

“Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!”. El descubrimiento consciente del Otro en la Nueva Deducción del Derecho Natural o el otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte

Ana Carrasco-Conde

---



**Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/ref/380>

DOI: 10.4000/ref.380

ISSN: 2258-014X

**Editor**

EuroPhilosophie Editions

**Referencia electrónica**

Ana Carrasco-Conde, « “Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!”. El descubrimiento consciente del Otro en la Nueva Deducción del Derecho Natural o el otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 3 | 2011, Publicado el 01 febrero 2011, consultado el 08 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/380> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.380>

---

Este documento fue generado automáticamente el 8 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

---

# “Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!”. El descubrimiento consciente del Otro en la Nueva Deducción del Derecho Natural o el otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte

Ana Carrasco-Conde

---

En una larga nota al pie, en los párrafos finales del escrito *Vom Ich*, Schelling hace una mención en apariencia superflua a la república platónica que parece guardar sintonía con la filosofía jurídica y política antieudemonista de la *aetas* kantiana: en la república de Platón, dirá Schelling, coinciden derecho y deber como lo hacen –y sin resto– posibilidad y realidad efectiva<sup>1</sup>. Esta referencia se encuentra dentro de un marco más amplio en el que el filósofo, al analizar la categoría kantiana de la modalidad en relación con el Yo finito, relaciona la posibilidad con el derecho de un Yo cuya libertad no puede ser infinita sino condicionada –la acción del Yo ha de encontrarse con un límite que le haga volver sobre sí reflexivamente: el No-Yo– y cuyo hacerse es, como afirmara Fichte, una tarea (moral) de libertad racional del Yo cuyo ser se le presenta como deber ser. El Yo finito debe hacer efectivo aquello que tiene derecho a hacer como posibilidad (no está ya hecho, de ahí la tarea), del mismo modo que “lo que es efectivo es también posible, con lo cual, allí donde aparece el deber debe aparecer también el derecho a actuar”<sup>2</sup>. Este deber implica que está todo por hacer si quiere de verdad ser Yo: si no fuera así, es decir, si el Yo finito no actuara y decayera en su derecho de ser considerado un Yo, entonces el sistema mismo se hundiría: “El Yo finito –dirá Schelling– debe anhelar hacer de aquello que en él es posible, efectivo, y de aquello que es efectivo, posible”<sup>3</sup>. En el Yo absoluto, en cambio, la libertad es absolutamente

incondicionada, lo que implica que el Yo tiene el poder no sólo de ponerse a sí mismo, sino también de poner la realidad efectiva o, dicho de otro modo, su poder no es una posibilidad ideal, sino una posibilidad puesta en obra. En él no hay distinción entre lo posible, lo efectivo y lo necesario porque, constituido por una reflexividad completa en la que ser y saber coinciden, en él no hay "partes": idéntico consigo mismo, es una unidad (*unitas*) que no necesita buscar algo externo a sí mismo para realizarse<sup>4</sup>. Por eso no hay en él una ley moral, como tampoco puede haber un sistema del derecho: "en el Yo absoluto no tiene lugar deber alguno, porque lo que para el Yo finito es un precepto práctico, tiene que ser para aquél ley constitutiva, a través de la cual no se afirma posibilidad, ni realidad efectiva, ni necesidad algunas, sino ser absoluto, no imperativamente, sino categóricamente"<sup>5</sup>. Así llega Schelling a la mencionada analogía con la república descrita por Platón: del mismo modo que en el Yo absoluto las categorías de la modalidad no pueden ser aplicadas porque todo aquello que pone el Yo absoluto está determinado por la forma del ser puro<sup>6</sup>, en la república platónica no tiene sentido distinguir entre derechos y deberes porque éstos coinciden entre sí. No habría, de ese modo, coacción, puesto que, si el deber coincide con el derecho, "ningún individuo particular podría exigir tener un derecho que no se realizase mediante el cumplimiento universal de la obligación"<sup>7</sup>. Efectivamente, la coacción sólo aparece allí donde se priva a un individuo del derecho a la posibilidad práctica y, si en esta forma ideal de gobierno, la posibilidad es siempre efectiva y toda realidad efectiva es posible, no hay lugar ni resto que haya de ser legislado para asegurar el derecho de realización del individuo. Su deber es la efectividad de su derecho.

Todo cambia, sin embargo, en la esfera del Yo finito: no sólo porque en él, como ya se ha dicho, esté todo por hacer, de modo que posibilidad, efectividad y necesidad existen tanto en el uso teórico como en el práctico<sup>8</sup>, sino porque lo que encontramos es, según Schelling, un derecho que prescribe cuando se cumple con el deber correspondiente. Así, el fin supremo (e inalcanzable) de toda constitución estatal que esté fundada en los conceptos de deber y derecho sólo puede quedar constituido por la paulatina identificación de derechos y obligaciones de cada uno de los individuos particulares<sup>9</sup>, como sucedía en la república que se erige en el "ideal" a seguir. Este ideal es, pues, parte de la tarea.

Fichte seguramente estaría de acuerdo con gran parte de la exposición schellingiana<sup>10</sup>, aunque no lo estaría tanto con sus conclusiones, porque si bien es cierto que el Derecho surge allí donde la libertad del Yo choca con la de otro Yo, esto es, cuando el Yo en su autorrealización se encuentra con el hacer de otro *como él* (por la análoga necesidad estructural de la conciencia por la cual para que el Yo se haga consciente de su actividad ha de sentir y superar paulatinamente una resistencia), el Derecho no aparece como consecuencia del incumplimiento de las expectativas utópicas de la autoconciencia, sino que, antes bien, surge desde la propia autoconciencia cuando ésta se dirige hacia el descubrimiento de los límites de la coherencia lógica con que la razón se encarna en el individuo. Fichte, sin embargo, no pareció darse cuenta de este elemento inicial de distanciamiento que desembocará en un futuro en un desarrollo tan diferente en ambas filosofías, de ahí las palabras de reconocimiento que dedica al joven filósofo en su *Ética* (1798):

"Acertadamente lo expresa el señor Schelling: donde mi fuerza *moral* encuentra resistencia, eso no puede ser *naturaleza*. Estremecido, me quedo quieto. ¡Aquí hay *humanidad!* –se exclama frente a mí; no *me está permitido* ir más adelante"<sup>11</sup>.

Fichte se refiere de forma prácticamente textual no al escrito *Vom Ich* sino a los párrafos 13 y 15 de la *Nueva deducción de Derecho Natural* (1796-1797), en los que Schelling entiende, muy en la línea de la *Doctrina de la Ciencia*, que uno de los modos de la resistencia o No-Yo con las que ha de habérselas el Yo es el Otro que se manifiesta como otro Yo o, mejor dicho, como una comunidad de Yoes. El texto de Schelling dice así:

“§ 13. Donde mi fuerza *moral* encuentra resistencia, ya no puede haber *naturaleza*. Estremecido, me quedo quieto. ¡Aquí está la *humanidad!*, pregonan a gritos frente a mí. No *me está permitido* ir más adelante [...] § 15. En cuanto siento limitada mi libertad, reconozco que no estoy solo en un reino de seres morales a quienes corresponde, a todos ellos, esta misma libertad sin límites”<sup>12</sup>.

En nota al pie al último párrafo citado añade Schelling algo más: no *me* encuentro con el Otro sin más, como si fuera un cosa, un muro, un objeto con el que choca su actuar, sino con otra actividad que, *activamente*, *me* ofrece una resistencia, esto es, con otra voluntad que nada tiene que ver con una naturaleza “*a lo Fichte*” (esto es, como mero “*ser*”):

“Sólo cuando me dirijo a la *voluntad* de otro y éste rechaza mis exigencias con un categórico «¡no quiero!» o pone en venta su libertad sólo al precio de la mía, reconozco que tras ese rostro posee su morada la humanidad y en ese pecho vive la libertad”<sup>13</sup>.

La clave para entender esta grieta a la que hemos hecho mención, o el “otro elemento de distanciamiento” al que aludimos en nuestro título, se vertebrará precisamente en torno a este concepto de *humanidad*, porque para Fichte este límite “moral” implica en primer lugar que, positivamente, “el hombre (así como todo ser finito en general) sólo entre hombres se hace un hombre”<sup>14</sup>, es decir, que el individuo, en su calidad de elemento del mundo de los espíritus, en cuanto parte de una comunidad de seres racionales libres, debe realizar su *propia* libertad en el mundo como exigencia moral junto con los otros (porque los otros Yoes son parte del propio proceso de realización del individuo); y, en segundo lugar, que, dado que nos realizamos junto con los otros, se necesita de un orden jurídico que haga posible y garantice el derecho a esta realización exterior de la libertad de cada uno de los hombres. De ahí, por cierto, que la *Doctrina de la Ciencia* desemboque necesariamente en una *Ética* y en una *Filosofía del Derecho*. Como el propio Fichte aclarará a Jacobi en carta del 30 de agosto de 1795:

“Mi Yo absoluto no es, evidentemente, el *individuum* [...]. Pero el individuo ha de ser deducido del Yo absoluto. Para eso la *Doctrina de la Ciencia* ha de ocuparse sin tardanza del *Derecho Natural* [...] Las condiciones de la individualidad se llaman derechos”<sup>15</sup>.

El Yo absoluto es por ello condición de posibilidad del yo y del tú, del nosotros. Mientras que para Schelling, aun compartiendo con Fichte estos dos elementos claves que vertebran su filosofía, a saber, que todo se da por la actividad del Yo absoluto y que la libertad del Yo se realiza con los Otros<sup>16</sup>, y aun reconociendo la voluntad propia del Otro que no soy Yo, ve en esta humana resistencia no las bondades de la realización de un mundo moral, sino la amenaza de la coacción por la cual el individuo tiende a realizar su *propio* fin en un mundo que considera suyo. En último término, dirá Schelling, el Yo se realiza no junto con los otros Yoes, sino contra ellos. Es aquí donde la alusión a la república platónica muestra que ni era superflua ni accesoría, puesto que si sólo en ella el peligro de la coacción queda neutralizado, entonces toda forma política “real” caerá inevitablemente en cualquiera de las múltiples y variadas formas de la coacción. Así lo hará ver quince años más tarde en las *Lecciones privadas de Stuttgart*

(1810) cuando afirme que el ideal de un Estado fundado en la razón es irrealizable, como lo era... la república platónica: "Platón no dice: realizad este Estado que describo. Lo que dice es: si *hubiera* un Estado absolutamente perfecto, debería fundamentarse sobre la libertad y la inocencia. Que cada uno vea por sí mismo si esto es posible"<sup>17</sup>. E incluso muchos años más tarde, allá por 1853, continuará negando "que pueda darse en este mundo un ideal de Constitución"<sup>18</sup>.

