec., 133, LL. 19-21; *Gr. y dig.*, 64).

Ni la sola gracia ni la sola dignidad pueden constituir el valor moral absoluto de un hombre. Para la perfecta naturaleza humana se requiere de ambas, y además sostenidas por la belleza y la fuerza; y ambas, tanto la gracia como la dignidad, se muestran en un carácter perfecto en la correspondiente situación vital (cf. Rec., 126, L. 37; 127, L. 6; *Gr. y dig.*, 58). Schiller es de la opinión de que la auténtica gracia y la verdadera dignidad se requieren recíprocamente en un carácter (cf. Rec., 131, LL. 17-19; *Gr. y dig.*, 62). Cuando se encuentran rasgos de dignidad en un carácter sin rasgos de gracia, o al revés, existe la posibilidad de que se trate de rasgos falsos o de que degeneren rápidamente. La exposición normativa de Schiller sobre la gracia y la dignidad se refiere a un ideal de perfecta humanidad, que puede cumplirse en la realidad a lo sumo de modo aproximado.

Schiller no ha dado ninguna fundamentación sistemática de su concepción sobre la gracia y la dignidad, a la manera en que se puede encontrar en Kant una fundamentación de su concepción de la dignidad del hombre, la cual está vinculada con los presupuestos de su ética. Schiller parte de nuestras representaciones intuitivas de los valores morales y estéticos e intenta interpretar estas representaciones. Supone simplemente que el hombre es, al mismo tiempo, un ser sensible y un ser racional, y las exigencias de ambas partes, si están unidas armónicamente del modo correcto, deben contribuir al valor moral del hombre. Todo parece indicar que la concepción de Schiller del deber y la inclinación, así como de la gracia y la dignidad, es radicalmente distinta en sus ideas centrales de la concepción kantiana del deber en relación a las inclinaciones, así como de la concepción kantiana de la dignidad del hombre y su significado para la ética.

Sin embargo, en el pasaje crítico (Rec., 107, L. 20; 110, L. 37; *Gr. y dig.*, 42-45) de su tratado *Sobre la gracia y la dignidad*, Schiller produce ante todo la impresión de que no pudiera haber absolutamente ninguna diferencia de parecer sobre lo esencial del asunto. «Sobre el fondo mismo del asunto, después de las pruebas aducidas por él [e. d. Kant], no puede haber ya discusión entre cabezas pensantes que quieran dejarse convencer» (Rec., 107, LL. 32-35; *Gr. y dig.*, 42). Y Schiller añade que él difícilmente sabría cómo alguien podría no preferir la renuncia a su completa humanidad antes que obtener de la razón un resultado distinto sobre esta cuestión (Rec., 107, L. 35; 108, L. 1; *Gr. y dig.*, 42). Así pues, Schiller dirige su crítica en primer lugar contra el modo kantiano de exposición de la doctrina del deber: critica la dureza con la que ha sido expuesta «la idea del deber» por Kant. La razón de la crítica de Schiller es el peligro de «falsa interpretación» al que está expuesta la exposición que hace Kant de su doctrina por parte de hombres de entendimiento débil. Pues estos hombres pueden estar fácilmente tentados, en base a la inadecuada exposición, «a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo» (Rec., 107, LL. 20-25; *Gr. y dig.*, 42). En opinión de Schiller, Kant mismo ha intentado prevenirse contra esta falsa interpretación, ya que ella debía «ser precisamente la

