

LA NUEVA DEDUCCIÓN DEL DERECHO NATURAL¹

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Traducción e introducción de Faustino Oncina Coves. Universidad
de Valencia

Al profesor Otto Saame,
por su inagotable generosidad con tantos de nosotros

Summary: The "*New deduction of Natural Right*" by Schelling is, on the one hand, the answer to the challenging Fichte's *Revolution Writings and Doctrine of Science*; and, on the other, it outlines the new direction of development of the practical German philosophy and Schelling's own trajectory, after his withdrawing from the Fichtean hybrid of Kant and Spinoza. Schelling's report translated here shows the consequential 'aporism' from a conception of Right under the auspices of subjetivism, and it also reveals the death agony of 'ius-naturalism', the difficulties originated by using the Contract as the vertebra that holds up the civil society.

Introducción: Aporías y retos

Las incursiones de Schelling, a diferencia de sus compañeros de generación, en el territorio de la filosofía del derecho son, comparativamente, breves y escasas. Pero si bien no se prodigó en esta disciplina, la extensión y la relevancia de esas incursiones están en razón inversa, como testimoniará este rápido esbozo del artículo que traducimos a continuación. La *Nueva deducción del derecho natural (NDN)* destaca, en primer lugar, por su densidad especulativa, fruto del diálogo con un fichteanismo acicalado y engreído (en tanto que cenit del kantismo) y un espinosismo

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PS 90-0090 de la D.G.I.C.Y.T. Asimismo deseo manifestar mi agradecimiento a la *Vereinigung 'Freunde der Universität Mainz'*, que financió parcialmente la prórroga de una estancia en esa universidad a fin de poder culminar este trabajo.

rehabilitado (Lessing) a la vez que continuamente anatematizado (Jacobi), y, en segundo lugar, por su carga crítica respecto al iusnaturalismo moderno (Rousseau, vg.) y a la primera escuela jurídica kantiana. Coincide con un momento apoteósico del interés por los tópicos que aborda, resultado no sólo de la impronta de la Revolución Francesa y de sus bríos constitucionales, sino también de las recurrentes y controvertidas tentativas de codificación del *corpus* legal prusiano, procesos a los que no permaneció ajena la república de los sabios².

La literatura comprometida y desafiante de una figura en ascenso, Fichte, espoleará aún más si cabe la participación del estamento intelectual en el debate. Los dos fascículos que integran su *Contribución destinada a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793-94) se erigen en una referencia obligada para sus coetáneos, ante quienes había ganado celebridad merced a sus dos libros anteriores, el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792) y *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* (1793). El jacobinismo kantiano que profesa en sus panfletos políticos y sus atrevidas claves hermenéuticas del criticismo inquietaron a catecúmenos y apóstatas de la doctrina del profesor de Königsberg. La fascinación de los kantianos por la temática jurídica se delata por la profusión y diversidad de sus aportaciones. En el *Post Scriptum* de la *NDN* Schelling caricaturiza el afán de los discípulos de arrogarse hasta extremos ridículos la fidelidad al espíritu, el «espíritu literal» (*Buchstabengeist*), de esa doctrina. En marzo de 1795 Forberg se manifestaba abrumado por la fecundidad de que hacen gala: «En el espacio de tres años los kantianos han importunado al mundo con doce teorías del derecho natural, ni una menos, y la que hace

² J. Blühdorn, «Kantianer und Kant: Die Wende von der Rechtsmetaphysik zur Wissenschaft vom positiven Recht», en: *Kant-Studien*, 64 (1973), p. 368. Soy deudor en este terreno de las novedosas aportaciones de Maximiliano Hernández Marcos: *Ilustración jurídica y codificación en Prusia durante el siglo XVIII* (manuscrito correspondiente a un curso de postgrado organizado por la Universidad de Murcia en junio de 1992) y «Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, 4 (1992), p. 55-71. La brevedad que exige este exordio, así como la reciente y copiosa bibliografía schellingiana, primaria y secundaria, en castellano, nos exonera de ofrecer caracterizaciones y periodizaciones generales del pensamiento de este autor. Preferimos centrarnos en el artículo que traducimos, sólo anecdóticamente citado en la bibliografía.

trece va a aparecer muy pronto»³. A las clásicas obras de reputados juristas como G. Hufeland y T. Schmalz, y de filósofos consagrados como K.L. Reinhold, pronto se sumaron (pero marcando distancias respecto a los precitados), sobre todo a partir de 1795, otras de S. Maimon, J.Ch. Reinhard, J.B. Erhard, J.P.A. Feuerbach, Ch.E. Schmid, J.Ch. Hoffbauer, K.H. Heydenreich, J.Ch.G. Schaumann..., desembocando finalmente, a guisa de compendio de los logros de esta segunda generación, en el *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796-97) de Fichte, cuyo mejor proemio es una memorable reseña de *La paz perpetua*, y la *Metafísica de las costumbres* (1797) de Kant. Los *Escritos de Revolución* de Fichte, mencionados con anterioridad, vadean el tramo que va de las posiciones de la primera generación de la escuela kantiana a las de la segunda, compartiendo premisas y deficiencias de aquélla (reducción del derecho a la moral, individualismo exacerbado, deleznablez del Estado gestado vía contrato,...) y reclamando compromisos, que asumiré ésta, para su superación. El propósito de enmienda halló un lugar idóneo para su ejercicio en la revista *Philosophisches Journal (Ph.J.)*, editada originariamente por Niethammer, y a partir de 1797 a dúo con Fichte. Friedrich Schlegel publicó, precisamente en ese mismo año y en otra revista capital de la época, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, un excelente sumario de las principales aportaciones sobre derecho natural impresas en el *Ph.J.* Entre ellas cuenta también *expressis verbis* el artículo de Schelling, a pesar de no encajar perfectamente en el canon que establece el recensor. De un análisis comparativo de estos escritos pueden extraerse cuatro tendencias comunes presentes en la mayoría de los mismos: «1) El principio del derecho es independiente de la moral; 2) no sólo es útil técnicamente, sino necesario práctica y absolutamente; 3) es la condición y limitación de una ley positiva; 4) la posibilidad de la ley jurídica se funda en el concepto de una comunidad de seres libres»⁴. Hacia el estudio de las variantes de la filosofía del derecho sur-

³ Citado en X. Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, París, 1922, p. 473.

⁴ *Rezension der vier ersten Bände von F.J. Niethammers Philosophischem Journal*, en: *Friedrich Schlegel. Kritische Ausgabe seiner Werke*, München, 1975, VIII Bd., p. 22. Un comentario de otro tono muy distinto acerca de la *NDN* lo incluyó el máximo representante de la llamada 'filosofía popular', Friedrich Nicolai, en su novela *Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's eines deutschen Philosophen. Nebst zwei Urkunden der neuesten deutschen Philosophie* (1798). En

gidas bajo los auspicios del criticismo han de encaminarse los esfuerzos de la historiografía especializada, pues aquí hay una inmensa veta que tardará mucho tiempo en agotarse, siendo las investigaciones realizadas hasta ahora notorias e incluso titánicas, pero a todas luces insuficientes⁵.

El artículo de Schelling, todavía no demasiado aireado⁶, apareció

el apéndice de esta obra inserta los quince primeros párrafos de la *NDN* con el irónico título *El Yo que se pone a sí mismo del licenciado Sr. Schelling o Nueva deducción del derecho natural* (p. 335-342). Las palabras finales de Nicolai, fustigador y caricaturista de la filosofía académica y de casi todos sus contemporáneos, son suficientemente elocuentes: «¡Roguemos por que, en lugar de la filosofía abstrusa y ampulosa, impere universalmente la sana razón en la literatura alemana! ¡Amén!» (p. 342).

⁵ Las contribuciones italianas son dignas de encomio, particularmente las ya añejas de C. Goretti (*Il carattere formale della filosofia giuridica kantiana*, Milano, 1922) y A. Negri (*Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Cedam Padova, 1962). Entre nosotros es menester mencionar el libro de Francisco Carpintero Benítez, *La cabeza de Jano*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989 (a pesar del impresionante número de fuentes citadas, no recoge la mayoría de las aportaciones a las que nos hemos referido). Obviamente, la tarea que proponemos excede la capacidad de un investigador individual, y necesita ser acometida por un equipo interdisciplinar. El *Instituto Max-Planck de Historia del derecho europeo* (Frankfurt a.M.) dispone de la infraestructura requerida para tal empresa y parece empeñado en llevarla a cabo.