Que Schelling haya desarrollado un pensamiento político, opuesto en muchos aspectos al fichteano, que alcanza su sentido no como unidad independiente sino como implícito elemento estructural del sistema, ha dado lugar a no pocos estudios –aunque escasos comparados con el número de estudios sobre otros temas de los que se ha ocupado la *Schellingsforschung*<sup>19</sup>– acerca de la pertinencia de aplicar el epíteto "político" a su filosofía, ajena e indiferente, como parece, a las preocupaciones éticas, políticas y jurídicas de su tiempo<sup>20</sup>. En todo caso, ajenos en este punto a la polémica<sup>21</sup>, lo cierto es que fue Fichte quien se planteó por vez primera el reconocimiento de la realidad del Otro, del "tú", como *homo noumenon*, así como la necesidad de una pluralidad de yoés para la constitución de la autoconciencia, hasta el punto de que la *Doctrina de la Ciencia* implicaba, en su desarrollo interno, ocuparse –y aun preocuparse– por un sistema de la Ética y otro del Derecho que no serían sino desarrollos y especificaciones de los planteamientos de su obra central<sup>22</sup>. Schelling por el contrario, aun entendiendo también por nuestra parte el escrito *Vom Ich* como propedéutica de la *Doctrina de la Ciencia* (lo que implicaría, tarde o temprano, desarrollar una ética que completara estos planteamientos como consecuencia lógica), nunca escribió una ética, ni tan siquiera aquella *a la Spinoza* en la que decía ocuparse allá por 1795 y que estaría lista, según afirmaba en su correspondencia con Hegel, "si me animo y me da tiempo, para la próxima feria o a más tardar el próximo verano"<sup>23</sup>. Sin embargo el texto que sí estuvo listo y que apareció poco más de un año después fue su *Nueva Deducción del Derecho Natural*<sup>24</sup>, que, aunque desde luego no es aquella prometida ética, sí fue compuesto siguiendo los modos y el estilo de Spinoza hasta obtener "una especie de *Derecho demostrado según el orden geométrico*"<sup>25</sup> de funestas e inquietantes consecuencias para la ciencia jurídica y que apunta ya a enjudiosos –aunque germinales– elementos de distanciamiento con respecto a Fichte: ¿por qué escribió una deducción del Derecho Natural y no una Ética? Dejando al margen los motivos externos que pudieron llevar a Schelling a acometer esta empresa<sup>26</sup>, lo interesante del texto no estriba en su carácter aislado dentro de su obra –como si se tratara de un *hápx* de gran relevancia–, sino en las conclusiones de su deducción, que no hacen sino desarrollar precisamente aquella alusión a la república de Platón que se encuentra en el *Vom Ich* y que tendrán su lugar y su sentido dentro de su filosofía posterior. Es decir, que si Schelling no escribió una ética, ni "a la Spinoza" ni ninguna otra, y en su lugar presentó una *Nueva Deducción del Derecho Natural* no debe entenderse como una falta de interés por estas cuestiones, sino que, antes bien, precisamente el análisis del núcleo mismo que las origina le conduce a otro camino bien diferente del de Fichte. El otro punto de distanciamiento.

De este modo la especificidad de los planteamientos de Schelling a la hora de exponer los aforismos de su deducción del Derecho Natural permite entrever que, si bien el desencuentro entre Fichte y Schelling se hizo evidente en torno a 1800 cuando Schelling hizo llegar a Fichte aquella copia del *Sistema del idealismo transcendental*<sup>27</sup>, el problema no estriba solo en el hecho de que Schelling extendiera a la Naturaleza las características del Yo, sino en la naturaleza misma del Yo, en aquello que lo constituye y caracteriza y que hace que, en la convivencia entre los hombres, Schelling no pueda

sino entonar junto con Kant el sexto principio de *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1789):

“el hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor. Porque no cabe duda de que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque, como criatura racional, desea enseguida una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egocéntrica inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. Necesita de un señor, que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”<sup>28</sup>.

El imperativo moral tal y como es interpretado por Fichte no es para Schelling sino una forma de camuflar el egoísmo ínsito del individuo, que tiende a primar su voluntad propia sobre la voluntad general<sup>29</sup>. Y allí donde Fichte ve la salvaguarda del contrato y del reconocimiento entre iguales, Schelling ve la amenaza de la coacción y la desigualdad<sup>30</sup>.

## La resistencia como Otro: el Reconocimiento

Por lo dicho, parecería que Fichte no vio, como sí hiciera Schelling, los peligros del contrato. Sí lo hizo sin embargo, como puede apreciarse en los llamados *Escritos de la revolución*<sup>31</sup>, en los que el contrato *se ve devaluado* como instancia vertebradora de la sociedad civil si es considerado *inmutable*: la materia del contrato –afirmará Fichte en 1793–es susceptible de cambio en el caso de que haya nuevas variables en la situación en la que éste ha surgido o su contenido concreto queda agotado<sup>32</sup> e, incluso, es revocable<sup>33</sup>. Frente a la coerción de un Estado paternalista, clásica del derecho natural moderno, Fichte identifica en estos textos contrato y revolución, aun a riesgo de caer en una infinita serie de contratos. No hay, pues, pacto y sumisión, sino contrato y revolución:

“Declarad la guerra más implacable... a la fuente envenenada de nuestra miseria: al principio según el cual la misión del príncipe es velar por nuestra *felicidad* [...] El principio dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe y es él quien tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados. Hace con nosotros lo que quiere, y si le preguntamos, nos asegura bajo su palabra que eso es necesario para nuestra felicidad. Pone la soga en torno al cuello de la humanidad y grita: «Calma, calma, es todo por vuestro bien»”<sup>34</sup>.

Las críticas no tardarán en surgir, sobre todo porque esta concepción del contrato, infinitamente revocable por cualquiera de las partes, escamoteaba el carácter democrático de éste como expresión de la voluntad general. Aún es más, lejos de dar legitimidad al Estado, lo desestabilizaba al dejarlo a merced del mero arbitrio y del capricho de individualidades<sup>35</sup>.

Las posiciones de Fichte cambiarán en sus desarrollos posteriores<sup>36</sup> hasta introducir en el *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-1797) un elemento decisivo: para garantizar los derechos naturales del individuo como ser moral es necesario construir una comunidad legal a imagen de la estructura comunitaria de la moral, que proporcione una realidad efectiva al reino de los seres morales (puesto que, como señaló Verweyen, todo hombre puede, potencialmente, herir la libertad del otro)<sup>37</sup> y que proporcione estabilidad al contrato. Y así, en momentos excepcionales de la historia o de inestabilidad política, ante la dificultad de interpretar los contratos, esta comunidad se constituye en soberano y “sostiene la vida

de los contratos, limitando la premisa individualista”<sup>38</sup>. Esta representación de la comunidad moral, llevada al plano del Estado, es el eforato, que cohesiona extracontractualmente una comunidad e interviene políticamente en ella.

Fichte consigue así redimir el contrato a través de la tutela de los éforos<sup>39</sup> y lo hace siguiendo la deducción de la *Doctrina de la Ciencia*: no en vano el *Fundamento del Derecho Natural* guarda una relación sistemática con la *nova methodo* (1798-1799)<sup>40</sup> y con la *Sittenlehre* (1798)<sup>41</sup>. Según la deducción de la *Doctrina de la Ciencia*, el individuo en su más pleno sentido solo puede emerger en comunidad, de modo que la intersubjetividad es *conditio sine qua non* de la individualidad, y no viceversa. De ahí la afirmación de Fichte que rescatábamos al principio de estas páginas: “El hombre sólo entre hombres se hace un hombre”, porque es necesario el reconocimiento del otro para que yo mismo me reconozca como ser moral y esto sólo puede ocurrir cuando, entre otros hombres como yo (en comunidad), el otro me exhorta a actuar libremente como ser racional:

“El acto determinado aquí es exhortación a realizar una acción libre. Ésta proviene, y es juzgada así, de otro ser racional semejante a mí. La autoconciencia se inicia, por lo tanto, a partir de que me extraiga a mí mismo de un conjunto de seres racionales en general. – Este concepto de la mismidad [*Selbstheit*] en cuanto persona no es posible, por lo tanto, sin el concepto de una razón fuera de nosotros. El concepto de mismidad es, por ende, CONSTRUÍDO asimismo por medio de extracción de una esfera más alta y amplia: el concepto de una masa de seres racionales.”<sup>42</sup>

Así pues, a través de la exhortación (*Aufforderung*) Fichte establece una conexión entre la individualidad y los otros: siempre debe haber una interacción o una acción recíproca para alcanzar la completa realización del Yo. Siguiendo esta misma idea, en el *Fundamento del Derecho Natural* sostiene que “ninguno puede reconocer a otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no actúan así los dos recíprocamente”<sup>43</sup>. El reconocimiento (*Anerkennung*) del Otro implica por tanto que, al proyectar en el otro una conciencia de libertad, limito voluntariamente la esfera de mi libertad para que el Otro también pueda tener la suya y llegar a realizarse, de forma que, como ha afirmado José Luis Villacañas en su estudio introductorio a la *Grundlage des Naturrechts*, “hay así dos círculos de libertad que se potencian y se condicionan recíprocamente”<sup>44</sup>. La libertad del Otro y su interacción con el Yo son condiciones necesarias de la yoidad y precisamente por eso no es lícito hacer de la libertad del otro medio para la consecución de fines particulares. El único y verdadero fin moral se da en comunidad<sup>45</sup>. Desde esta perspectiva, además, el individuo ya no puede deshacer el contrato a placer, puesto que, si el contrato de transferencia lo realiza el pueblo, sólo el pueblo puede romperlo. El ser comunitario del hombre se erige en la clave deductiva del Derecho, el cual no hace sino mostrar la necesidad de superar el individualismo como premisa y adoptar como núcleo central la presencia de la comunidad moral. Dicho con Heidegger: el ser del Yo es siempre ser-*con*-los-Otros.

Es con este sentido con el que Fichte recuerda en su *Sittenlehre* el parágrafo 13 de la *Nueva Deducción del Derecho Natural*, al hacer notar que la resistencia o aquello que no soy Yo pero que limita mi actividad (No-Yo) no tiene por qué ser entendido como naturaleza, como mero ser que ha de ser transformado por su acción –del ser al deber-ser– sino también como otro Yo que, como Yo, tiene libertad: ésa es la humanidad que ha de ser respetada, de ahí lo afirmado por Schelling en los parágrafos 14 y 15:

“§ 14 En su falta de límites mi libertad puede ser pensada sólo como una potencia que anula toda causalidad contraria. Por consiguiente, donde cesa de ser ilimitada, debe erigirse frente a ella otra causalidad incondicionada. § 15 En cuanto siento limitada mi libertad, reconozco que no estoy solo en el mundo moral, y diversas

experiencias de libertad limitada me enseñan que estoy en un reino de seres morales a quienes corresponde, a todos ellos, esta misma libertad sin límites".<sup>46</sup>

Este *reconocimiento* por parte de Fichte de la letra schellingiana tiene que ver con el modo por el que en la *Doctrina de la Ciencia* el otro es, como decíamos, parte de la deducción, precisamente porque éste surge, en un primer momento, como resistencia<sup>47</sup> y en el trascurso de la deducción se llega a apreciar que no es que el otro sea la resistencia, sino que, en el camino que lleva al Yo a ser consciente de sí, la resistencia se muestra en una de sus caras como otro ser racional libre. Él es esa otra causalidad contraria a la mía que limita idealmente mi ilimitada libertad en el plano empírico y, gracias al cual, me descubro como parte de una comunidad moral<sup>48</sup>. De ahí que esa otra causalidad "§ 16 [...] Tiende a lo incondicionado, pero no lo presupone, sino que se esfuerza sólo por realizarlo mediante una acción infinita" y que "§ 17 Su fin último no es objetivo, por consiguiente, no es empírico. Pero como se esfuerza por alcanzarlo sólo en una serie temporal infinita, su esfuerzo es empírico"<sup>49</sup>.

Schelling está siguiendo de nuevo aquí la deducción fichteana, sirviéndose de la explicación que éste hace de la causalidad del querer en el mundo sensible<sup>50</sup>: por un lado, el Yo es libre y tiende hacia lo incondicionado (la libertad tendría que ver, dicho con Kant, con un "comenzar absolutamente una serie"<sup>51</sup>, es decir, *debo* partir del Yo puro en mi pensar y concebirlo como absolutamente activo desde sí y no determinado por nada, idealmente en el ámbito de lo teórico, ideal y efectivamente en el práctico), de forma que mantiene su independencia frente a lo empírico; pero, por otro lado, dado que la actividad del Yo no es inicialmente un actuar, sino un impulso a hacerlo, el querer que origina la actividad del yo implica siempre la realización de un esfuerzo para conseguir aquello que se quiere, es decir, que algo "choca" contra la esfera inteligible del querer y supone una limitación de la libertad. La consecución del fin que el Yo se propone ha de vérselas con lo otro que no es él, de forma que la actividad del Yo se encuentra por un lado sujeta a una sucesión de acciones para alcanzar ese fin –y esa sucesión implica tiempo y espacio, esto es, empiria (que es deducida trascendentalmente)<sup>52</sup> – y, por otro, dado que el yo actúa en el mundo sensible, él mismo ha de tener un cuerpo que realice un esfuerzo físico para poder hacerlo. Por eso según Fichte, el Yo no es algo meramente sensible, pero debe poder actuar en el mundo, puesto que no se le puede atribuir libertad sin encontrarlo queriendo y no puedo encontrarlo queriendo si no le atribuyo una causalidad propia sensible por la cual pueda cambiar el mundo. El Yo se reconoce así como *fuerza* física que ha de necesitar un cuerpo para actuar en el mundo empírico y, por ello, en cierto sentido, se reconoce como objeto; aunque no se trata de un mero objeto o de un cuerpo sin más, sino de una instancia inteligible que se manifiesta en lo sensible y lo hace, además, como una potencia de cambio y alteración<sup>53</sup>. El Yo empírico es el soporte empírico del querer y el cuerpo es, de este modo, instrumento para que el Yo *pueda* cumplir con su fin moral mediante el actuar libre en el mundo sensible y en acción recíproca con sus semejantes<sup>54</sup>. De ahí lo afirmado por Schelling en el § 17.