que más ofendiera a su espíritu libre y luminoso» (Rec., 107, LL. 25-28; *Gr. y dig.*, 42). No obstante, como Schiller señala, Kant mismo no está totalmente exento de culpa en esto, ya que, a diferencia de su investigación pura y objetiva de la verdad, parece «haberle guiado [...], en la exposición de la verdad descubierta, una máxima más subjetiva» (Rec., 108, LL. 1-7; *Gr. y dig.*, 42). Esta máxima consiste en «contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del hombre», aludiendo evidentemente a la razón y a la sensibilidad (Rec., 107, LL. 29-30; *Gr. y dig.*, 42). Según Schiller, Kant tenía razones para exagerar sus máximas en la exposición, razones que hay que buscar en lo insuficiente de la teoría y la praxis moral de su tiempo. Kant quería llevarlas en la dirección correcta. Por tanto, dirigió «la mayor fuerza de sus razones hacia donde más declarado era el peligro y más urgente la reforma, y se impuso como ley perseguir sin cuartel la sensibilidad, tanto allí donde con frente atrevida escarnea al sentimiento moral, como en la imponente envoltura de los fines moralmente loables en que sabe ocultarla especialmente cierto entusiasta espíritu de comunidad» (Rec., 108, LL. 18-35; *Gr. y dig.*, 42-43). «No tenía que adoctrinar la ignorancia, sino que amonestar el error. La cura exigía sacudimiento, no lisonja ni persuasión; y cuanto mayor fuera el contraste entre el principio de la verdad y las máximas dominantes, tanto más podía él esperar que movería a meditar al respecto» (Rec., 108, LL. 25-31; *Gr. y dig.*, 43). Así pues, según la interpretación de Schiller, Kant habría exagerado su propia concepción de la interacción armónica del deber y la inclinación en la motivación moral, coincidente en lo esencial con la de Schiller, por razones polémicas o didácticas y la habría expuesto así de manera parcial y, por tanto, falsa, de modo que se hizo inevitable una «falsa interpretación» de su verdadera doctrina. Sin embargo, a continuación (Rec., 109, L. 3; 110; *Gr. y dig.*, 43-45), Schiller realiza desde su propia posición una fuerte crítica a la concepción kantiana, y no precisamente a la doctrina de Kant malinterpretada por gente de entendimiento débil, sino que la crítica de Schiller se dirige de manera inequívoca contra el mismo Kant (cf. Rec., 109, LL. 3-4; LL. 21-30; *Gr. y dig.*, 43-44). El que ya no fuera posible para las cabezas pensantes ninguna disputa sobre el asunto tras las pruebas aportadas por Kant, como Schiller había afirmado anteriormente (Rec., 107, LL. 32-35; *Gr. y dig.*, 42), queda refutado de manera evidente por sus propias objeciones críticas contra la concepción kantiana (cf. Rec., 109, LL. 3-110; *Gr. y dig.*, 43-45), pues Schiller quería dar a entender con su observación, en la que excluía la disputa, que Kant no se ha comprendido a sí mismo correctamente y que, tras las pruebas aportadas por él mismo, debería haber sostenido en realidad la posición de Schiller. Más bien parece que Schiller ha generado la impresión de la coincidencia objetiva con Kant y ha desplazado inicialmente las diferencias al terreno de la exposición únicamente por razones retóricas.

En su confrontación con la crítica de Schiller en la segunda edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (cf. AA VI, 23, LL. 18-24, L. 33; *Relig.*, 202-203), Kant no se ocupa en absoluto del aspecto de la exposición subrayado por Schiller, pero sí se refiere a la coincidencia objetiva entre ellos señalada por Schiller y afirma que ya que están de acuerdo en los principios más importan-