⁶ El más destacado estudio sobre la *NDN* es el de C. Cesa, *La filosofía política di Schelling*, Bari, Editori Laterza, 1969, p. 114-130. Con posterioridad ha vuelto a abordar este artículo en un volumen colectivo: *Schellings Kritik des Naturrechts*, en: *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. H.M. Pawlowski, S. Smid und R. Specht, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1989, p. 177-197. En lengua alemana, aunque con una vigencia menguante, hay que seguir remitiendo a A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1957, y a la tesis doctoral de M. Osten, *Der Naturrechtsbegriff in den Frühschriften Schellings*, Köln, 1969. En lengua francesa contamos con un excelente ensayo de J. Rivelaygue, «Schelling et les

en dos partes, en sendos fascículos del *Ph.J.*, el primero en 1796 y el segundo en 1797. Su relación con los *Escritos de Revolución*, especialmente con la *Contribución* (muestra paradigmática de las distorsiones que, hiperbólicamente, alentó la primera generación), es incontestable, tal como barruntan los responsables de la edición crítica de sus obras, todavía en curso de publicación. Schelling conocía muy bien los tempranos trabajos de Fichte, todos ellos, incluido el *Ensayo sobre la revelación*, unidos a cuestiones de derecho natural. Así lo atestiguan los comentarios incluidos en el intercambio epistolar con sus amigos Hegel y Hölderlin (quien, además, fue oyente de las clases de Fichte al comienzo de su estancia en Jena y cabe suponer que le informase de las lecciones sobre *Naturrecht* que dictó en el semestre de invierno de 1795-96)⁷. La *NDN*, probablemente concebida en 1795, nació en los primeros meses de 1796, y el 23 de marzo de ese año, le escribía a Niethammer, editor a la sazón del *Ph.J.*: «Quizá le presente para su publicación en el *Ph.J.* 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. Hubiera querido mandárselos ya con esta carta... pues no me gustaría que se me adelantase otro y se creyese que yo le había plagiado». Todo parece indicar que su apresuramiento obedece a su voluntad de anticiparse a la nueva obra jurídica de Fichte, quien tras las severas y atinadas objeciones de gran calado (además de las meramente ideológicas y de los insultos vertidos desde los valedores de la teoría de la conspiración, los colaboradores de *Eudämonia*, libelo más que revista) a sus escritos de 1793 y a su *Doctrina de la*

apories du droit», en: *Cahiers de philosophie politique*, 1 (1983), p. 13-62. Entre nosotros aludiremos a Margarita Vicedo, «Derecho Natural en el joven Schelling», en: *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 9/10 (1986), p. 453-456, y 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, p. 89-112.

⁷ F.W.J. Schelling. *Historisch-Kritische Ausgabe*, Reihe I, Werke, Bd. 3, Stuttgart, Frommann, 1982, p. 122. Las cartas de Schelling a Hegel del 6 de enero, del 4 de febrero y del 21 de julio de 1795 nos proporcionan importantes datos al respecto (en: G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, México, F.C.E., 1978, p. 54-56, 59, 64).

Ciencia de 1794, prometía un próximo ensayo⁸. Aunque por razones cronológicas, el flamante catedrático de Jena no pudo servirse de los aforismos schellingianos para elaborar el libro de 1796, la valoración que le merecieron fue altamente positiva, pues tanto en una nota de los editores de la revista al comienzo de la segunda parte de la *NDN*, publicada en 1797 en el cuarto fascículo del volumen quinto del *Ph.J.*, como en el *Sistema de la doctrina ética* de 1798, alabó las ideas que ellos exponían⁹.

La *NDN* consta de 163 parágrafos o aforismos, distribuidos en dos grandes apartados, consagrado uno a la deducción del principio supremo de la ciencia del derecho (§1-75) y el otro a la deducción de los derechos originarios a través del análisis de dicho principio (§76-163). Están dispuestos con arreglo a un esquema silogístico tanto por su intención didáctica (declarada en la carta a Niethammer) como por un cierto mimetismo del estilo de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, fruto de su reciente conversión al espinosismo¹⁰. El resultado más espectacular de

⁸ F.W.J. Schelling. *Historisch-Kritische Ausgabe*, I/3, p. 125. Los responsables de la edición histórico-crítica se inclinan también por pensar que Schelling desea anticiparse a Fichte, aunque no descartan que sea Hufeland el mentado: «Derjenige, von dem Schelling fürchtet, dass er ihm zuvorkomme, ist wohl Fichte. Wenn Schelling die zweite Auflage [1795] von Hufelands... *Lehrsätzen [des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen]* gekannt hat, so könnte er in diesem Zusammenhang auch an Hufeland denken» (op.cit., p. 125). El editor de Fichte, R. Lauth, no duda en señalar a éste como el aludido (*Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg, Alber, 1975, p. 36-37).

⁹ *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en: J.G. Fichte. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA)*. I/5, hrsg. v. R. Lauth, Stuttgart, Frommann, 1977, p. 204. Aquí Fichte invoca el §13 de la *NDN*.

¹⁰ El 4 de febrero de 1795 le escribía Schelling a Hegel: «¡Entre tanto, me he hecho espinosista!» (*G.W.F. Hegel. Escritos de juventud*, México, F.C.E., 1978, p. 59). Y apenas un mes antes: «Actualmente trabajo en una *Ética* a lo Espinosa» (op. cit., p. 53; cf. *Vom Ich als Prinzip*, en: F.W.J. Schelling. *Historisch-kritische Ausgabe*, I/2, p. 80). En la *NDN* propuso una especie de *Derecho demostrado según el orden geomé-*

los aforismos estriba en la constatación del fracaso de la tentativa de erigir una sociedad civil sobre la subjetividad. Haciéndose eco de una interpretación frecuente en la época, Schelling amalgama en la noción de subjetividad tanto el individuo de los *Escritos de Revolución* como el Yo de la *Wissenschaftslehre*. De esta manera va alejándose gradualmente de sus primeros escritos *Sobre la posibilidad de una reforma de la filosofía en general* (1794) y *Del Yo como principio absoluto de la filosofía*, y, en sintonía con las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795), comienza a desplegar la noción de *absoluto*, todavía embrionaria en aquéllos, y a allanar el camino para la filosofía de la naturaleza y de la identidad.

Si se eleva la subjetividad al rango de primer principio generador del derecho, acaba éste inmolándose víctima de sus propias aporías. En el trayecto que conduce a esa conclusión, sitúa tres jalones, cada uno de los cuales remite al siguiente, que se manifiesta a su vez impotente para superar las antinomias en que incurre. Este artículo difícilmente cabe considerarlo como una teoría de derecho natural *sensu stricto* (término polisémico en la *NDN*), más bien denuncia el fracaso de cualquier teoría surgida bajo los auspicios de las premisas a las que apela Schelling, la penuria de todo ensayo incapaz de traspasar esos tres jalones (moral, ética, derecho) y de encaminarse, tal cual reza el último aforismo (§163) al «terreno de una nueva ciencia». El primer estadio lo emplaza en la *moral*, donde el sujeto libre aspira al infinito en una acción infinita. Esta aspiración, enarbolada por todos los individuos, desencadena el conflicto entre las voluntades morales. La soberanía absoluta y el poder omnímodo que cada uno pretende imponer en el mundo, se resuelve en la *ética* mediante su autorreconocimiento como ser finito en interacción con otros seres finitos, que lo limitan y son iguales a él. En el segundo estadio, la ética configura un ámbito de reconocimiento de los límites, pero, simultáneamente, de anulación de los mismos. Irrumpe ya con vigor en el ámbito de la filosofía práctica un tema omitido por Kant, la criteriología de la alteridad, el descubrimiento consciente del tú (§13-15). La dialéctica entre el primer mo-

trico, aunque los corolarios serán funestos para la misma ciencia jurídica (Cf. A. Piper, «Ethik à la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schellings», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31 (1977), p. 545-564; W. Bartuschat, *Über Spinozismus und menschliche Freiheit beim frühen Schelling*, en: *Die praktische Philosophie Schellings*, p. 153-175).

mento, en el que el sujeto aspira a apropiarse de todas las cosas, y el segundo, en el que tiene que limitar su voluntad de poseer mediante su auto-reconocimiento como ser finito que concibe a los otros como sus límites y provistos de ese mismo afán de posesión de todos los objetos, remite a una tercera instancia, el *derecho*. La coacción y el contrato son las dos fórmulas alternativas que se evocan con miras a conjurar los dilemas de atracción y repulsión, de cooperación y colisión imperantes en el campo de la ética. Pero ambos expedientes se revelan inoperantes. La tendencia infinita hacia el dominio del mundo, la avidez poseedora del individuo al socaire de su autonomía moral torna el contrato un artilugio jurídico fatalmente lábil. El objeto del contrato, la materia del mundo, no es susceptible de pacto, pues la voracidad del individuo es insaciable, y «para asegurar un contrato sería necesaria una serie *infinita* de *contratos*, de los que cada uno confirmaría el precedente, pero él mismo estaría a su vez necesitado de una nueva confirmación» (§85). Retrata el rostro esquizofrénico del contractualismo de los *Escritos de Revolución* en particular (y, por ende, de cualquiera en general, dando aquí un salto, más bien que un paso, en el razonamiento), donde la equivocidad del pacto, depredador de todo régimen por la ausencia de criterios reguladores de su uso, lo inutilizaba como vértebra de un cuerpo jurídico y político. En sintonía con otros coetáneos, Reinhold, Baggesen, Maimon, Erhard..., observa Schelling que la interpretación fichteana del imperativo moral no es sino un mero revestimiento del egoísmo del individuo, quien, para acreditarse como tal, reivindica un contrato infinitamente revisable, esto es, revocable. Invocado como un criterio de demarcación entre los límites que señalan cada individualidad, su iteración sin término acaba borrándolos en su calidad de ser moral: «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» (§144).