Por todo ello, para Fichte el ser comunitario del hombre es la clave de la deducción del Derecho que muestra en primer lugar la necesidad de superar el individualismo como premisa (dada esa mismidad que necesita de lo otro de sí); en segundo lugar, hace situar como núcleo del Derecho la presencia de la comunidad moral, que no hace sino velar por un destino moral común que es alcanzado de diferentes maneras por los individuos que la integran; y, en tercer lugar, implica que el Derecho está realizado con la aplicación de la moral en individuos racionales sensibles efectivamente activos. Por eso

para Fichte el Derecho no tiene como función mediar entre individuos que se agreden entre sí y cuya convivencia resulta casi imposible, como si planeara siempre la amenaza de un permanente estado de guerra, ni el control sobre esas individualidades, sino proporcionar el marco legal adecuado para que, en comunidad, todos y cada uno de los individuos puedan ser libres y realizarse moralmente en el mundo sensible o, dicho de otro modo, el Derecho constituye el fundamento de posibilidad –recuérdese lo dicho por Schelling en el *Vom Ich* acerca de la relación derecho-posibilidad– de toda acción moral efectiva sensible<sup>55</sup>, asumiendo siempre el carácter trascendental del que ha sido deducido por su conexión con la *Doctrina de la Ciencia*<sup>56</sup>, no porque no haya peligro en el ejercicio de las libertades (lo hay, porque cada individuo quiere realizarse de formas diferentes), sino para asegurar la libertad de los miembros de la comunidad moral en torno a un consenso<sup>57</sup>.

Es importante resaltar que para Fichte existe conflicto entre las individualidades (si no, el Derecho no tendría razón de ser), pero si llega a esa conclusión no es basándose en la experiencia de este conflicto, aunque la tenga, sino trascendentalmente a través de la deducción, no porque el hombre sea, muy hobbesianamente, egoísta por naturaleza, sino porque sus formas de llegar a su destino moral son múltiples e incluso divergentes y dependen únicamente de su libertad: “El hombre como tal, como conciencia, no tiene inclinaciones, afectos o pasiones por naturaleza. Depende únicamente de su libertad, ¡Una proposición importante!”<sup>58</sup>, es decir, que el conflicto viene dado por la libertad, no por ninguna pulsión egoísta por parte del hombre<sup>59</sup>. Es cierto que el Derecho no puede entenderse si no se aceptan descripciones hobbesianas: Fichte de hecho tendrá en cuenta los desequilibrios provocados por las inclinaciones (*Triebe*) de independencia y de supremacía sobre lo externo (*Unabhängigkeit und Oberherrschaft über Alles ausser uns*) que pueden desembocar en abusos de poder, gusto por la opresión, cólera, odio<sup>60</sup>, pero lo hace no como premisa fundadora del Derecho ni como dimensión originaria de la naturaleza humana, sino como *potencialidad* cuya posibilidad se funda, *no en la experiencia*, sino en premisas teóricas, es decir, constituye una posibilidad interna al hombre cuando éste se comprende como libertad material y formal no necesariamente coincidentes<sup>61</sup>. El Derecho trataría de solventar este desequilibrio, pero no a través de un poder soberano que nominalmente impusiera una ley que coaccionara las voluntades individuales, sino través de un éforo que vele por la voluntad de todos: no se trata, por tanto, de superar un déficit de la autoconciencia ni de compensar una premisa individualista-egoísta, sino de proteger los derechos originarios de cada individuo en la formación de una comunidad ético-política que ofrezca una realidad efectiva al reino de los seres racionales. Por eso, como ya se ha señalado, en el *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-1797) el contrato es entendido muy democráticamente como consenso y por eso el Estado tiene como meta final la realización de la comunidad moral en la tierra y “por eso, justo por eso, no puede sostenerse sobre meros individuos, sino sobre individuos que forman comunidad”<sup>62</sup>. El elemento decisivo de la deducción fichteana del Derecho se inicia con la libertad y acaba, de nuevo, con la ella. Por eso el Derecho tiene como tarea la siguiente:

“Las personas, como tales, deben ser absolutamente libres y depender exclusivamente de su voluntad. Las personas, en tanto que lo sean, deben estar en influencia recíproca y entonces no deben depender exclusivamente de sí mismas. Contestar a la pregunta de cómo ambas proposiciones pueden coexistir es la tarea de la Ciencia del Derecho”<sup>63</sup>.

Y el contrato se fundamenta por su lado en el libre entendimiento mutuo de los individuos sobre la base de que éste puede formularse sin perjuicio para la libertad que constituye el carácter propio de todo ser racional.

De lo dicho sobre el fundamento del Derecho en Fichte se aprecian tres elementos de gran importancia en el viraje –y el consiguiente cambio de rumbo– que tomará el planteamiento schellingiano: el primero es que la realización del Yo lleva siempre consigo la acción recíproca con los otros como elemento necesariamente estructural de la autoconciencia, de ahí la afirmación de Fichte, recogida anteriormente, según la cual “la mismidad [*Selbstheit*] en cuanto persona no es posible [...] sin el concepto de una razón fuera de nosotros. El concepto de mismidad es, por ende, CONSTRUIDO asimismo por medio de extracción de una esfera más alta y amplia: el concepto de una suma de seres racionales”<sup>64</sup>; en segundo lugar, que el actuar con los otros sólo puede darse en la esfera del mundo sensible y que este actuar *entre y junto con los otros* se entiende, además, como fuerza física, puesto que sólo tiene sentido en el mundo de la realización efectiva (recuérdese lo dicho por Schelling en el *Vom Ich*); y, en último lugar –y en relación con el punto anterior– que, aunque el Derecho sólo se da en la esfera de lo efectivo, la posibilidad del conflicto entre las voluntades individuales surge no de la experiencia, sino de una deducción que es *siempre* trascendental. Estos tres elementos nos ayudarán a entender por qué Schelling desarrollará un concepto de contrato y de Estado tan diferente del defendido por Fichte, porque ni el primero tiene que ver efectivamente con un consenso ni el segundo vela en la práctica por los derechos de los individuos en el seno de la comunidad, sino que acaba suprimiéndolos a través del mismo estado de Derecho que debería garantizarlos.

## El Otro como Resistencia: el Sometimiento

Si esto es así, si tanto difieren las conclusiones acerca del Derecho de ambos filósofos, ¿a qué se deben las palabras de reconocimiento que Fichte dedica a Schelling en su *Sittenlehre*? A que, como ha afirmado Faustino Oncina, “en la *Nueva Deducción del Derecho Natural* Schelling se enfrenta al reconocimiento del otro con letra fichteana y espíritu antifichteano”<sup>65</sup> y así, aunque haga del reconocimiento del Otro la cumbre de la transición de la moral a la ética, como se aprecia en los aforismos 13, 14 y 15 de la *Nueva Deducción* a los que Fichte alude muy favorablemente y que dan título a nuestro texto, Schelling fundamenta el Derecho sobre una criteriología de la alteridad y del Yo radicalmente diferente –sino opuesta– de la de Fichte, puesto que, frente a éste, Schelling sostiene un concepto de Derecho que, como adelantábamos al comienzo de estas líneas, surge de una esfera de praxis inevitablemente levantada sobre el incumplimiento de las expectativas utópicas de la autoconciencia: no es que la resistencia aparezca como Otro en un momento de la deducción trascendental y que éste se muestre como necesario para la conformación del Yo, sino que el Otro es la resistencia efectiva con la que el Yo ha de enfrentarse para realizar su fin.

Es el Otro el problema o, mejor dicho, el yo individual, que es también un Yo que quiere realizarse aún a costa de lo otro de sí. Estar-*contra*-los-otros. Ciertamente Schelling parece seguir a Fichte en los primeros pasos de su *Nueva deducción*: parte de la libertad –no podía ser de otro modo si, como afirmó en el *Vom Ich*, “el  $\Lambda$  y el  $\Omega$  de toda filosofía es la libertad”<sup>66</sup> – para hacer ver que la actividad del Yo como sujeto libre ha de tender al

infinito en una acción infinita. Mediante esta acción el Yo ha de esforzarse para devenir sí mismo y realizarse:

"§ 4 Si eres un ser en sí, ninguna potencia contraria puede cambiar tu estado, ni limitar tu libertad. Luego esfuérzate por devenir un ser en sí, por *ser absolutamente libre*, esfuérzate por someter a tu autonomía toda potencia heterónoma; esfuérzate, mediante la libertad, por desplegar tu propia libertad hasta lograr una potencia absoluta e ilimitable"<sup>67</sup>.

También como en Fichte, la actividad del Yo encuentra una resistencia, la de lo otro de sí, la del mundo, que hace ver que toda actividad implica un esfuerzo (§§ 5-6) y que sitúa los efectos de la causalidad de la libertad en el mundo a través de una causalidad física (§ 8). El mundo es así el lugar que ha de ser dominado y troquelado por el Yo para su autorrealización:

"§ 7 Domino sobre el mundo de los objetos; en *él* no se revela ninguna otra causalidad salvo la *mía*. Me proclamo señor de la naturaleza y exijo que esté determinada enteramente por la ley de mi voluntad. Mi libertad relega todo objeto a los límites del fenómeno, y precisamente por eso le prescribe leyes que no puede transgredir. Sólo al Yo (*Selbst*) inmutable le corresponde autonomía; todo lo que no es este Yo –todo lo que puede devenir *objeto*– es heterónomo, es fenómeno para mí. El mundo entero es mi propiedad moral"<sup>68</sup>.

Este dominio, a su vez, sólo puede darse mediante un esfuerzo físico, lo que implica la materialidad de un cuerpo que haga efectiva una libertad que nada tiene que ver con el mundo de los objetos. Por eso:

"§ 11 Donde *no* basta mi potencia física, sólo hay resistencia física; no puede haber para mí ninguna resistencia *moral* en la naturaleza. Lo que es físicamente imposible, sin embargo, es moralmente efectivo [*wirklich*], y, aunque lo que es moralmente efectivo pueda ser físicamente imposible, en el mundo moral mi acción es consumada [*vollbracht*]"<sup>69</sup>.

Como en Fichte, la resistencia se mostrará también como lo otro y como el Otro, un Otro que, como el Yo, tiene una libertad incondicionada y ha de realizar también un esfuerzo para vencer la resistencia que se le ofrece para cumplir así su destino moral como individuo. Y dado que toda causalidad por libertad se manifiesta en el mundo empírico a través de un cuerpo con una potencia física, la voluntad del Yo y de los Otros entrará en conflicto a través de fuerza física:

"§ 19 Si todos los seres morales hubiesen alcanzado el fin supremo, su causalidad sería única e idéntica, no habría ningún conflicto, sino una concordancia absoluta. § 20 Pero puesto que todos se esfuerzan por alcanzarlo sólo *en el tiempo*, su causalidad es tan diversa (no idéntica) como los objetos del mundo empírico. § 21 Luego la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva en el esfuerzo *empírico* y comienzo a *oponer mi libertad a la libertad de todos los demás*."<sup>70</sup>

Ese encuentro con el Otro, su reconocimiento como igual y la autolimitación del Yo en su acción marcan muy fichteamente en la *Nueva Deducción* el sentido de la ética y así, mientras que:

"la moral en general establece un mandato [*Gebot*] que se dirige sólo al individuo y no exige más que la mismidad [*Selbtheit*] absoluta del individuo; la ética establece un mandato que presupone un reino de seres morales y asegura la mismidad de *todos* los individuos mediante la exigencia que dirige al individuo"<sup>71</sup>.