tes, tampoco puede él establecer ningún desacuerdo entre ellos por la desaprobación de Schiller del «modo de representación de la obligación, como si comportase un temple de ánimo de cartujo» (cf. AA VI, 23, LL. 20-23; *Relig.*, 202). Kant subraya además que de lo que se trata es de hacerse entender el uno al otro. Pues Schiller tampoco había atribuido en absoluto a Kant la opinión de que la conciencia del deber vaya acompañada de un temple de ánimo de cartujo, sino que tan sólo había afirmado que la exposición de Kant de su propia ética podía malinterpretarse fácilmente por gente de entendimiento débil, hasta el punto de buscar la perfección moral por el camino de un ascetismo oscuro y monacal. La imprecisa comprensión por parte de Kant de la formulación de Schiller parece haberle inducido a declarar enfáticamente que la disposición de ánimo de la virtud, esto es, «la intención sólidamente fundada de cumplir exactamente el propio deber» (AA VI, 23, LL. 30-31; *Relig.*, 202) no consiste de ninguna manera en la aflicción, sino en la alegría. Pero la disposición de ánimo alegre y otros sentimientos positivos, entre ellos también los que están provocados por las «Gracias» (AA VI, 23, LL. 32-35; *Relig.*, 202), no pueden ser nada más que circunstancias concomitantes o consecuencias de la virtud: no deben mezclarse nunca «en el negocio de la determinación del deber» y querer «suministrar los motivos para ella» (AA VI, 23, LL. 40-41; *Relig.*, 202). Kant rechaza decididamente la concepción de Schiller de la motivación moral. Explica con toda claridad: «Confieso de buena gana que no puedo asociar una gracia al concepto del deber, precisamente por mor de la dignidad de este concepto. Pues él contiene una compulsión incondicionada, con la cual la gracia está en contradicción directa» (AA VI, 23, LL. 23-25; *Relig.*, 202). Kant añade que la «majestad» de la ley moral, entendiendo por ello la conciencia de poder obrar sólo por la ley, despierta «un sentimiento de lo elevado de nuestra propia determinación» (AA VI, 23, L. 29; *Relig.*, 202). Pero el sentimiento de lo sublime frente a nuestra propia determinación hay que entenderlo, en el sentido de Kant, como consecuencia de nuestra motivación de la acción y no como un motivo integrante o adicional para un obrar conveniente.

A la nota de Kant en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* ha reaccionado Schiller en una carta que escribió a Kant el 13 de junio de 1794. Schiller le pide a Kant en esta carta artículos para una nueva revista, *Die Horen*, que se publicó de 1795 a 1797 y que estaba editada por Schiller. En esta ocasión, Schiller se ocupa también de la nota de Kant y escribe al respecto: «No puedo dejar pasar esta ocasión sin agradecerle a usted, hombre digno del mayor respeto, la atención que le ha concedido a mi pequeño tratado y la indulgencia con que ha aclarado mis dudas. Sólo el afán de mi deseo por hacer atractivos los resultados de la doctrina moral fundada por usted a una parte del público que hasta ahora parece haber huido de ella, y el celoso deseo de reconciliar a una parte no indigna de la humanidad con el rigor de su sistema, podría haberme hecho aparecer por un momento como su oponente, para lo que, de hecho, tengo muy poca aptitud y aún menos disposición. He deducido de su nota, con infinita alegría, que usted no malinterpretó la intención con la que escribo y eso es suficiente para consolarme del malentendido al que de este modo me he expuesto ante otros» (Kants Briefwechsel II, AA 11, 593. Brief, 487).

Según la autointerpretación de Schiller en la carta, han sido las intenciones didácticas de su tratado (para hacer más atractiva al lector la estricta doctrina kantiana del deber), las que «por un momento» pudieron dar la impresión que estaba en contra de la concepción kantiana. Schiller descarta ahora expresamente que exista una oposición entre ambos, del mismo modo que ya Kant en su nota había declarado que él y Schiller estaban de acuerdo en los principios más importantes, inclusive en el modo de representación de la obligación (AA VI, 23, LL. 21-22; *Relig.*, 202). Así pues, si uno se pregunta dónde se podrían encontrar puntos en común en las heterogéneas concepciones de Kant y Schiller, entraría en consideración, en todo caso, el concepto de dignidad, en el que no obstante tampoco se puede constatar más que una coincidencia parcial. Schiller y Kant tenían, evidentemente, un enorme respeto el uno por el otro y eso parece haberles impedido captar la verdadera dimensión de la diferencia entre sus concepciones. Cada uno intentó entender al otro en el sentido de su propia posición y creyó así poder insistir en la coincidencia entre ellos en lo esencial del asunto.

(Traducción del alemán de César Ruiz Sanjuán)

Universidad Complutense
Facultad de Filosofía
E-28040 Madrid
monteneg@filol.ucm.es

Distelweg 7
D-37077 Göttingen
luspru@freenet.de

M. LUISA ESTEVE

JÜRGEN SPRUTE

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]