Exhausta la vía del contrato, la coacción resta como único medio para preservar la individualidad, para garantizar el reconocimiento recíproco de las individualidades; pero la coacción se manifiesta como coacción física, como imposición por la fuerza, e ignora, una vez entran en funcionamiento sus resortes, la esencia moral, racional, de los sujetos, objetualizándolos. La coacción vuelve indiscernibles sociedad y naturaleza, convierte el campo social en un campo natural, magnético, donde posee mayor fuerza de atracción quien dispone de una mayor fuerza física. El corolario del artículo plantea la urgencia de un nuevo comienzo, pues

el derecho natural se reduce a derecho según leyes naturales: «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* a la que se confía en último extremo la conservación del derecho» (§162). Concluye anunciando un ulterior tránsito (¿al Estado máquina?), augurando una salida (¿histórica, o mejor dicho mitológica?) a esta encrucijada de aporías precipitadas desde las premisas fichteanas: «Por consiguiente, el derecho natural conduce necesariamente a un nuevo problema: el de *hacer idéntica la potencia física del individuo a la potencia moral del derecho*, es decir, al problema de encontrar un *estado en el que la fuerza física siempre esté del lado del derecho*. En cuanto nos ocupamos de la solución de este problema, entramos en el terreno de una nueva ciencia» (§163).

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

*Nueva deducción del derecho natural*¹

[139] *I.-Deducción de la ciencia del derecho en general y de su principio supremo*

§ 1 Lo que no puedo realizar teóricamente, debo realizarlo prácticamente. Ahora bien, la razón aspira a lo incondicionado, que es inalcanzable por la razón teórica, pues no puede devenir nunca *objeto* para mí. En cuanto quiero aprehenderlo como objeto, retrocede a los límites de lo

¹ Es menester dejar constancia de la génesis de esta traducción, pues es la secante de dos proyectos inicialmente convergentes, pero ulteriormente divergentes. Margarita Vicedo realizó una versión, aunque incompleta, para su tesis de licenciatura. Yo hice lo mismo, en posesión ya de la edición histórico-crítica de la obra de Schelling -todavía en estado naciente- para mi tesis doctoral y, merced a una estancia en el *Philosophisches Seminar* y en el *Kant-Archiv* de la Universidad de Mainz, con miras a la preparación de una antología de artículos sobre filosofía del derecho de la década 1790-1800, espoleados la mayoría por la Revolución Francesa y escritos bajo la égida del Criticismo. Las versiones citadas han sido cuidadosamente cotejadas y revisadas por mí, y mía es, en consecuencia, la responsabilidad última, sobre todo en lo tocante a los posibles errores. Además, he creído conveniente añadir algunas notas aclaratorias tanto en el plano filológico, como en el de las fuentes históricas.

Las cifras entre corchetes, intercaladas en la traducción, indican la paginación del texto alemán *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historische-kritische Ausgabe*, I/3, hrsg. v. H. Buchner, W.G. Jacobs und A. Pieper, Stuttgart, Frommann, 1982. También ha sido consultada la edición de Manfred Schröter: *Schellings Werke*, Erster Hauptband, München, Beck, 1927 (3ª ed. 1979). Las notas a pie de página son del propio Schelling; las llamadas entre paréntesis corresponden a notas del traductor. (F. Oncina).

condicionado. Lo que es *objeto* para mí sólo puede *aparecer fenoménicamente*; tan pronto como para mí no sea más que fenómeno, queda aniquilada mi libertad.

§ 2 Si debo realizar lo incondicionado, entonces tiene que dejar de ser *objeto* para mí. He de pensar el ser último que sirve de fundamento a todo lo que existe, el ser absoluto que se revela en toda existencia, como *idéntico a mí mismo*, a lo que hay de último e inmutable *en mí*.

§ 3 ¡*Sé!* en el sentido más elevado de la palabra. ¡Deja de ser *tú mismo fenómeno!* ¡Esfúérzate por devenir un *ser en sí!* Ésta es la exigencia suprema de toda filosofía práctica.

§ 4 Si eres un ser en sí, ninguna potencia (*Macht*) contraria puede cambiar tu estado (*Zustand*), ni limitar tu libertad. Luego esfuérzate [140] por devenir un ser en sí, por *ser absolutamente libre*, esfuérzate por someter a tu autonomía (*Autonomie*) toda potencia heterónoma; esfuérzate, mediante la libertad, por desplegar tu propia libertad hasta lograr una potencia absoluta e ilimitable.

§ 5 Este mandato es incondicionado (*unbedingt*), porque exige un incondicionado (*Unbedingtes*). Por tanto, el *esfuerzo* (*Streben*) que exige debe ser también *incondicionado*, es decir, dependiente sólo de sí mismo y no determinable por ninguna ley extraña.

§ 6 Si mi esfuerzo no debe ser determinable en absoluto por una ley extraña, entonces, a la inversa, todo lo que se le *opone* a mi esfuerzo, tiene que ser determinado simplemente por *mi* esfuerzo. Proclamándome ser libre, me proclamo un ser que determina todo lo que se le opone, pero él mismo no es determinable por nada.

§ 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 heterónimo, es fenómeno para mí. El mundo entero es mi propiedad moral (1).

§ 8 Si debo dominar el mundo de los fenómenos y regir la naturaleza según leyes morales, la causalidad de la libertad debe entonces [141] *revelarse* (*offenbaren*)² a través de la causalidad *física*. La libertad en

² ¡Esta es la expresión exacta que conviene *aquí!* Sobre su sentido y

general sólo puede proclamarse mediante la autonomía originaria. Así pues, esta causalidad física, aunque heterónoma según el *objeto* -esto es, determinable sólo por leyes de la naturaleza-, sin embargo, debe ser *autónoma* según su principio -esto es, inalcanzable por medio de una ley de la naturaleza-. Debe reunir en sí autonomía y heteronomía.

§ 9 Esta causalidad se llama *vida*. La *vida* es la autonomía en el fenómeno, el esquema de la libertad, en tanto que se revela en la naturaleza. Devengo por eso necesariamente un ser *viviente*.

§ 10 Hasta donde alcanza mi potencia *física*, doy mi forma a todo lo que existe, le impongo mis fines, lo utilizo como medio de mi voluntad ilimitada.

§ 11 Donde *no* basta mi potencia física, sólo hay resistencia (*Widerstand*) física; no puede haber para mí ninguna resistencia *moral* en la naturaleza. Lo que es físicamente imposible, sin embargo, es moralmente real, y aunque lo que es moralmente real pueda ser físicamente imposible, en el mundo moral mi acción es realizada.

§ 12 La *naturaleza* está allí donde mi potencia *física* encuentra resistencia. Reconozco la superioridad de la naturaleza sobre mi fuerza (*Kraft*) física: como ser sensible me inclino ante ella, *no puedo hacer más*.

[142] § 13 Donde mi potencia *moral* encuentra resistencia, ya no puede haber *naturaleza*. Trémulo, me quedo quieto. ¡Aquí está la *humanidad*!, pregonan a gritos frente a mí. *No me está permitido (darf)* hacer más.

§ 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 estoy solo en el mundo moral, y diversas experiencias de libertad limitada me enseñan que estoy³ en un reino de seres morales a quienes corresponde,

contenido el autor se explicará en otro lugar. No le puede parecer extraña a quien haya *comprendido a Jacobi* (2).

³ El hecho de que un ser que me sea semejante por su aspecto exterior se deje *determinar* por mí según un *fin* (*Zweck*) y una *intención* (*Absicht*), no prueba aún que tengo un *hombre* ante mí; pues podría no ser más que un animal inteligente. Esta afirmación es corroborada por la experiencia que muestra que los que en sus pretensiones no encuentran

a todos ellos, esta misma libertad sin límites.