Es aquí donde surge el Derecho, en esta colisión de las diferentes voluntades de los individuos en el mundo empírico, y donde la voluntad general ha de proporcionar un marco legal para que las voluntades individuales no entren en conflicto; y es aquí donde Schelling procede, frente a Fichte, a dismantlar toda teoría contractualista.

El contrato no tiene sentido, y no lo tiene porque éste siempre esconde no el mutuo entendimiento, sino la promesa de un pacto de no agresión, no un camino conjunto,

sino la parcelación empírica del mundo para la realización individual de la libertad de cada Yo. El presupuesto del que parte Schelling nada tiene ver –pese al desarrollo argumental de los primeros aforismos– con aquel sobre el que se levanta la propuesta fichteana, porque frente al filantropismo filosófico y moral de Fichte, se encuentra un pesimismo antropológico o una “antropología crítica”, como la ha denominado Sandkühler<sup>72</sup>, según la cual Schelling toma como punto de partida los defectos morales del hombre. De ahí que en la *Nueva deducción del Derecho natural* Schelling haga, por un lado, surgir el Derecho del conflicto (irresoluble) entre las voluntades individuales y, por el otro, lo hunda víctima de las tendencias ínsitas de estas mismas voluntades. Llegados a este punto habría que decir que el propio Fichte fue consciente de estos problemas, pero en su caso llega a ellos a través de su posibilidad: es posible –dirá Fichte– que todo hombre al menos *potencialmente* invada y coarte la libertad de otro, pero no se encuentra, dado el método trascendental, ninguna lógica de los sucesos o de la experiencia *a posteriori*. Schelling, en cambio, parte de la efectividad y de la experiencia: sabe que el hombre hiere y coarta *de facto* a otros hombres, sabe que son los impulsos egoístas los que priman sobre los altruistas, sabe que no hay sociedad justa y sabe, como desarrollará más tarde, que la libertad del hombre es también una libertad para el mal<sup>73</sup>. Es decir, que si Fichte deduce trascendentalmente el Derecho desde los principios de la *Doctrina de la Ciencia* y hace ver cómo los otros son necesarios para la autorrealización del Yo dentro siempre de una comunidad moral que propicie que todos los individuos tengan el derecho y el deber de esta autorrealización, Schelling, en cambio, parte de la experiencia o, dicho de otro modo, parte de la constatación innegable de que los hombres se agreden entre sí, de que la naturaleza humana, muy al estilo de Hobbes, implica conflicto puesto que, como ya dijimos, “no cabe duda [de que el hombre] abusa de su libertad con respecto a sus iguales”<sup>74</sup>.

Esta idea de un estado de “todos contra todos”, vinculada a la “insociable sociabilidad”, y la necesidad de un señor que medie en el conflicto no es deducida trascendentalmente, sino que, por lo dicho, es evidenciada por la efectividad de la historia, por la constatación cotidiana tan difícilmente asimilable por la razón de que ni las cosas ni por supuesto los hombres actúan como deberían. Precisamente siguiendo esta idea podrá afirmar en su *Escrito sobre la libertad* (1809) que la realidad del mal sólo puede ser puesta en tela de juicio por aquellos “que no conocen al hombre en ellos y fuera de ellos más que de modo superficial”<sup>75</sup> o sostener, muchos años más tarde en las *Lecciones sobre historia de la filosofía moderna* (1827) –y contra Hegel– que “uno se reiría de una filosofía que [...] no supiese nada del mundo efectivo” y que “el filósofo debe desear que la Idea se preste a la alienación, a fin de que tenga la oportunidad de explicar [...] el mundo de la historia”<sup>76</sup>. Esta perspectiva característica de la filosofía schellingiana implica, como ha señalado Hennigfeld, que Schelling “se apoy[e] en experiencias humanas relevantes para concretizar y confirmar pensamientos abstractos, altamente especulativos”<sup>77</sup>. De ahí que, como veremos, la deducción del Derecho se inserte dentro de unas preocupaciones siempre marcadas no por el cariz de lo trascendental, sino por el de lo histórico, por lo que su teoría del Derecho se fundamenta en las consecuencias del libre actuar de los hombres en la historia y en las formas políticas que de éste se derivan para atajar los problemas asociados a la naturaleza egoísta del hombre. De ahí, además, que el Derecho se inscriba dentro del ámbito de la historia y de la historicidad como campo de efectividad de la libertad. Éste es el problema que aparece ya en la *Nueva Deducción del Derecho natural* (1796-1797): la libertad, que es el fundamento de la historia y determina la historicidad de la existencia humana y el ámbito de la

efectividad de su acción, es problemática, puesto que de ella misma se deriva la necesidad de un orden fundado sobre el necesario control sobre las libertades individuales. La decisión de ser “sí-mismo” del Yo determina hasta sus últimas consecuencias la historia y los modos de ser del hombre con sus semejantes. Si Schelling no dedica una obra exclusiva a la ética o la moral en sus trabajos posteriores y parece eludir el problema de una ética normativa que atiende a la autonomía de la voluntad<sup>78</sup> es porque todo acontecer histórico, que trata de diferente modo en sus obras, implica una descripción antropológica que, desde otros ámbitos, permea el orden moral<sup>79</sup>. Será en la experiencia de la historia donde se verán reflejadas las consecuencias de la libertad humana, que, aunque no quiere el mal de suyo, llevada por sus impulsos egoístas lo hace efectivo. De nuevo, ecos de Kant: “La historia de la *Naturaleza* empieza [...] con el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con el mal, pues es *obra del hombre*”<sup>80</sup>. El Derecho en este sentido no es visto como una consecuencia lógica del propio proceso de autorrealización del Yo, sino como un mecanismo artificial con la capacidad de contener, dicho con Hegel, el matadero de la historia. Éste será el paso que, por otro lado, defina ese otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte al que ya se ha aludido: el pesimismo antropológico o “antropología crítica”<sup>81</sup> que teñirá las páginas de la *Nueva Deducción del Derecho natural*.

¿Cómo debe entenderse este “pesimismo antropológico” y qué peso tiene en la *Nueva Deducción del Derecho Natural*? Aunque no se pueda afirmar “mi” libertad sin oponerla a la libertad de otros (sólo así devengo individuo moral, como afirma Schelling siguiendo en esto a Fichte), la libertad puede sin embargo tomar la forma de dominio sobre aquel que, recordando la nota al pie de la *Nueva Deducción*, exclama “¡no quiero!” y obligarle a realizar aquello que su Yo quiere. El propio Schelling afirmará que el Yo debe autolimitarse ante un Otro que se muestra como otro Yo, pero la amenaza, lejos de diluirse se intensifica, puesto que el reconocimiento de la voluntad del Otro puede llevar –y lleva, como demuestra la historia– a su sometimiento por la fuerza. De forma que, ante una situación en la que mi causalidad por libertad se ve amenaza por la libertad del Otro, si el individuo se somete voluntariamente a la voluntad universal es porque trata de proteger su libertad individual: no se trataría, como en Fichte, de conformar un marco que proteja el derecho de cada individuo a realizarse, sino de obligar a los otros a respetar *mi* derecho<sup>82</sup>. Así lo afirmará el propio Schelling:

“§110 Mi voluntad se somete a la voluntad universal para no subordinarse a ninguna individual (§ 50), esto es, afirmo mi individualidad *pura y simplemente* en oposición a cualquier otra individualidad”<sup>83</sup>.

Por eso, si el problema de la ética radicaba en la identificación de la libertad individual con la universal, el derecho saca a la luz un problema no menor: cómo identificar la libertad universal con la libertad individual sin anular ésta<sup>84</sup>.

El concepto clave que articula la argumentación schellingiana íntimamente unida a la voluntad individual es el de mismidad (*Selbstheit*), que hace referencia al movimiento reflexivo del Yo por el cual éste se hace a sí mismo y que tiene su origen en el querer (*Wollen*)<sup>85</sup>. Este querer, como afirmará poco después de la redacción de la *Nueva Deducción*, en el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1797-1798), es la condición suprema de la autoconciencia<sup>86</sup>, el principio de la libertad y de la actividad, y, a la vez, lo que hace posible reunir teoría y praxis, puesto que ha de oponerse a algo que no es él<sup>87</sup>: si se quiere es porque todavía no se tiene o no se es aquello que se ansía. El Yo lo que quiere es realizarse, ser sí-mismo, de ahí que siempre apunte a la mismidad del

Yo. En la deducción del Derecho este querer aparece como base y eje medular de la actividad del individuo en la comunidad, de forma que toda acción está relacionada con un querer ideal que se contraponen con la materialidad de lo empírico y que ha de habérselas con esta limitación para conseguir su objetivo. Todos los seres morales *quieren* –dirá Schelling–, y de lo que se trata es de que el querer particular de cada individuo “pueda al mismo tiempo coexistir con el [querer de los demás]”<sup>88</sup>. De este modo la ética establece un mandato tal que asegura la mismidad de todos los individuos mediante una exigencia (*Forderung*) que dirige al individuo. El problema consiste en hacer compatibles todas las libertades particulares, esto es, el querer de todos los individuos entre sí, de ahí que se apele a una “voluntad general” que velaría por el bien de todos, aunque el núcleo central continúe siendo la mismidad de cada individuo, por eso:

“§ 36 El problema de toda ética es el siguiente: conservar la libertad del individuo mediante la libertad universal, la voluntad individual mediante la universal, o (puesto que la voluntad del individuo puede contradecir la de los demás sólo en cuanto deviene empírica (material)) hacer concordantes la voluntad empírica de todos y la voluntad empírica del individuo”<sup>89</sup>.

Dado que la realización del querer es lo que lleva a la realización del Yo y conforma su mismidad a través de la actividad libre, esta actividad no debe anularse si es que el Yo se quiere libre. De ahí que proteger la mismidad y no anular la libertad del individuo constituya la preocupación central por la que ha de velar el Derecho y si “la ética resuelve el problema de la voluntad absoluta haciendo la voluntad individual idéntica a la universal”, entonces “la ciencia del derecho lo solventa haciendo la voluntad universal idéntica a la individual”<sup>90</sup>.

Por lo dicho, la voluntad general no debe anular nunca la voluntad individual, lo que se consigue cuando:

“por la adhesión de la voluntad de *todos* los demás a la mía, se torna mi voluntad la voluntad de *todos*; sólo por la adhesión de *mi* voluntad a la voluntad de todos los demás, su voluntad deviene la voluntad de cada individuo”<sup>91</sup>.

Ahora bien, Schelling da por hecho –por la experiencia histórica y por su “antropología crítica” – que el ejercicio de la libertad por parte de las voluntades individuales es siempre conflictivo porque cada una de ellas tiende a sus propios intereses y atiende a sus propios fines e, incluso, aun cuando los objetivos son los mismos, los modos de llegar a ellos son siempre diferentes, de ahí que toda forma de contrato no haga sino crear la ilusión de una universalidad con la que ocultar ficticiamente el campo de batalla de lo empírico, tejido por las relaciones entre diferentes individuos que velan por sus propios intereses. El concepto clave de esta preeminencia de lo propio frente a lo universal vendría dado, recordando lo ya dicho sobre el “pesimismo antropológico” schellingiano, por el egoísmo característico del hombre: antes de la *Nueva Deducción*, Schelling ya presentó en su *Magisterschrift*, de (sugerente) título *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), un concepto de la naturaleza humana que hace comenzar la historia del hombre por el mal, debido, dicho con Kant, al amor a sí mismo que le hace invertir el orden moral<sup>92</sup>. Precisamente por eso:

“constituye un gran problema que debe ser abordado: cómo el comienzo de la cultura, es decir, de la razón que se despliega en nosotros puede ser también el comienzo de la maldad humana y cómo es posible que estemos tan orgullosos del uso que hacemos de la razón, estando tan alejados de ella”<sup>93</sup>.

Con esta idea, que vincula lo propio, la voluntad individual y una mismidad que sólo atiende a sí misma por su “amor a sí misma” puede entenderse el desenlace del Derecho y del contrato en la filosofía schellingiana: en crítica a las primeras formulaciones del Derecho fichteano, el contrato cae inevitablemente en una infinita sucesión de revisiones y revocaciones a placer de los intereses particulares.

“Todo, incluso la voluntad universal, se pliega ante la libertad del individuo cuando obra con vistas a su propia salvación. La voluntad universal deja de existir tan pronto como está en juego la salvaguarda de la libertad”<sup>94</sup>.

El núcleo de esta crítica al contrato vendrá dado en primer lugar por este conflicto irresoluble entre la voluntad individual y la voluntad general, un conflicto que tiene como base la defensa de la mismidad del Yo –relacionado con la actividad y el querer–, puesto que éste tiene derecho a anular o neutralizar a otra voluntad cuando su propia mismidad y la libertad que constituye su carácter propio están en peligro:

“§ 141 [...] *me está permitido no sólo hacer algo en general, sino todo aquello mediante lo que afirmo la individualidad de mi voluntad; tengo un derecho a cualquier acción por la que logro salvaguardar la mismidad de mi voluntad.*”<sup>95</sup>

De ahí que:

“§ 145 Poseo un derecho a toda acción con la que afirmo la mismidad de la voluntad y, por consiguiente, también un derecho a anular toda acción incompatible con la mismidad de mi voluntad”<sup>96</sup>.

Pero anular toda acción posible y evitar su efectividad significa, como el propio Schelling afirma, coacción:

“§ 150 Afirmando la mismidad de la voluntad, no afirmo otra cosa que mi derecho. Toda afirmación de mi derecho, frente a una voluntad contraria, es al mismo tiempo anulación de esta voluntad, es decir, coacción ejercida sobre ella. Mi derecho, en oposición a una voluntad extraña, deviene entonces necesariamente *derecho de coacción*”<sup>97</sup>.

Así la defensa de la libertad del individuo, de aquello más propio, implica siempre lucha, conflicto y coacción sobre el Otro y contra el Otro para garantizar la propia realización y ello porque, contra Fichte, no hay posibilidad de entendimiento entre los hombres<sup>98</sup>. El Derecho natural “se destruye necesariamente él mismo en sus consecuencias (en tanto que deviene derecho de coacción), esto es, suprime todo *derecho*. En efecto, es a la *superioridad física* [*physische Übermach*] a la que se confía en último extremo la conservación del derecho”<sup>99</sup>.

## Conflicto de mismidades o el control del Estado-Máquina

Agotada la vía del contrato, la coacción se erigirá también en la *Nueva Deducción* en la única alternativa para preservar la individualidad del Yo y garantizar el reconocimiento entre individualidades y, dado que el ámbito en el que se hace manifiesta prácticamente la libertad es el de la efectividad<sup>100</sup>, es decir, el mundo, la coacción se manifiesta como imposición por la fuerza, puesto que si la libertad de acción se exterioriza físicamente, esto es, en la naturaleza, la ley del Derecho (*Rechtsgesetz*) ha de ser entendida como ley física (*Naturgesetz*). Precisamente por eso la ley del Derecho ha de tener en cuenta la naturaleza del hombre y su tendencia a observar sus propios intereses<sup>101</sup>. Ahora bien, si la realización de los individuos debe ser garantizada, eso llevará a Schelling a sostener en la línea del sexto principio de *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* que hace falta una instancia “que le

quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”<sup>102</sup>. Sólo así lo posible se hace efectivo sobre la base de lo que está permitido, de forma que el Derecho es aquello que garantiza el paso a la efectividad de una posibilidad que no lo era de modo necesario a nivel práctico<sup>103</sup>.

Muchos de los elementos que llevan a Schelling a estas conclusiones se encuentran no sólo en la *Nueva Deducción del Derecho Natural*, sino también, como hemos visto, en aquella casi desapercibida afirmación del *Vom Ich* sobre la república platónica, puesto que si es necesario un Estado para velar por el cumplimiento y el respeto de los derechos y deberes de los individuos –y aún más por tratar de alcanzar en la medida de lo posible en el mundo empírico aquella confluencia entre ambas esferas que sólo se da como tal de forma ideal– es porque este cumplimiento no se da *de facto* de forma natural, sino que, antes bien, tiene que ser propiciada a través de la creación forzada de una unidad artificial por la cual quede regulada la libertad de todos y cada uno de los hombres en el curso de la historia. Sólo así es posible la convivencia entre los hombres. Ahora bien, si esta convivencia es posible, no es a causa del mutuo entendimiento de los hombres para la realización de un contrato beneficioso para todos, sino a la coacción del Estado. Schelling deriva así el concepto de Estado del de Derecho<sup>104</sup> y así concluye de hecho la *Nueva Deducción*: con el problema de encontrar un Estado en el que la fuerza física esté del lado del Derecho y que realmente vele por la autorrealización de cada individuo<sup>105</sup>. Sobre esta aporía Schelling puede, como hemos visto, desarticular antifichteamente el contrato, puesto que, como hizo ver en el escrito *Vom Ich*, el desajuste, inexistente para el Yo absoluto, entre derechos (realizarse) y deberes (deber realizarse), hace necesario para el Yo finito una forma de Estado basado en la coacción que haga coincidir artificialmente ambas esferas, puesto que “quien está en posesión de la efectividad (de la obligación cumplida) no se preocupa por la posibilidad (por su derecho)”<sup>106</sup> y por eso el ideal inalcanzable de toda constitución estatal es la república platónica: porque en ella no hace falta la coacción debido a la unidad que naturalmente vincula derecho y deber.

El Estado deberá asumir así como tarea proteger la libertad individual... mediante la coacción, y convertirse no en una unión viva de voluntades, sino en un mecanismo artificial que reconduzca y guíe a los hombres en sus acciones y que, cuando la ley se quebrante, haga caer invariablemente su brazo sobre el culpable del mismo modo que la maquinaria de un reloj no altera su curso ante las inclemencias del tiempo. El Estado de aquí en adelante será entendido como un mero mecanismo. En 1800 Schelling desarrollará explícitamente este concepto de Estado como un mecanismo<sup>107</sup> que:

“dirige su coacción contra seres libres, que sólo se dejan coaccionar mientras encuentran en ello su provecho. El unificar a estos seres bajo un mecanismo común pertenece a los problemas que sólo pueden solucionarse mediante una infinidad de intentos, dado que *no hay ningún a priori* en cuestiones de libertad”<sup>108</sup>;

así, tras una serie de intentos fallidos, instituidos no sobre la razón sino sobre la fuerza de las circunstancias, quizá pueda llegarse al ideal de un mecanismo tal cuya “constitución sea realmente justa” y que “no esté fundado *simplemente* en la opresión”<sup>109</sup>. Y precisamente dado que el origen del Estado tiene que ver con los impulsos egoístas del Yo:

“si bien existen tanto el Derecho como las leyes, éstos no han tenido como origen la voluntad de conformar un todo, como se ha pretendido, sino que han surgido de lo propio, de lo singular para sí, cerrado y separado de todo [...] El así llamado Derecho natural ha sido fundamentado desde la más insensata arrogancia de la absoluta egoidad [*Egoität*]”<sup>110</sup>

y el Estado ha surgido “desde la turbia fuente del más despreciable de los egoísmos [*Selbstsucht*] y desde la continua hostilidad de todos contra todos”<sup>111</sup> generado, como afirmará en las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803) a consecuencia de la “disonancia entre la idea y la realidad efectiva”<sup>112</sup>. De nuevo, ecos del escrito *Vom Ich*.

Es precisamente este egoísmo característico del hombre el que marcará el pensamiento político de Schelling, porque, lejos de suavizar este discurso, con el tiempo ya no será siquiera posible la esperanza de alcanzar un Estado sin opresión y aquel “quizás” de 1800 sucumbirá ante el “jamás” que se deriva de sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). El movimiento egoísta, ya entrevisto en su *Magisterschrift*, se sitúa en la raíz misma de la acción, puesto que el querer que genera la actividad va encaminado a satisfacer siempre los dictados de la voluntad propia: como si no viera más allá, el Yo es el centro de su propio mundo y hace de todo cuanto hay en él su propiedad: el Yo se reafirma así en lo que le es propio (*Eigenheit*) al someter la voluntad general (*Universalwille*) bajo la voluntad propia (*Eigenwille*) por propio interés, ya que “la voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total [...] no es instrumento de la voluntad universal”<sup>113</sup>. Las reflexiones schellingianas en torno a una mismidad (*Selbsheit*) que se torna egoísta (*Selbstsucht*) en el ansia ciega (*Sehnsucht*) de ser sí misma<sup>114</sup> harán ver que si existe el Estado es como “consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad”<sup>115</sup>.

Si es necesario un Estado para tratar de hacer confluír derechos y deberes es porque esta confluencia no se da naturalmente, sino que tiene que ser propiciada a través de la creación forzada de una unidad artificial (mecánica) debido a la pérdida de la unidad original (natural), y cuya función es mediar entre individuos que, lejos de convivir dentro de un orden armónico, se agreden mutuamente en un “estado de todos contra todos”. Es aquí cuando alcanza todo su sentido aquel texto de las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810) sobre la república platónica: ella constituye el ideal a seguir por todo Estado, pero su efectiva consecución es irrealizable. Esta idea determinará hasta el final la pesimista visión política de Schelling y así, si el joven Fichte incitaba a la revolución contra el monarca y defendía el valor de la democracia, el último Schelling acabará no sólo arremetiendo contra la democracia y contra la revolución, sino también defendiendo la monarquía como *la menos mala* de las formas de gobierno. Y así llegará, allá por 1853, a explicar al rey Maximiliano II, en calidad de tutor personal, que todo monarca “no es nada general, sino la Personalidad que hace cumplir la ley y completa las carencias del pueblo”<sup>116</sup> y cuya función consiste en accionar automáticamente el resorte de la maquinaria del Estado y tratar de hacer *lo más justo*<sup>117</sup>. Precisamente por eso, Schelling podrá sostener, ante las revoluciones de 1848, que éstas constituyen el verdadero despotismo encubierto porque en el fondo el interés de todos esconde siempre el interés de unos pocos<sup>118</sup>.