§ 16 Esta causalidad carece de límites precisamente porque en ningún lugar tiene *ante sí* su propio fin, porque su meta no está determinada *objetivamente* en ninguna parte. Tiende a lo incondicionado, pero no lo *presupone*, sino que se esfuerza sólo por realizarlo mediante una acción infinita.

[143] § 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*.

§ 18 Aunque el fin último de todos los seres morales es intelectual y, en consecuencia, *idéntico*, su esfuerzo, en tanto que esfuerzo empírico (§ 17), *no es idéntico*.

§ 19 Si todos los seres morales hubiesen alcanzado el fin supremo, su causalidad sería única e idéntica, no habría ningún conflicto (*Widerstreit*), 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*.

§ 22 Sólo en tanto que pienso mi libertad en conflicto con otras causalidades iguales a ella, deviene ésta *mi* causalidad, es decir, una causalidad que no es la de los seres morales en general (del mundo moral en su conjunto). Llego a ser así *individuo* moral.

§ 23 No *puedo (kann)* dejar de afirmar mi libertad hasta que no sea satisfecha la exigencia: «¡Esfuérzate en pos de lo incondicionado!». Pero no puedo afirmar mi libertad sin oponerla a la vez a la libertad de otros, en tanto que ésta colisiona con la *mía* en el esfuerzo empírico. Por consiguiente, la *individualidad (Individualität) de mi voluntad está sancionada por aquella exigencia suprema de la razón práctica*.

nunca oposición en la voluntad de otro, acaban perdiendo todo respeto por esta especie sumisa y, finalmente, por la humanidad misma. 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.

[144] § 24 Pero precisamente esta exigencia se dirige a *todos* los seres morales. Todo ser moral no *debe (soll)*, sino que *necesariamente tiene que (muß)* permanecer individuo hasta que no haya cumplido aquella exigencia.

§ 25 Pero resulta imposible que todo ser moral afirme su libertad mientras la libertad incondicionada de los seres morales sea contradictoria en su esfuerzo *empírico*.

§ 26 Aunque la causalidad absoluta, pensada *puramente*, nunca puede contradecirse, sin embargo, la causalidad *empírica* absoluta de uno anula (*hebt auf*) toda causalidad empírica absoluta del otro. La actividad empírica ilimitada de uno pone pasividad empírica ilimitada en el otro.

§ 27 Todo ser moral debe afirmar su libertad *en general (überhaupt)*. Pero esto no es posible más que si todo ser moral renuncia a la libertad *empírica* ilimitada. En efecto, la libertad *empírica* ilimitada conduce a un conflicto infinito en el mundo moral (§ 26).

§ 28 Todo ser moral debe abandonar su libertad *empírica* sin límites para salvar su libertad *en general*; debe dejar de manifestarse como individuo por su esfuerzo, en tanto que *empírico*, para afirmarse como tal por su esfuerzo *en general*.

§ 29 Imaginemos que todos los seres morales se esfuerzan por afirmar su propia individualidad; este esfuerzo universal de todos los seres morales en pos de la individualidad *en general* debe entonces limitar el esfuerzo de cada ser moral particular en pos de la individualidad *empírica*, [145] de tal manera que el esfuerzo empírico de todos los demás pueda coexistir con el suyo.

§ 30 Imaginemos que todos los seres morales *quieren (wollen) en general*; este *querer* universal de *todos* los seres morales debe entonces limitar el *querer empírico* de *cada individuo particular*, de tal modo que el *querer* de todos los demás pueda coexistir con el suyo.

§ 31 Aquí pasamos desde el terreno de la moral (*Moral*) al de la *ética (Ethik)*. La moral en general establece un mandato (*Gebot*) que se dirige sólo al individuo y no exige más que la ipseidad (*Selbstheit*) absoluta del individuo; la *ética* establece un mandato que presupone un reino de seres morales y asegura la ipseidad de *todos* los individuos mediante la exigencia (*Forderung*) que dirige al individuo.

§ 32 Por tanto, el mandato de la *ética* no debe contener la expresión de la voluntad individual, sino la de la voluntad universal (*allgemeinen Willens*) (3).

§ 33 Pero este mandato de la ética (§ 32) depende únicamente del mandato más elevado de la moral (§ 3). La ética establece la voluntad *universal* como ley sólo para garantizar la voluntad individual mediante la universal. No reclamo mi individualidad porque me someto a la voluntad universal, sino que, por el contrario, me someto a la voluntad universal porque pretendo conquistar mi individualidad. *La voluntad universal está condicionada por la individual, no la individual por la universal.*

§ 34 Aquello que determina la voluntad universal es la forma de la voluntad individual (libertad) en general, prescindiendo de toda materia del querer. [146] *Por consiguiente, la materia de la voluntad universal está determinada por la forma de la voluntad individual, y no a la inversa.*

§ 35 La forma de la voluntad universal es la *libertad* en general, la materia es la *moralidad (Moralität)*. Luego *la libertad no depende de la moralidad, sino la moralidad de la libertad. No porque y en tanto que soy moral, soy libre; sino porque y en tanto que quiero ser libre, debo ser moral.*

§ 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.

§ 37 Si me pienso como individuo en oposición a todos los demás, se plantea entonces la cuestión de si la voluntad empírica de todos los otros debe llegar a ser idéntica a *mi* voluntad o si mi voluntad individual debe llegar a ser idéntica a la de todos los otros.

§ 38 Si la voluntad de todos los demás debe llegar a ser idéntica a mi voluntad como tal, anulo con ello la voluntad de todos los otros como individuos, esto es, la voluntad universal *no* está condicionada por la voluntad individual (§ 33); el supuesto se contradice a sí mismo.

§ 39 Si, a la inversa, *mi* voluntad, en cuanto es voluntad *individual*, debe ser determinada por la voluntad de todos los demás, la voluntad individual está entonces *condicionada* por la universal; lo que es nuevamente imposible (§ 33).

§ 40 Luego no puede darse ninguno de los casos o deben darse *ambos*. Pero ambos pueden darse sólo si la voluntad del individuo [147] y la voluntad de todos (*Wille Aller*) son conceptos recíprocos, es decir, si la voluntad de todos es al mismo tiempo la voluntad del individuo y la vo-

luntad del individuo es al mismo tiempo la voluntad de todos (4).

§ 41 Sólo merced a que la voluntad individual y la voluntad universal devienen conceptos recíprocos, cumplo la condición bajo la que se da únicamente un mandato ético (§ 33). No debo obrar como obran todos los demás; sino, inversamente, es como *yo* obro que deben obrar todos los demás. Pero para que todos los otros obren como yo lo hago, debo obrar como todos los otros pueden hacerlo. Sólo 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 los demás, su voluntad deviene la voluntad de cada individuo, de la misma manera que la unidad sólo por la adición de la pluralidad, y la pluralidad sólo por la adición de la unidad, devienen *universalidad*.

§ 42 Sólo en cuanto pienso la voluntad en general como originariamente *absoluta (absolut)*, puedo pensar la voluntad de todos los demás como limitada a la condición de la mía, y la mía como limitada a la condición de la voluntad de todos los demás. Por consiguiente, la limitación de la voluntad individual por medio de la voluntad universal presupone la ausencia de límites originarios de la voluntad.

§ 43 Sólo en cuanto limito mi voluntad a la condición de la voluntad de todos los demás y la voluntad de todos los demás a la condición de la mía, puedo pensar la voluntad en general como absoluta y el problema de la voluntad absoluta, tal como lo plantea la moral, se resuelve en la ética *merced a la concordancia (Übereinstimmung) universal de la voluntad de todos los individuos*.

§ 44 *La voluntad individual está entonces limitada por la voluntad universal sólo en cuanto se convierte en absoluta mediante esta limitación, y es [148] absoluta sólo en cuanto está limitada a la condición de la voluntad universal.*

§ 45 El mandato supremo de toda ética reza así: *obra de tal modo que tu voluntad sea voluntad absoluta*; obra de tal modo que el mundo moral entero pueda querer tu acción (según su materia y su forma); obra de tal modo que mediante tu acción (según su contenido y su forma) ningún ser racional sea puesto como mero *objeto*, sino como *sujeto* cooperante (*mithandelndes*).

§ 46 En cuanto *obro* conforme a esta ley, reniego de mi individualidad; es decir, dejo de oponer *mi* libertad a la libertad de otros seres morales. Pero dejo de oponer mi libertad a la de otros seres morales sólo para que, inversamente, *éstos* dejen de oponer su libertad a la mía.

§ 47 Puesto que la voluntad universal está condicionada por la

individual (§ 33), y no a la inversa, la voluntad universal también puede determinar la materia de mi acción sólo en cuanto está condicionada por la voluntad individual, esto es, *puedo someterme a la voluntad universal sólo en cuanto mediante ella afirmo la voluntad individual*.

§ 48 Puesto que en general me pienso como individuo sólo *en tanto que* mi libertad se opone a otra libertad (§ 22), puedo afirmar también *mi* voluntad *como* tal sólo en *oposición* (*Gegensatz*) a otra voluntad.

§ 49 Afirmo la individualidad de mi *voluntad* en particular:

a) frente a la voluntad *universal*, no según la *materia*, sino según la forma:

[149] *Determino la materia de mi voluntad por la voluntad universal, a fin de que la voluntad de todos los demás sea condicionada por la forma de mi voluntad*. Pues sólo la *materia de mi acción* (aquello que acontece en virtud de ella), *no su forma* (libertad del querer), *depende de la voluntad universal*.

Y a la inversa, *no la materia, sino la forma de mi voluntad (libertad) condiciona la materia de la voluntad universal*.

§ 50 Afirmo la individualidad de mi voluntad:

b) en oposición a la voluntad *individual*:

Mi voluntad se somete a la voluntad universal a fin de que no se someta a ninguna voluntad individual.

O: *Me impongo la voluntad universal como ley a fin de que mi voluntad sea ley de toda otra voluntad*.

§ 51 Precisamente así afirmo la individualidad de mi voluntad

c) en oposición *a la voluntad en general*.

Mi voluntad se somete a la voluntad universal para que su esfuerzo en general no sea opuesto a ningún otro esfuerzo, ni su querer en general a ningún otro querer; es decir, para que ella devenga potencia absoluta, ilimitable (§ 45).

[150] § 52 Por consiguiente, la ética no puede simplemente *anular* (*aufheben*) la individualidad de mi voluntad según la *materia*, sin *afirmarla* a la vez según la *forma*; y a la ética, esto es, a la parte de la moral que *exige universalidad* de la voluntad según la *materia*, debe oponerse otra ciencia que *afirme* la *individualidad* de la voluntad según la *forma*.

§ 53 Esta ciencia admitida problemáticamente debe ser determinable por entero sólo en contraposición a la ética, y todos sus problemas deben poder ser deducidos a partir de esta antítesis.

§ 54 La ética *exige* que la voluntad individual sea idéntica a la universal. Ahora bien, la voluntad individual puede ser diferente de la

voluntad universal sólo en cuanto está determinada *materialmente* (§ 26); luego tampoco se puede exigir la identidad de la voluntad individual con la universal sin anular la materia de la voluntad individual *como* tal, esto es, sin que yo deba obrar *en contra de* la voluntad individual según la *materia*. Pero que yo obre *contrariamente* a la voluntad individual sólo puede ser ordenado, exigido *imperativamente* (mediante un deber).

§ 55 En cambio, no puede *exigirse* que obre *conforme* a la forma de la voluntad individual. Que yo *soy* en general y que soy *quien* soy, es la afirmación incondicionada que sirve de fundamento a todas las afirmaciones categóricas.

§ 56 La proposición que *afirma* la individualidad de la voluntad sería, así pues, un principio teórico, absolutamente categórico, si no se le opusiese en la ética un mandato que *anula* la voluntad individual como tal según la materia (§ 54).

[151] § 57 Por consiguiente, esta proposición no puede afirmar *simplemente* la individualidad de la voluntad según la forma, sin afirmarla a la vez como mera *posibilidad en relación con aquel mandato*. Pues, de otro modo, debería afirmarla en relación con dicho mandato o bien como *realidad* o bien como imposibilidad en relación con dicho mandato. Pero ninguna de las dos alternativas puede tener lugar.

§ 58 Si la afirmase mediante aquel mandato como *realmente* puesta, entonces la afirmarfa como *mandada*. Pero la individualidad de la voluntad no puede en absoluto ser *mandada* (§ 55).

§ 59 Si la afirmase como *imposible* en relación con este mandato, la afirmarfa como simplemente *anulada* por el mandato mismo; lo que de nuevo es inconcebible (§ 52).

§ 60 La proposición que afirma la individualidad de la voluntad es *en sí y por sí misma* una proposición categórico-teórica (¡Yo (*Ich*) soy Yo!). Pero la misma proposición, en tanto que la afirma en relación con el mandato que suprime (*aufhebt*) la individualidad de la voluntad según la materia, es una proposición problemático-práctica, que permite la individualidad de la voluntad sólo según la forma.

§ 61 Pero la ciencia admitida problemáticamente que afirma la individualidad de la voluntad (§ 52) debe ser establecida en oposición a la ciencia que anula la individualidad de la voluntad (§ 52); por consiguiente, incluso en aquella ciencia la individualidad de la voluntad puede afirmarse según la forma sólo como *posibilidad práctica*.

[152] § 62 *Posible* en general significa lo que no *es* en absoluto, pero que justo por eso no está *bajo una determinada condición*. Se llama

real a lo que, ciertamente, *es*, pero precisamente por esta razón es sólo *bajo una determinada condición*. Lo que pierde lo posible en su carácter de existencia, lo gana en el de incondicionado, y lo que lo real gana en el de existencia lo pierde en el de incondicionado.

§ 63 La *posibilidad*, pensada *prácticamente* (en relación con la ética), consiste en lo que (*desde el punto de vista práctico*) no *es* pura y simplemente, pero por esa misma razón tampoco está *bajo la determinada condición de un mandato*; la *realidad*, igualmente *desde un punto de vista práctico*, consiste en lo que *es*, mas sólo *bajo la determinada condición de un mandato* (es sólo porque debe ser).

§ 64 *Debo (soll)* hacer lo que es prácticamente real; y lo que debo, es conforme al deber (*pflichtgemässig*), adecuado al *deber*. El deber es aquello que *es* simplemente porque debe ser.

§ 65 Lo que es teóricamente posible, *puedo (kann)* hacerlo. Lo que es prácticamente posible, *me está permitido (darf)* hacerlo. Lo que me está permitido se llama, según el uso común del lenguaje, *justo (recht)* en general y la misma posibilidad práctica por la que algo deviene justo, se llama *el derecho (das Recht)* en general. Es justo lo que no es prácticamente real de modo necesario; pero precisamente por esta razón tampoco se halla bajo la determinada condición de un mandato (5).

§ 66 Por eso debo hacer todo lo que constituye un deber, un mandato (§ 64). Pero la proposición que únicamente puede enunciar un mandato es la que anula mi voluntad según la *materia* (§ 54); ahora bien, mi voluntad es anulada según la materia por la voluntad universal; *en consecuencia, constituye un deber todo lo que es conforme a la materia de la voluntad universal*.

§ 67 Me está permitido todo lo que es justo, posible prácticamente (§ 65). Pero la proposición que únicamente puede enunciar una posibilidad práctica es la que [153] afirma la individualidad de la voluntad según la forma (en oposición a la no-individualidad de la voluntad según la materia) (§ 57). Por consiguiente, *es posible prácticamente todo lo que afirma en mí la individualidad de la voluntad según la forma*, o, puesto que la individualidad de la voluntad es la *forma* de la voluntad *en general*, es entonces posible prácticamente, esto es, *justo*, todo lo que es conforme a la *forma de la voluntad en general* o (lo que es lo mismo) a la *forma de la voluntad universal*.

§ 68 Así pues, la ciencia admitida problemáticamente arriba, que me enseña a afirmar la individualidad de la voluntad, podría ser sólo la ciencia del *derecho* en general y el principio supremo de toda filosofía del

derecho sería el siguiente:

Tengo un derecho a todo aquello mediante lo cual afirmo la individualidad de mi voluntad según la forma, o bien:

Tengo un derecho a todo lo que es conforme a la forma de la voluntad en general (sin lo que la voluntad debería dejar de ser voluntad).

§ 69 La ciencia del derecho (que durante mucho tiempo no estuvo separada de la moral y que hasta hoy, en lo que concierne a su relación con esta ciencia, estaba completamente indeterminada) se afirma, en consecuencia, única y exclusivamente en *oposición* a la ciencia del deber (6).

§ 70 En efecto, la voluntad en general puede devenir *individual* sólo en oposición a la voluntad *universal*, así como la voluntad *universal* es voluntad *universal* sólo en oposición a la voluntad *individual*. Sin esta oposición no habría más que una voluntad absoluta, que no podría llamarse ni individual ni universal.

[154] § 71 El problema de toda filosofía moral es el de una *voluntad absoluta*. Ésta puede alcanzarse en un *mundo* moral sólo mediante la unión de la suprema individualidad con la suprema universalidad de la voluntad. Una voluntad *de todos* comprendería a la vez la máxima libertad ilimitada y la máxima conformidad con la ley.

§ 72 La *ética* resuelve el problema de la voluntad absoluta haciendo la voluntad individual idéntica a la universal; la *ciencia del derecho* lo solventa haciendo la voluntad universal idéntica a la individual. Si ambas hubiesen cumplido perfectamente sus respectivos cometidos, dejarían de ser ciencias opuestas.