## NOTAS

1. SSW I/1, 233 (*Vom Ich*).
2. SSW I/1, 233 n.
3. SSW I/1, 232.
4. Cfr. SSW I/1, 179 y ss; SSW I/1, 234-235.
5. SSW I/1, 233-234. Cfr. E. CATTIN, *Transformations de la Métaphysique. Commentaires sur la Philosophie transcendente de Schelling*, Paris, Vrin, 2001, pp. 67 y ss.
6. Cf. SSW I/1, 232.
7. SSW I/1, 233.
8. SSW I/1, 232.
9. Cf. J. RIVELAYGUE, "Schelling et les apories du droit". En: *Cahiers de philosophie politique*, nº 1 (1983)
10. El propio Fichte tomará al escrito *Vom Ich* como propedéutica a la *Doctrina de la Ciencia*. Véase, por ejemplo, GA III,2, 347.
11. GA I,5, 204; trad. de Jacinto Rivera de Rosales: J.G. FICHTE, *ÉTICA O EL SISTEMA DE LA DOCTRINA DE LAS COSTUMBRES SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*, MADRID, AKAL, 2005, P. 260.
12. HKA I/3, 142; hay traducción de Faustino Oncina incluida en este número.
13. HKA I/3, 142.
14. Y continúa: "Si debe ser el hombre, entonces tienen que existir muchos". En J.G. FICHTE, GNR (=Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia), § 3 (Corolarios), GA I,3, 347; trad. a cargo de J.L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina: J.G. FICHTE, *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 133.
15. GA III,2, 392.
16. Esta actividad fundamentada en la libertad, dinamiza todo el sistema y lo convierte en una serie de acciones múltiples conectadas entre sí sintéticamente y deducidas como condiciones de posibilidad de la autoconciencia, del Yo y del mundo (*Wlnm-K*, GA IV,3, 344). De ahí las palabras iniciales del *Vom Ich*: "El inicio y el fin de toda filosofía es la libertad" (SSW I/1, 177; 83) y la conocida afirmación, recogida en casi todos los estudios sobre el joven Schelling, según la cual "la filosofía ha encontrado en el Yo su *En kai pan*" (SSW I/1, 193).
17. SSW I/7, 462.
18. W.E. EHRHARDT, *Schelling Leonbergensis und Maximilians II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1989, p. 105.
19. Claudio Cesa afirmará que "en la abundante literatura sobre Schelling poquísimos son los dedicados a un pensamiento moral y todavía menos aquellos dedicados a su filosofía política. Si esto se limita a una evaluación del todo externa de las aproximadamente 10.000 páginas de la obra y la correspondencia del filósofo, sólo una parte muy modesta está dedicada expresamente a esta problemática". En C. CESA, *LA FILOSOFIA POLITICA DI SCHELLING*, LATERZA, BARI 1969, P. 7.
20. H. J. Sandkühler ha afirmado –y con razón– que la moral, el derecho y las cuestiones relativas al Estado pueden ser consideradas centrales para los filósofos del idealismo alemán: "cambios sociales radicales, revolución, política y filosofía están estrechamente conectadas" (Cfr. "Revendications morales, droit positif et État de droit. – Por une relecture de la philosophie schellingienne". En Actas del Congreso de la Internationalen Fichte-Gesellschaft 2009 (Texto disponible en <http://www.europilosophie.eu/recherche/spip.php?article330>). Si esto es así, en Schelling también estas preocupaciones pueden ser rastreadas en su entera filosofía, no sólo acudiendo al *Más antiguo programa del Idealismo alemán* (en CHR. JAMME Y H. SCHNEIDER (eds.):

*Mythologie der Vernunft*, Frankfurt a.M., 1984) o a la *Nueva deducción del Derecho Natural*. Contra la idea según la cual Schelling permanece ajeno al convulso tiempo que le ha tocado vivir, el propio filósofo afirmará en el curso de una lección dictada el 17 de enero de 1850 en la Academia de las Ciencias de Berlín que si bien su filosofía, en concreto la conexión entre filosofía positiva y negativa de la que se ocupa en estos años, parece distanciarlo de todo lo que preocupa de forma preeminente a los filósofos de su época, "sin embargo, [estos planteamientos] tienen una relación muy estrecha con el presente". SSW XI, 589 (*Sobre la fuente de las verdades eternas*); hay trad. al castellano de José Luis Villacañas en F.W.J. SCHELLING, *Antología*, Barcelona, Península 1978, p. 343. Puede consultarse el pormenorizado estudio sobre los intereses políticos de Schelling en W.G. JACOBS, "Filosofía racional pura y revolución". En: J.A. GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. PADIAL BENTICUAGA (eds.): *Autotrascendimiento*, Málaga, Universidad de Málaga, 2010, pp. 23-39.

21. Los extremos de esta polémica están representados por H.J. Sandkühler, para el que Schelling es "contra toda apariencia" un filósofo político, y por Habermas, que niega que Schelling pueda ser calificado de "pensador político". Véanse respectivamente H.J. SANDKÜHLER, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1968; y J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1967 (1ª ed. 1967), p. 108. Entre los estudios más pertinentes sobre la filosofía política de Schelling pueden consultarse también de H.J. SANDKÜHLER, "Die Geschichte, das Recht und der Staat als „Zweite Natur“. Zu Schellings politischer Philosophie". En: *Zschr. f. philos. Forsch.* 55 (2001), pp. 167-195; y "Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel". En: *Internationales Jahrb. des Deutschen Idealismus. International Yearbook of German Idealism* 2 (2004), pp. 287-308; así como el ya citado estudio de C. CESA: *La filosofía política de Schelling*; el de M. HOFMANN, *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schelling Rechts- und Staatsphilosophie*, Zürich, Schulthess, 1999; también el clásico de A. HOLLERBACH, *Der Rechtsgedanke bei Schelling: Quellen zu einer Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1957; M. SCHRAVEN, *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989; y, del mismo autor, "Recht, Staat und Politik bei Schelling". En: H.J. SANDKÜHLER, H.J. (ed.), *F.W.J. Schelling*, Stuttgart/Weimar 1998; también F. FISCHBACH, "La pensée politique de Schelling". En: *Les études philosophiques*, n°56 (2001), pp. 31-48. En castellano contamos con el artículo de J.L. VILLACAÑAS, "Mito y Estado. Esbozo de una teoría contrarrevolucionaria del Estado en el Schelling de Jena" en AA.VV., *Eticidad y Estado en el Idealismo alemán*, Valencia, Natán, 1987, pp. 89-112; así como con el de A. CARRASCO-CONDE, "Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado" en F. DUQUE, V. ROCCO (eds.): *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2010, pp. 177-201.

22. GA I,5, 21. Tanto en Kant como en Fichte el término "práctico" es sinónimo de "moral". Cfr. "Estudio introductorio" de JACINTO RIVERA DE ROSALES EN J.G. FICHTE, *ÉTICA O EL SISTEMA DE LA DOCTRINA DE LAS COSTUMBRES SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*, PP. 22 Y SS.

23. HKA, I/2, 80; Cf. G.W.F. HEGEL, *ESCRITOS DE JUVENTUD*, MADRID, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2003, PP. 53-54.

24. El texto, por lo demás, ya estaba casi listo para ser publicado en marzo de 1796 y así se lo hace saber a Niethammer: "Quizá le presente para su publicación en el *Philosophisches Journal* unos aforismos que he redactado para mis clases sobre Derecho Natural, y que contienen, según me precio, una nueva deducción del Derecho Natural, más satisfactoria que las efectuadas hasta el momento". La carta continúa: "Hubiera querido mandárselos ya con esta carta [...] pues no me gustaría que se me adelantase otro y que creyese que yo le había plagiado". Esta alusión a alguien que trabajaba en la misma dirección que Schelling puede estar dirigida a Fichte o bien a Hufeland. La historia de este texto puede ser consultada en el estudio que de la edición histórico-crítica a cargo de W.G. JACOBS. En castellano puede consultarse el trabajo de FAUSTINO ONCINA, "Schelling como catalizador de la crisis del iusnaturalismo" en A. LEYTE (ed.), *Una mirada a la*

*filosofía de Schelling*, Vigo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Vigo, 1999, pp. 97-104, así como “La necrológica schellingiana del Derecho Natural: la transición de los *Escritos de Revolución* (1793) de Fichte al *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797)” en Actas del Congreso Internacional de la Fichte-Gesellschaft 2009 (<http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/00-Oncina-beitrag.pdf>).

25. F. ONCINA, “INTRODUCCIÓN: APORÍAS Y RETOS” (ESTUDIO INTRODUCTORIO A SCHELLING: *NUEVA DEDUCCIÓN DEL DERECHO NATURAL*). EN: *THÉMATA REVISTA DE FILOSOFÍA* 11 (1993), PP. 222-223. TAMBIÉN TILLIETTE DESTACA ESTE PARECIDO FORMAL EN EL YA CLÁSICO SCHELLING. *UNE PHILOSOPHIE EN DEVENIR*, VOL. I, PARIS, VRIN, 1992, P. 108.

26. Al respecto nos remitimos al estudio introductorio, ya citado, a cargo de W.G. Jacobs en la edición histórico-crítica (HKA I/3), así como a la introducción a la traducción de Oncina que se encuentra en el presente volumen.

27. Cf. A. SCHNELL, *Du système de l'idéalisme transcendantal à la Darstellung: la correspondance Schelling-Fichte*, Documents de travail du Séminaire Schelling/Fichte aux Archives Husserl, Paris, 2008-2009. En todo caso el comienzo de la controversia puede remontarse incluso hasta 1794, aunque las diferencias se hicieran explícitas en 1800. Cfr. C. ASMUTH, “Letzte Kreuzungen: Fichte liest Schelling Schelling liest Fichte”. En M. GALLAND-SZYMKOWIAK, M. CHÉDIN y M. BASTIAN WEISS (eds.): *Fichte-Schelling: Lectures croisées / Gekreuzte Lektüren*, Würzburg, Ergon, 2010, p. 176; I. GÖRLAND, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1973.

28. Ak. VIII, 23. Hay traducción al castellano de Eugenio Ímaz: “Idea para una historia universal en sentido cosmopolita”. En I. KANT, *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA*, MADRID, FCE, 2000, TRAD. MODIF. PP. 50-51.

29. Cfr. F. ONCINA, “INTRODUCCIÓN: APORÍAS Y RETOS” (ESTUDIO INTRODUCTORIO A SCHELLING: *NUEVA DEDUCCIÓN DEL DERECHO NATURAL*). EN: *THÉMATA REVISTA DE FILOSOFÍA*, PP. 224.

30. En esta misma línea, Delia Popa ha sostenido que la *Nueva Deducción del Derecho Natural* supondría el comienzo de una ruptura que se consumaría en 1801-1802. Cf. D. POPA: “La difficile communauté des libertés. Droit et résistance chez Fichte et Schelling en 1798-1797” (<http://www.cpdr.ucl.ac.be/docTravail/149PopaD.pdf>).

31. Estos *Escritos* se encontrarían formados por sus tempranos trabajos, aparecidos en 1793: *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio público sobre la Revolución francesa* y *Ensayo de una crítica a toda revelación*, los cuales tendrán como clave de bóveda el *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797), en el que nos centraremos en el presente texto. Hay mucha bibliografía al respecto, pero para un estudio más exhaustivo remito al lector a F. ONCINA, “EL IUSNATURALISMO AGÓNICO: LA TEORÍA FICHTEANA DEL CONTRATO”, EN V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (ED.), *FICHTE. 200 AÑOS DESPUÉS*, MADRID, EDITORIAL COMPLUTENSE, 1996, PP. 75-98.

32. “Ninguna constitución política es inmutable, está en su naturaleza que todas cambien. Una mala, que va contra el fin final necesario de toda constitución política, debe ser cambiada; una buena, que lo promueve, se cambia por sí misma. La primera es un fuego en paja podrida que echa humo sin dar luz ni calor; hay que apagarlo. La segunda es una vela que se consume a sí misma a medida que alumbrando y que se apagará cuando despunte el día” (GA I,1, 254); “La cláusula que declarase inmutable el contrato social estaría en contradicción flagrante con el espíritu de la humanidad. La fórmula “yo prometo no cambiar nada en esta constitución” equivale a decir “prometo no ser un hombre y no tolerar, en tanto dependa de mí, que alguien lo sea [...]. Me obligo y obligo a todos los demás a permanecer en el grado de cultura al que hemos llegado.” (GA I,1, 254-255)

33. GA I,1, 299-403.

34. GA I,1, 171-172.

35. Remitimos al lector al estudio de F. ONCINA, YA CITADO, “EL IUSNATURALISMO AGÓNICO: LA TEORÍA FICHTEANA DEL CONTRATO”, EN V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (ED.), *FICHTE. 200 AÑOS DESPUÉS*, PP. 82 Y SS.

36. Cf. A. RENAUT, *Le système du Droit*, Paris, PUF, 1986, pp. 10 y ss.

37. Cf. H.J. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit in J-G- Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg, Karl Alber, 1975.
38. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”. EN J.G. FICHTE, *FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*. REMITIMOS AL LECTOR A ESTE ESTUDIO PROFUNDO Y MINUCIOSO PARA AHONDAR EN LOS ELEMENTOS QUE SE ANUDAN Y CONVERGEN EN LA DOCTRINA DEL DERECHO FICHTEANA, ASÍ COMO SUS CONEXIONES CON LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.
39. Cfr. F. ONCINA, “EL IUSNATURALISMO AGÓNICO: LA TEORÍA FICHTEANA DEL CONTRATO”, EN V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (ED.), *FICHTE. 200 AÑOS DESPUÉS*, P. 76.
40. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 23, P. 25 Y SS.
41. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 30.
42. GA I,3, 468. Una afirmación en la misma línea aparecerá en el *Fundamento del Derecho Natural*: la primera representación que puedo tener es la exhortación dirigida a mí en cuanto individuo que quiere libremente. Cfr. GNR, § 3 (Corolarios), GA I/3, 347.
43. GNR, GA I,3, 351; también “El concepto de la individualidad es un *concepto recíproco*”, GNR, GA I/3, 354.
44. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 51.
45. Cfr. “Estudio introductorio” de JACINTO RIVERA DE ROSALES EN J.G. FICHTE, *ÉTICA O EL SISTEMA DE LA DOCTRINA DE LAS COSTUMBRES SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*, P. 43 Y SS.
46. HKA I/3, 142; 228-229.
47. Por ir más allá del tema propuesto no se desarrollará aquí una explicación minuciosa de esta deducción de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* que hace de la actividad del Yo la acción de un sujeto moral y de un individuo en relación con una comunidad, lo que establece evidentes lazos con la *Ética* y con el *Fundamento del Derecho Natural*. Un comentario pormenorizado puede encontrarse en el indispensable estudio de I. RADRIZZANI, *VERS LA FONDATION DE L’INTERSUBJECTIVITÉ CHEZ FICHTE. DES PRINCIPES A LA NOVA METHODO*, J. VRIN, PARÍS 1993. ME PERMITO REMITIR TAMBIÉN AL LECTOR A LA GUÍA DE LECTURA Y COMENTARIO, DE PRÓXIMA APARICIÓN, QUE LA RED IBÉRICA DE ESTUDIOS FICHTEANOS LE HA DEDICADO AL MANUSCRITO DE KRAUSE. EN ENDOXA. REVISTA DE FILOSOFÍA. SUPLEMENTO SOBRE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO (2012). BASTE, PARA ENTENDER ESTA CONEXIÓN ENTRE LA WLN M Y GNR, QUE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA TRATA DE EXPONER LA GÉNESIS DEL YO A TRAVÉS DE LOS DIFERENTES MOMENTOS ACCIONES POR LOS CUALES EL YO SE CONSTRUYE. NO SE TRATA DE DEDUCIR ELEMENTOS EMPÍRICOS DE LA EXPERIENCIA, SINO DE DEDUCIR LAS CONDICIONES TRASCENDENTALES, LOS MOMENTOS TRASCENDENTALES A PRIORI, POR LOS CUALES EL YO TIENE CONCIENCIA DE SÍ Y QUE CONFIGURAN, EN ÚLTIMO TERMINO, A TODO SER RACIONAL, NO AL INDIVIDUO, O NO, AL MENOS, EN UN PRIMER MOMENTO, AUNQUE, COMO ACLARÓ FICHTE A JACOBI EN LA CARTA YA MENCIONADA, ÉSTE DEBE SER DEDUCIDO DEL YO ABSOLUTO, SINO QUE, ANTES BIEN, ESAS CONDICIONES TRASCENDENTALES SON LAS QUE DAN LUGAR TANTO AL INDIVIDUO COMO A LA COMUNIDAD. DE AHÍ QUE, EN LA DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO, SERÁ LA ACCIÓN INDIVIDUAL DEL YO LA QUE LLEVE A LA DEDUCCIÓN DEL OTRO COMO UN YO Y A LA CONSTANCIA DE QUE EL YO ES LO QUE ES SÓLO SI SE SITÚA, EN TANTO QUE INDIVIDUO, EN UNA COMUNIDAD.
48. Veamos cómo. La deducción fichtena parte de un momento fundamental: el Yo, frente a una tradición cuya cabeza visible es Descartes, lejos de ser una cosa, una sustancia, es ante todo actividad, pero no una actividad sin más, sino una actividad que regresa a sí misma y por la cual el Yo deviene consciente de sí (GA IV,3, 336) y que, ulteriormente, implicará que si el Yo es actividad, esta actividad está originada por el querer como condición básica de la autoconciencia (GA IV,3, 332). El Yo quiere ser sí mismo. Ahora bien, para que el Yo pueda reflexionar sobre sí mismo es necesario que esta actividad llegue siempre a un punto opaco contra el que choca y que

le ofrezca una resistencia, puesto que si el Yo fuera mera actividad sin opuesto, se perdería en el infinito. Surge así el No-Yo (inicialmente en la forma de una no-actividad o estado de reposo), aquello que no es él y que, sin embargo, es necesario para su autoconciencia y configuración; el Yo será así, además, consciente de su carácter finito. Todo el proceder de la *Doctrina de la Ciencia* tratará de especificar este movimiento en el que unas acciones se montan sobre otras hasta llegar no sólo a la conciencia del Yo o al mundo, sino también a la interacción entre ambos. Lo que era una mera resistencia y el Yo ponía como No-Yo aparecerá a lo largo de la WLNm no sólo como un "algo" indefinido contra el que el Yo "choca" (§§ 1-2), sino como reposo; frente a la actividad determinada en la que consiste el Yo, como algo determinable (§§ 3-4); frente a la acción concreta del yo, como una suma de posibilidades (§ 5); [después la suma de posibilidades revelará que eso que se oponía al Yo no era un bloque único y singular, sino una multiplicidad diversa y diferente (§ 5) y que no viene del propio Yo, sino que procede de "fuera" y es necesaria puesto que "si no hay nada dado, entonces no se puede elegir" (GA IV,3, 374). Llegados a este punto aparecerá uno de los elementos clave: dado que podemos actuar como queramos y que ese querer está sujeto a la esfera de lo dado, es decir, a la suma de posibilidades, existen en el Yo dos sentimientos: el sentimiento, una libertad que es ilimitada (*Gefühl der Freiheit*), que apunta a mi "interioridad", y el de limitación o "sujeción" (*Gebundenheit*), que apunta a mi "exterioridad" en el que mi libertad está limitada. La percepción, la diversidad y de la multiplicidad implicará que el Yo las *siente* y lo hace de formas diferentes, por tanto ha de tener un sistema de la sensibilidad (§ 6), esto es, un cuerpo. La posición del Yo, libre pero "ligado", presentará aquí otra cara, apuntando en primer lugar a lo otro que no soy Yo y al sentimiento que esto me produce; y en segundo lugar a la apertura al mundo y con ella a la forma de la limitación que procede de mi propio cuerpo o de mi estar con los otros. Por lo dicho, la resistencia con la que choca la actividad del Yo apunta a cosas diferentes: en primer lugar el choque supone un volverse, un regresar a sí e ir determinándose y, en segundo lugar, implica sentir lo otro de sí. El Yo es ahora empírico. De ahí que sentir lo otro de sí a partir de la resistencia no implica tan sólo sentir el mundo, la naturaleza, las cosas, sino también sentir al otro que, como yo, tiene libertad, con el que me encuentro limitado y sujeto, y que me ofrece una resistencia que no puedo anular a cualquier precio, por ello he de "restringir" mi acción (§§ 15-16).

49. HKA I/3, 143; 229.

50. Cfr. GA IV, 3, 448.

51. KrV A445/B473.

52. Es preciso indicar que en Fichte la conciencia del tiempo y del espacio, del límite y de la resistencia que me ofrece tanto lo otro como los otros surja de una deducción trascendental, pero no de la experiencia sensible, es decir, el tiempo no procede de lo sensible (lo múltiple, la multiplicidad), sino que es condición de posibilidad o, si se quiere, condición trascendental, junto con el espacio, de lo sensible.

53. GA IV/3, 429. Sobre sujeto-objeto: GWL § 1, GA I/2, 261 n.; GNR, GA I/3, 313; GA I/4, 255.

54. Cfr. Platner-VLM, GA IV/3, 124.

55. Cfr. W.H. SCHRADER, *Empirisches und absolutes Ich*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, p. 70.

56. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, "FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN", PP. 42 Y SS.

57. El despliegue del discurso sobre el Derecho gira en torno al problema de que, al ponerme como autoconsciente y libre, tengo necesariamente que llegar a un equilibrio entre mi libertad y la de aquellos que reconozco también como libres y por eso el Derecho ha de constituirse desde las determinaciones recíprocas de todos los individuos autoconscientes: "El concepto de individualidad es [...] un concepto recíproco, esto es, que sólo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por éste, por el *mismo* pensar. Él es posible en todo ser racional sólo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es por consiguiente

mío, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío* y *suyo*, *suyo* y *mío*: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola. Cada uno de mis conceptos determina al siguiente en mi conciencia. Por el concepto dado se determina una *comunidad* y las consecuencias ulteriores no dependen meramente de mí, sino también de quien por aquél ha entrado conmigo en comunidad. Ahora bien, el concepto es necesario, y esta necesidad nos fuerza a ambos a atenernos a él y a sus consecuencias necesarias: los dos estamos *vinculados* y *obligados* el uno al otro por nuestra propia existencia. Tiene que haber una ley que nos sea común, y que tengamos que reconocer necesariamente en común, según la cual no atenemos mutuamente a las consecuencias; y esta ley debe residir en el mismo carácter en virtud del cual hemos entrado precisamente en esta comunidad: pero éste es el carácter de la racionalidad, y su ley racional sobre las consecuencias se llama concordancia consigo mismo o *coherencia* y se establece científicamente en la *lógica común*”. GA I,3, 353-354; 140-141.

58. GA II,5, 68. El texto pertenece a la *Ascetik* y, por tanto, se encuentra en relación directa con la época en la que se encuentra la *Rechtslehre*.

59. Sobre la discusión en torno al problema del amor propio (*Eigenliebe*) y el egoísmo en Fichte, véase J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 22 Y SS; TAMBIÉN W. JANKE, “ENTGEGENSETZUNGEN. STUDIEN ZU FICHTE-KONFRONTATIONEN VON ROUSSEAU BIS KIERKEGAARD”, *FICHTE STUDIEN SUPPLEMENTA* (1994), PP. 9-22.

60. Estas pasiones insociales son las que llevan a la necesidad del Derecho en Kant por la “insociable sociabilidad”.

61. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, PP. 30 Y SS.

62. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 35.

63. GNR § 7, GA I,3, 383; 170.

64. GA I/3, 468. Una afirmación en la misma línea aparecerá en el *Fundamento del Derecho Natural*: la primera representación que puedo tener es la exhortación dirigida a mí en cuanto individuo a que quiere libremente. Cfr. GNR, § 3 (Corolarios), GA I,3, 347.

65. F. ONCINA, “LA NECROLÓGICA SCHELLINGIANA DEL DERECHO NATURAL: LA TRANSICIÓN DE LOS ESCRITOS DE REVOLUCIÓN (1793) DE FICHTE AL FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL (1796-1797)” ([HTTP://WWW.EUROPHILOSOPHIE.EU/RECHERCHE/IMG/PDF/00-ONCINA-BEITRAG.PDF](http://WWW.EUROPHILOSOPHIE.EU/RECHERCHE/IMG/PDF/00-ONCINA-BEITRAG.PDF)).

66. SSW I/1, 177.

67. HKA I/3, 139-140.

68. HKA I/3, 140.

69. HKA I/3, 141.

70. HKA I/3, 143.

71. HKA I/3, 145.

72. H.J. SANDKÜHLER, “REVENDEICATIONS MORALES, DROIT POSITIF ET ÉTAT DE DROIT. – POUR UNE RELECTURE DE LA PHILOSOPHIE SCHELLINGIENNE” ([HTTP://WWW.EUROPHILOSOPHIE.EU/RECHERCHE/SPIP.PHP?ARTICLE330](http://WWW.EUROPHILOSOPHIE.EU/RECHERCHE/SPIP.PHP?ARTICLE330)).