§ 73 Puesto que los principios del derecho problemáticamente afirmativos son determinables sólo en *oposición* a la voluntad universal (el deber), pueden establecerse en la doctrina de los deberes sólo como principios *categorícamente negativos*. Sólo lo contrario de lo que la doctrina del derecho *admite como posible*, puede ser negado *imperativamente* en la doctrina de los deberes (que procede categorícamente). La posibilidad no puede afirmarse más que *problemáticamente*; pero categorícamente puede ser sólo negada.

§ 74 Luego en la *ética* el principio supremo de todo derecho sólo puede enunciarse *negativamente*:

No te está permitido absolutamente nada que anule la individualidad de la voluntad según la forma; o bien no te está permitido absolutamente nada que anule la voluntad *en general* (según la *forma*).

[155] § 75 Estos imperativos negativos no pueden aparecer en modo alguno en la doctrina del derecho, porque en ella no puede presen-

tarse ningún *mandato* (ni afirmativo ni negativo) (§ 55).

2. Análisis del principio supremo y deducción de los derechos originarios

§ 76 Así como la filosofía teórica se eleva a la síntesis más alta posible a través de una serie de síntesis, la filosofía *práctica*, a la inversa, *desciende* hacia una tesis absoluta por una serie de *análisis*; y, así como el proceder de la filosofía teórica es sintético, el de la filosofía práctica debe ser analítico.

§ 77 Todos los derechos originarios deben ser deducidos *analíticamente* del concepto de *derecho* en general. El *derecho* en general, según la mera *forma*, es idéntico al derecho según la *materia*, pues la materia del derecho está determinada por la forma del derecho y no al revés.

A

§ 78 *Me está permitido (darf)* en general y me está permitido *algo*. Se puede así diferenciar entre materia y forma del estar permitido (*Dürfen*).

§ 79 *La forma* del estar permitido es *la posibilidad práctica*. Pero la posibilidad práctica no es sino la independencia de la voluntad individual respecto de la universal (porque sólo en virtud de la oposición a la voluntad *universal* puede determinarse algo como *posibilidad* práctica y, a la inversa, sólo en virtud de la oposición a la voluntad *individual* puede determinarse algo como *imposibilidad* práctica). Pero esto precisamente (la independencia respecto de la voluntad universal) [156] es la materia de todo derecho. El *derecho*, según la *materia*, no es sino lo que se produce independientemente, incluso en *oposición* a la voluntad universal, por la mera *forma* de la voluntad individual.

§ 80 *La materia del estar permitido se encuentra entonces determinada por la forma del estar permitido*, no a la inversa; y el principio supremo del derecho también podría expresarse así:

Es posible prácticamente todo aquello mediante lo que se afirma la posibilidad práctica en general (la individualidad de la voluntad según la forma); o bien:

Me está permitido todo aquello mediante lo que afirmo el estar permitido en general (según la forma).

§ 81 Si la materia del estar permitido no fuese determinada por su forma, no sería determinada por la voluntad individual (§ 79), por tanto,

lo sería por la universal; pero lo último es contradictorio, puesto que el estar permitido en general sólo es pensable en contraposición a la voluntad universal (§ 79).

§ 82 Si la materia del estar permitido se halla determinada por su forma, no puedo afirmar la forma del estar permitido sin afirmar a la vez su materia.

§ 83 Por consiguiente, en tanto que tengo *inmediatamente* un derecho a la *forma* de mi voluntad, necesariamente tengo también, *mediatamente*, un derecho a su materia.

§ 84 En tanto que afirmo la materia de mi voluntad, afirmo también su forma, y a la inversa; y en tanto que es anulada la materia de mi voluntad *como* tal, también es anulada su forma.

[157] § 85⁴ La forma de mi querer en general es la *libertad*. Ahora bien, la libertad es el atributo de la voluntad en tanto que esta última es siempre el *sujeto*, nunca el objeto de una determinación, es decir, en tanto que no está determinada por la *materia* (el objeto) de su querer, sino que la materia está determinada por *ella*⁵.

⁴ Acerca de la relación de esta deducción con recientes investigaciones sobre este mismo asunto, se encontrará una declaración del autor al final del artículo. Por nuestra parte, tan sólo debemos indicar que este escrito nos fue enviado hace ya un año y medio, y que, por sus originales opiniones, incluso tras la aparición de nuevos trabajos, no podemos considerarlo en absoluto obsoleto. Los editores.

⁵ Lo que se sigue de esta proposición para la teoría de los contratos, etc., lo dejo al juicio de mis lectores. Sólo haré una observación. Puesto que la *materia* de mi voluntad nunca puede determinar la voluntad misma, y *esta última* escapa al infinito a toda determinación objetiva, para asegurar un contrato sería necesaria una serie *infinita* de *contratos*, de los que cada uno confirmaría el precedente, pero él mismo estaría a su vez necesitado de una nueva confirmación. Que esté de acuerdo conmigo mismo en esta serie infinita de contratos no es sino una mera exigencia de la moral. Pero respecto a la cuestión de saber si, en tanto que la moralidad -el esfuerzo en pos de la concordancia consigo mismo- no puede consagrar todavía los contratos, tenemos en el *egoísmo* (*Eigennutz*) de los hombres -al que se apela de buen grado tan pronto como se encuentra ventajoso hacerlo- una garantía de nuestros contratos más segura que en aquella serie infinita de *libres* decisiones, mis lectores pueden juzgar.

[158] § 86 La libertad, considerada en general y en sí, no puede ser *objeto* de determinación alguna, ni siquiera *objeto* de una acción por la cual sería anulada. Por el contrario, la materia (el objeto) de mi libertad puede devenir nuevamente el objeto de una libertad opuesta, es decir, puede ser anulada como *materia* de mi voluntad.

§ 87 Por consiguiente, la forma de mi voluntad puede ser anulada sólo en tanto que se anula su materia, y la materia de mi voluntad no puede ser anulada sin que sea anulada a la vez su forma.

§ 88 Puesto que el problema de toda filosofía del derecho no es sino el de afirmar la forma de la voluntad individual, pero ésta no puede ser afirmada contra cada voluntad opuesta a ella más que mediante su materia, el principio inmediato de todo derecho, que se desprende de lo anterior, es el siguiente:

Te está permitido todo aquello por medio de lo cual afirmas la materia de tu voluntad, en cuanto está condicionada por su forma.

§ 89 El derecho a la materia vale, por consiguiente, sólo en cuanto está condicionado por el derecho a la forma; *me está permitido afirmar la materia de mi voluntad sólo en cuanto afirmo a la vez la forma de la voluntad.*

§ 90 La forma de la voluntad se afirma sólo en oposición a la materia de la voluntad, es decir, sólo en tanto que esta última es *determinada* absolutamente *por ella*, por consiguiente, *en relación a ella* [159] es absolutamente *no-determinada* (esto es, absolutamente determinable).

§ 91 Todos los problemas de la filosofía del derecho se refieren a la posibilidad de afirmar la forma de la voluntad. *Luego todos debertan ser desarrollados a partir de esta oposición entre la forma y la materia de la voluntad.*

§ 92 Si la materia de mi voluntad en relación a su forma debe pensarse como absolutamente no-determinada, esto es, como absolutamente determinable, entonces ella, como materia de mi voluntad, debe ser determinada o determinable exclusivamente por esta voluntad.

§ 93 De ahí se sigue que todos los problemas de la filosofía del derecho pueden ser deducidos a partir de la oposición de *mi* voluntad a cualquier otra causalidad determinante.

§ 94 La materia de mi voluntad *como* tal puede en general ser determinada sólo por la *voluntad* en general, a saber, o por la voluntad *universal* o por la voluntad *individual*.

§ 95 Por consiguiente, todos los problemas de la filosofía del derecho pueden deducirse de la oposición a la voluntad en general -a la

voluntad individual y a la voluntad universal-.

[160] **B**

AA. El derecho en oposición a la voluntad universal

§ 96 Someto la materia de mi voluntad a la voluntad universal sólo en tanto que la *materia* de la voluntad universal está condicionada por la *forma* de mi voluntad. Así pues, tendría un derecho *contra* la voluntad universal sólo en el caso de que su materia fuese contraria a la forma de mi voluntad.

§ 97 Pero la materia de la voluntad universal nunca puede ser contraria a la forma de mi voluntad. En efecto, lo que determina la materia de la voluntad universal es única y exclusivamente la forma de la voluntad individual. No parece entonces posible ningún conflicto entre la materia de la voluntad universal y la forma de la individual (esta dificultad es, sin duda, la razón por la que hasta ahora los teóricos del derecho natural no se atrevieron a hablar de un derecho *contra* la voluntad universal).

§ 98 En cambio, la forma de *mi* voluntad puede ser contraria a la materia de la *universal*. Pues aunque la voluntad universal, según la materia, esté *determinada* invariablemente por la forma de mi voluntad, sin embargo, *ésta* (la forma de mi voluntad) se halla absolutamente *indeterminada* (*unbestimmt*), y no es determinable en general por ninguna materia, ni siquiera por la materia de la voluntad universal. En realidad, no consiste sino en lo absolutamente *indeterminado* (*Unbestimmtheit*) respecto a toda la materia del querer, es decir, en que la materia de la voluntad está condicionada única y exclusivamente *por* la voluntad, y no a la inversa, la voluntad por la materia; en suma, en que *obro* como *quiero* y no *quiero* como *obro*.

[161] § 99 Ahora bien, suponiendo que obro como *yo* quiero y no como quiere la voluntad universal, suponiendo que la materia de mi voluntad esté determinada por su forma (la libertad), *contrariamente* a la voluntad universal, se plantea la cuestión de *si mi acción es anulada por la voluntad del mundo moral o la voluntad del mundo moral por mi acción*.

§ 100 Frente a la voluntad universal tengo un derecho sólo a la *forma* de mi voluntad. Así como, en oposición a la materia de la voluntad universal, tengo un derecho a la *forma* de mi voluntad, la voluntad uni-

versal tiene inversamente, en oposición a la *forma* de mi voluntad, un derecho a la materia de mi voluntad. La cuestión que se plantea es si puede hacer valer este derecho.

§ 101 La materia de mi voluntad está condicionada por su forma, y la materia no puede ser anulada sin anular a la vez la forma (§ 87). Por consiguiente, la voluntad universal no puede ejercer su derecho a la materia de la voluntad individual sin ejercer a la vez un derecho a su forma, esto es, sin anular *mi* derecho a ella.

§ 102 Pero la materia de la voluntad universal está determinada por la forma de la voluntad individual (§ 34). La voluntad universal como tal no puede querer que sea anulada la forma de mi voluntad ni, por consiguiente, su materia, en tanto que ella está condicionada por la forma de mi voluntad. De ahí se sigue que el derecho de la voluntad universal sobre la voluntad individual es un derecho *imperfecto* (*unvollkommenes*), porque no puede ejercerlo sin anular la voluntad en general y con ésta a sí misma.

§ 103 Si la voluntad del mundo moral es anulada por mi voluntad, lo es sólo según la *materia*, pues no podía determinar la *forma* de mi voluntad (§ 49); [162] luego mediante mi acción, en tanto que es contraria meramente a la *materia* de la voluntad universal, no puede anularse ninguna acción que pertenezca a la voluntad universal según la forma.

§ 104 Puesto que estoy autorizado (*berechtigt*) para [hacer] todo lo que no contradice la *forma* de la voluntad universal (§ 67), estoy entonces autorizado para anular la voluntad universal según la *materia*. Pero lo estoy únicamente en tanto que la materia de *mi* acción está condicionada por la forma de la voluntad individual, es decir, en tanto que no es contraria ella misma a la forma de la voluntad individual o, lo que es equivalente, a la de la voluntad universal.

§ 105 El principio «Frente a la voluntad universal me corresponde un derecho a la forma de mi voluntad» puede ser determinado como sigue:

I. Frente a la voluntad universal, tengo un derecho sobre la *ipseidad* (*Selbstheit*) de la voluntad, incluso según la materia, en tanto que así afirmo mi derecho sobre la *ipseidad* de la voluntad según la forma.

§ 106 Sin embargo, no puedo ponerme nunca en el caso de afirmar la individualidad (*Individualität*) de mi voluntad según la *forma contra la voluntad universal*. La voluntad universal, desde el momento en que aspirara (*strebte*) a anular, según la materia y la forma, cualquier voluntad, dejaría de ser voluntad universal. Lo es sólo en cuanto está condicionada por la voluntad individual.

§ 107 En consecuencia, este derecho a la individualidad de mi voluntad según la *materia* (§ 106) nunca puede hacerse valer contra la voluntad *universal*. En efecto, si hubiese algún derecho a anular una voluntad cualquiera según la materia y la forma, este derecho podría corresponderle sólo a una voluntad *individual*.

[163] § 108 El problema expuesto anteriormente se transforma en el siguiente: *¿Le está permitido a una voluntad individual ser la ejecutora del derecho que, en lo que atañe a la materia de mi voluntad, le corresponde a la voluntad universal?*

§ 109 Pero este problema nos conduce por sí solo al siguiente problema más general: *¿Puede acaso corresponderle a una voluntad individual un derecho contra una voluntad individual?*

BB. El derecho en oposición a la voluntad individual

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

§ 111 Sólo la voluntad universal, no la individual, debe determinar la materia de mi voluntad. Así es establecido el principio:

II. *Tengo un derecho a la materia de mi voluntad en oposición a cualquier voluntad individual.*

§ 112 Puedo tener un derecho *frente* a cualquier voluntad individual (§ 109) sólo en cuanto ésta se esfuerza (*strebt*) por anular *mi* voluntad, y el principio formal general, que afirma el derecho en oposición a la voluntad individual, es el siguiente: *Una voluntad individual que se esfuerza por anular otra voluntad, y en la medida en que lo hace, es anulada absolutamente por ésta.*

§ 113 Si, por consiguiente, afirmo mi voluntad al anular la de otro, se presupone siempre que éste se esfuerza por anular la mía. [164] Ahora bien, la ley de la voluntad universal exige querer lo que todos los seres morales pueden querer (§ 45), por tanto, es imposible que las dos voluntades en conflicto sean conformes a la ley (*gesetzmässig*), sino que necesariamente *ambas*, o al menos una de ellas, deben ser *contrarias a la ley (gesetzwidrig)*.

1. *Primer caso: ambas son contrarias a la ley según la materia.*

§ 114 Del principio anteriormente establecido, según el cual la *materia* de la voluntad universal está condicionada por la *forma* de la

voluntad individual (§ 34), se siguen inmediatamente estos principios:

a. Puedo obrar en *contra* de la materia de la voluntad universal (la *moralidad*), sin obrar también en contra de la *forma de la voluntad individual* (la *libertad*); puedo anular la voluntad universal según la *materia*, sin anular la voluntad *en general* según la *forma*.

b. No puedo obrar *contra* la *forma* de la voluntad universal (la libertad individual), sin obrar a la vez *contra* la *materia* de la voluntad universal (la moralidad).

c. No puedo obrar *conforme* a la voluntad universal según la *materia*, sin obrar a la vez de acuerdo con su *forma* (la libertad de la voluntad en general).

d. Puedo obrar *conforme* a la *forma* de la voluntad universal (la libertad), sin obrar a la vez en *conformidad* con la materia de la voluntad universal (la moralidad).

§ 115 En la colisión (*Collision*) de voluntades contrarias a la ley, son posibles de nuevo dos casos:

a. Ambas son contrarias a la ley también según la *forma*; es decir, ambas persiguen anularse mutuamente.

[165] § 116 Tengo el derecho de anular absolutamente cualquier voluntad individual, en cuanto ésta se esfuerce por anular la mía. Por consiguiente, voluntades opuestas, que persiguen anularse *recíprocamente*, poseen también el derecho de anularse *recíprocamente*, esto es, ninguna de las dos tiene el derecho de afirmarse contra la otra.

§ 117 De donde resulta el principio:

α. *Acciones formalmente contrarias a la ley, en cuanto entran en colisión como tales, poseen un derecho recíproco una frente a la otra.* Ambas están *recíprocamente*, una para la otra, fuera de la ley. Allí donde concurren sus voluntades opuestas, en su esfuerzo empírico, en el mundo de los fenómenos, las dos se anulan mutuamente si son iguales tanto respecto del *poder* (*Können*) como respecto del estar permitido (*Dürfen*).

b. *Una* de ellas es contraria a la ley también según la *forma*, y se esfuerza por anular la otra.

§ 118 Una voluntad que es contraria a la ley según la forma, lo es, precisamente por esto mismo, también según la materia (§ 114,b). Si fuera anulada sólo por ser contraria a la ley según la *materia*, entonces la *forma* del querer en ella estaría condicionada por la materia del querer; lo que es imposible (§ 90).

§ 119 Por consiguiente, una voluntad que es contraria a la ley según la *forma*, es anulada absolutamente, sin ninguna consideración, no

obstante, al hecho de que *es contraria a la ley en lo que atañe a su materia (materiale Gesetzwidrigkeit)*, sino sólo en tanto que se esforzaba por anular la voluntad de otro.