73. SSW I/7, 352; trad. al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte en F.W.J. SCHELLING, *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA Y LOS OBJETOS CON ELLA RELACIONADOS*, BARCELONA, ANTHROPOS, 2000, P. 151.

74. Ak. VIII, 23; pp. 50-51. Cursiva nuestra.

75. SSW I/7, 388; 237.

76. SSW I/10, 153; hay trad. al castellano de L. de Santiago Guervós en F.W.J. SCHELLING, *LECCIONES MÚNICHESAS PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA*, MÁLAGA, EDINFORD, 1993, P. 243.

77. J. HENNIGFELD, “Der Mensch im absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings”. En J. JANTZEN, P.L. OESTERREICH (eds.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2002, p. 25.

78. Cfr. J. JANTZEN, "Die Möglichkeit des Guten und des Bösen". En O. HÖFFE, A. PIEPER (Eds.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlín, Akademie Verlag, 1995, pp. 89-90.

79. En su controversia con Eschenmayer, para el cual Schelling se despreocupa de la moral y de la ética en su explicación sobre el mal basado fundamentalmente en la *Naturphilosophie*, éste le responderá que lejos de despreocuparse por los aspectos morales y de "hundir a la ética en la física" es preciso entender estos aspectos en su analogía con la naturaleza para explicar el orden moral. Cfr. SSW I/8, 175-176.

80. Ak. VIII, 115; 78-79.

81. El propio Schelling será consciente de este elemento, lo que le llevará a afirmar en 1809 que Fichte, al no considerar que la libertad humana puede ser una libertad para el mal, "cayó en la parte moral en el filantropismo dominante", y no quiso explicar el mal "más que en la inercia de la naturaleza humana". SSW I/7, 389; 237-239. Sobre el mal en Fichte cfr. J. RIVERA DE ROSALES, "LOS DOS CONCEPTOS DEL MAL MORAL. DE LA RELIGIÓN (1793) DE KANT A LA ÉTICA (1798) DE FICHTE", *SIGNOS FILOSÓFICOS*, VOL. IX, NÚM. 18, JULIO-DICIEMBRE, 2007, PP. 9-40; W.G. JACOBS, "DIE ENTSCHIEGUNG ZUM BÖSEN ODER GUTEN". EN O. HÖFFE, A. PIEPER (EDS.), *F.W.J. SCHELLING. ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT*, PP. 135-148. EN ESPECIAL EL APARTADO III. SCHELLINGS KRITIK AN FICHTES LEHRE VOM BÖSEN; M. IVALDO, "DAS PROBLEM DES BÖSEN BEI FICHTE", *FICHTE-STUDIEN. BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND SYSTEMATIK DER TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE*, VOL. 3. (1991), PP. 154-169.

82. Delia Popa afirma en este sentido que el derecho sería comprendido por Schelling como "aquello que reafirma la voluntad individual frente a la universal o en oposición con otras voluntades". En D. POPA, "Les différences entre Fichte et Schelling concernant la question du droit", *Actas del Congreso de la Internationalen Fichte-Gesellschaft 2009* (Disponible en <http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/16a-Delia-Popa-Fichte-Beitrag.pdf>)

83. HKA I/3,163; 242.

84. Cfr. D. POPA, "La difficile communauté des libertés. Droit et résistance chez Fichte et Schelling en 1798-1797".

85. Cfr. GA IV,3, 373, 423-424. Poco después de la redacción de la *Nueva Deducción*, en el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente (1797-1798)*, habrá una mención bien interesante al respecto. Schelling presentará el concepto de un querer originario (*ursprüngliches Wollen*) que impulsa al espíritu a separarse de sus propias producciones: el querer es lo que está al principio y al final y hace posible toda actividad en un proceso de autoorganización que tendrá una importancia capital dentro de su *Naturphilosophie*. Cfr. HKA I/4, 121-123; hay trad. al castellano de Vicente Serrano con un minucioso estudio introductorio en F.W.J. SCHELLING, *PANORAMA GENERAL DE LA LITERATURA FILOSÓFICA MÁS RECIENTE*, MADRID, ABADA, 2006, PP. 106 Y SS. ES INTERESANTE HACER NOTAR QUE ESTA OBRA, COMPUESTA POR UNA SERIE DE ARTÍCULOS, PRETENDE IRÓNICAMENTE EXPLICAR LA DOCTRINA DE LA CIENCIA A TRAVÉS DE UNA HISTORIA DEL KANTISMO, COMO EL PROPIO SCHELLING DECLARA A NIETHAMMER EN CARTA DE ENERO DE 1797, DE AHÍ QUE SCHELLING INTITULARA AL TEXTO INICIALMENTE COMO ENSAYOS PARA EL ESCLARECIMIENTO DEL IDEALISMO DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.

86. Cfr. HKA I/4, 122; 106.

87. Recordando lo sostenido por Fichte, Schelling afirmará que "el espíritu *quiere*. Pero el *querer* sólo tiene lugar en contraposición a lo efectivo [*Wirklichen*]. Sólo porque se encuentra constreñido en lo efectivo, ansía lo ideal. Lo efectivo es por tanto tan necesario y tan eterno como lo ideal, y el espíritu está encadenado a los objetos mediante su propio querer. Viceversa, sin la libertad del querer sólo hay en nosotros un *ciego representar* y no se da ninguna conciencia de *nosotros mismos* en nuestro representar". HKA I/4, 122-123; trad. modif. 107.

88. HKA I/3, 145; 230.

89. HKA I/3, 146; 231.

90. HKA I/3, 154; 236.

91. HKA I/3, 147; 232.

92. Cfr. Ak. VI, 36-37; trad. al cast. de Felipe Martínez Marzoa en I. KANT, *LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN*, MADRID, ALIANZA, 2001, PP. 55-56. EN ESTE PUNTO REMITO AL LECTOR A A. CARRASCO-CONDE, "AFÁN DE DOMINIO: SCHELLING Y EL ORIGEN DEL ESTADO". EN F. DUQUE, V. ROCCO (EDS.): *FILOSOFÍA DEL IMPERIO*, PP. 180 Y SS.
93. HKA I/1, 140. Esta idea será desarrollada en toda su amplitud en 1809 en el *Escrito sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, así como en *Filosofía y religión* (1804), donde hará de la caída no sólo el origen de la historia, sino de la finitud. Cfr. SSW I/6, 39 y ss. Thomas Leifkauf señala la conexión existente entre la acción originaria, la caída y el concepto de Estado para mostrar cómo esta vinculación se mostrará con toda su fuerza en la *Spätphilosophie* en su "Die Spätphilosophie: Individuum und Staat". En T. LEIFKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Lit. Münster, 1998, pp. 191 y ss.
94. HKA I/3, 171.
95. HKA I/3, 170.
96. HKA I/3, 171.
97. HKA I/3, 172.
98. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, "FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN", PP. 81-82; VER TAMBIÉN, DEL MISMO AUTOR: "MITO Y ESTADO. ESBOZO DE UNA TEORÍA CONTRARREVOLUCIONARIA DEL ESTADO EN EL SCHELLING DE JENA", PP. 89-112.
99. HKA I/3, 174.
100. "§ 21 Luego la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva en el esfuerzo empírico y comienzo a oponer mi libertad a la libertad de todos los demás". HKA I/3,144.
101. Cfr. W.G. JACOBS, "FILOSOFÍA RACIONAL PURA Y REVOLUCIÓN", PP. 25 Y SS.
102. Ak. VIII, 23, 51. Cf. *Ein Reinschriftfragment zu Kants "Streit der Fakultäten" (Nachlass bis 1798)*. En: *Kant-Studien* 51 (1959-60), pp. 5-8.
103. Cfr. HKA I/3, 152 (§§ 62-66).
104. Un estudio profundo sobre esta relación se encuentra en M. HOFMAN, *ÜBER DEN STAAT HINAUS. EINE HISTORISCH-SYSTEMATISCHE UNTERSUCHUNGEN ZU F.W.J. SCHELLING RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE*; ASÍ COMO EN EL CLÁSICO DE A. HOLLERBACH, *DER RECHTSGEDANKE BEI SCHELLING. QUELLENSTUDIEN ZU EINER RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE*.
105. HKA I/3, 174.
106. SSW I/1, 233.
107. Cfr. C. DIERKSMEIER, "Mechanischer oder organischer Rechtsbegriff?". En C. DANZ, C. DIERKSMEIER, C. SEYSEN (eds.), *200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus“*, *Kritisches Jahrbuch*, vol. 6, Würzburg 2001, pp. 57-68.
108. HKA I/9, 283; trad. al cast. de Jacinto Rivera de Rosales en F.W.J. SCHELLING, *SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL*, BARCELONA, ANTHROPOS, 2005, P. 383. CURSIVA NUESTRA.
109. HKA I/9, 284; 384.
110. SSW I/8, 10.
111. SSW I/8, 10.
112. SSW I/5, 235.
113. SSW I/7, 364; 179.
114. Para profundizar en la correspondencia de los términos *Selbstheit*, *Selbstsucht*, *Sehnsucht* y su relación con la libertad y el mal en Schelling puede consultarse: A. CARRASCO-CONDE, "1809: DIE FIGUR NAPOLEONS UND DER BEGRIFF DES BÖSEN IN DER FREIHEITSSCHRIFT". EN D. FERRER, T. PEDRO (EDS.): *SCHELLINGS PHILOSOPHIE DER FREIHEIT. STUDIEN ZU DEN PHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNGEN ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT*, WÜRZBURG, ERGON VERLAG, 2012, PP. 69-80.
115. SSW I/7, 461. Puede profundizarse en las reflexiones schellingianas sobre el Estado entre 1809 y 1810 en A. CARRASCO-CONDE, "AFÁN DE DOMINIO: SCHELLING Y EL ORIGEN DEL ESTADO", PP. 177-201.

116. W.E. EHRHARDT, *SHELLING LEONBERGENSIS UND MAXIMILIAN II. VON BAYERN. LEHRSTUNDEN DER PHILOSOPHIE*, p. 114.

117. El Estado será entendido como el poder efectivo que trata de solucionar la injusticia que es provocada por la maldad que cada hombre hace posible fáctica y efectivamente. Cfr. SSW II/11, 549.

118. Cfr. SSW II/11, 537; también *Schelling Leonbergensis*, p. 90. Sobre la revolución de 1948 puede consultarse el estudio introductorio, así como el texto completo que éste prologa, de JÖRG SANDKÜHLER, "Einleitung. Positive Philosophie und demokratische Revolution" en F.W.J. SCHELLING, *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, Hamburgo, Meiner, 1990, pp. XXIII-LXI.

## RESÚMENES

If it were true that in 1796-97, period in which the *Neue Deduktion des Naturrechts* was written, Schelling merely follows the principles of Fichte's philosophy, then the conclusions reached in this work should be the same as those drawn by Fichte in the *Grundlage des Naturrechts*. However, they do not coincide at all, and his conclusions are far from those reached by Fichte. The *Wissenschaftslehre* implied, in its internal development, to address –and also to be concerned by– a system of the Ethics and another system of the Laws, which would merely be extensions and specifications of the approach in his central work. By contrast, Schelling, even understanding the *Vom Ich* as propedeutics of the *Doctrine of Science* (which would imply that, sooner or later, a logical –an necessary– consequence would be to develop an ethics that completed his approach), never wrote an ethics, not even one à la Spinoza in which he said to have addressed around 1795. Nevertheless, the text that was prepared and published a year later was his *Neue Deduktion des Naturrechts* which, although it is naturally not that promised ethics, it was written following the ways and the style of Spinoza to obtain a "kind of Law proved by geometrical order" with fatal and disturbing consequences for the legal sciences, and that already points to substantial –and seminal– elements of estrangement from Fichte: Why did he wrote a deduction of Natural Law and not an Ethics? Which are those elements of estrangement?

## ÍNDICE

**Keywords:** law, ethics, myself, community, state, freedom, coercion, contract, Schelling, Fichte

## AUTOR

ANA CARRASCO-CONDE

Universidad Carlos III de Madrid