§ 120 Es anulada enteramente por la voluntad del otro, no en tanto que ésta es *contraria a la ley* según la *materia*, sino en tanto que es *voluntad* en general, sin ninguna consideración a la materia del querer.

[166] § 121 Luego la cuestión arriba planteada (§ 108) debe ser simplemente negada. Una voluntad individual conforme a la ley nunca puede anular la que es materialmente contraria a la ley, porque jamás puede anularla sin convertirse ella misma en contraria a la ley según la *forma* y, precisamente por ello, también según la materia. *Una voluntad individual nunca puede exigir el ejercicio (exequiren) del derecho de la voluntad universal sobre la materia de la voluntad individual.*

§ 122 De aquí se sigue el principio:

β. *Tengo un derecho sobre mi voluntad materialmente contraria a la ley frente a toda otra voluntad formalmente contraria a la ley*; o bien: poseo un derecho frente a cualquier voluntad contraria a la ley, en tanto que de esta manera afirmo *mi* voluntad contraria a la ley (formalmente).

2. *Segundo caso*: sólo una de las dos voluntades es contraria a la ley según la materia.

§ 123 Ninguna voluntad puede ser conforme a la ley según la materia, sin serlo a la vez según la forma (§ 114). Por consiguiente, la voluntad conforme a la ley nunca puede esforzarse por anular la voluntad contraria a la ley materialmente.

§ 124 Así pues, si tiene lugar un conflicto entre la voluntad conforme a la ley y su contraria, la razón de ello no puede radicar en la primera. Sólo la voluntad contraria a la ley puede perseguir la supresión de la voluntad del otro.

§ 125 Por consiguiente, también la voluntad contraria a la ley (§ 112) es absolutamente anulada en el conflicto con la voluntad conforme a la ley, no en cuanto es materialmente contraria a la ley (contraria a la voluntad universal), sino en cuanto es formalmente contraria a la ley (opuesta a la voluntad individual).

[167] § 126 En cambio, la voluntad conforme a la ley se afirma en oposición (*Gegensatz*) a su voluntad contraria, no porque sea conforme a la ley materialmente, sino porque lo es *formalmente*. En este conflicto entre ambas voluntades, me pregunto acerca de la conformidad material de una de ellas con la ley ([legalidad material] , *Gesetzmassigkeit*) sólo para demostrar así la *contrariedad formal* de la otra *respecto a la ley*

(*filegalidad formal*], *Gesetzwidrigkeit*).

§ 127 De lo anterior resulta el siguiente principio:

τ. *Tengo un derecho sobre mi voluntad (materialmente) conforme a la ley frente a cualquier voluntad (formalmente) contraria a la ley.*

§ 128 Sólo en oposición a una voluntad individual puede haber un derecho sobre una voluntad conforme a la ley. Pues en *oposición a la voluntad universal* sólo existe un derecho (formal) sobre una voluntad *contraria a la ley*, y, *en relación con ella*, sólo un *deber* para con la voluntad conforme a la ley.

CC. *El Derecho en oposición a la voluntad en general*

§ 129 En oposición a la voluntad individual y a la voluntad universal no me corresponde en general más que un derecho sobre acciones *conformes formalmente a la ley*. Pero allí donde ya no hay voluntad alguna, tampoco hay modo de obrar ni conforme ni contrario a la ley; mi voluntad deviene *potencia* absoluta e ilimitada.

§ 130 En el ámbito de la naturaleza cesa todo *querer (Wollen)*. Este ámbito es el de la heteronomía. Por tanto, aquí ya no puede oponerse mi voluntad a ninguna otra, [168] y mi derecho sobre la naturaleza debe ser un derecho que afirmo *en oposición a toda voluntad en general*.

§ 131 Manifiesto mi libertad por el solo hecho de dominar (*herrschen*) todo lo que es heterónimo (§ 6). Poseo un derecho a todo aquello por lo que afirmo mi libertad. Así se obtiene este principio:

III. *Tengo un derecho a afirmar, contra toda voluntad, la ipseidad de mi voluntad mediante un dominio ilimitado de la naturaleza.*

§ 132 La autonomía (*Autonomie*) debe predominar absolutamente sobre la heteronomía. Todo lo que es *objeto* debe comportarse pasivamente frente a la espontaneidad (*Selbstthätigkeit*) de un *sujeto* moral.

§ 133 Si todo objeto debe comportarse con absoluta pasividad frente a la autonomía, el objeto, en tanto que está determinado por la autonomía, ya no debe ser ulteriormente determinable por una autonomía *contrapuesta (entgegengesetzte)*. Mi predominio sobre los objetos debe afirmarse absolutamente frente a toda otra voluntad.

§ 134 De lo contrario, se presupondría que el objeto no se comporta de modo *absolutamente (schlechthin)* pasivo frente a la autonomía, mediante la que está ya determinado. Si se ha comportado de modo puramente pasivo respecto a mi voluntad, es por ello =0 para cualquier otra voluntad. Deja de ser objeto para todo otro ser moral.

§ 135 Si los objetos en general no se comportasen de manera absolutamente *pasiva* frente a la libertad de la voluntad, no podría haber en realidad ningún conflicto de la libertad en relación con ellos. En efecto, si no fuesen *absolutamente* determinados por la libertad de un ser moral, ninguna acción libre podría sustraerlos, en tanto que objetos, a toda voluntad extraña (*fremden*), incluso permanecerían siempre determinables heterónomamente. Pero entre autonomía y heteronomía no puede haber ninguna colisión.

[169] § 136 Sólo porque la voluntad libre determina absolutamente los objetos, a la autonomía, en cuanto se refiere a un objeto espontáneamente determinado (*selbstthätigbestimmtes*), ya no se le contrapone la heteronomía del objeto, sino la autonomía del sujeto determinante (*bestimmenden*). Pero la autonomía, en el conflicto con la autonomía, o bien se anula absolutamente o bien se limita recíprocamente a las condiciones bajo las cuales puede subsistir la libertad de todos los seres morales.

§ 137 La autonomía absolutamente ilimitada se presenta sólo donde existe la *mera* naturaleza, esto es, donde ninguna acción de la voluntad libre ha determinado aún la naturaleza. Únicamente en el mundo *físico* como tal no puede haber para mí, en tanto que ser moral, ninguna resistencia (§ 11 ss.).

§ 138 *Mi* libertad es diferente de la libertad *en general* sólo por limitación. En consecuencia, allí donde *mi* libertad es ilimitada, es idéntica a la libertad en general, es decir, deja de ser libertad *individual*. Luego *mi* libertad, en tanto que se refiere a la espontánea determinación de los objetos, deja de ser libertad individual.

§ 139 Si *mi* libertad individual es idéntica a la libertad en general, toda exteriorización de *mi* espontaneidad anula toda espontaneidad extraña (*Äußerung*). Mientras *yo* obro, y en la medida en que *yo* obro, *no debe obrar* ningún otro individuo; es decir, debe hallarse en estado pasivo. *Mi* voluntad, en tanto que es *la mía*, debe ser sagrada para todo el mundo moral.

§ 140 Si, tras el análisis que hemos realizado del principio supremo del derecho, enumeramos todos los derechos individuales, encontramos los siguientes:

[170] 1. *En oposición a la voluntad universal, el derecho de la libertad moral*, esto es, el derecho a la plena libertad de la voluntad individual respecto de las acciones tanto materialmente conformes a la ley como de las materialmente contrarias a ella.

2. *El derecho en oposición a la voluntad individual*, el derecho de

la *igualdad* formal -el derecho a afirmar mi individualidad en oposición a cualquier otra (según la materia y la forma)-.

3. *El derecho en oposición a la voluntad en general*, el derecho sobre el *mundo de los fenómenos*, sobre las *cosas*, sobre los *objetos* en general, es decir, *derecho natural* en sentido estricto (*Naturrecht im engerm Sinn*) (7).

C

§ 141 Finalmente, *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 ipseidad de mi voluntad.

§ 142 Mi voluntad puede ser *limitada* según la *materia* (a determinadas acciones) sólo por la voluntad universal. Ahora bien, la materia de la voluntad universal está ella misma condicionada por la forma de la voluntad individual (la libertad). Luego esta última no puede estar determinada a su vez por aquélla.

§ 143 Pero la forma de la voluntad individual estaría condicionada por la materia de la voluntad universal, si fuese dependiente de ésta en cuanto a su propia autoafirmación (*Selbstbehauptung*).

§ 144 La libertad, la forma originaria de la voluntad individual, debe retornar a su originaria ilimitación apenas [171] esté en juego su autoafirmación. Es potencia absoluta capaz de someter cualquier potencia que se le oponga. Todo, incluso la voluntad universal, se pliega ante la libertad del individuo cuando obra con vistas a su propia salvación (*Rettung*). La voluntad universal deja de existir tan pronto como está en juego la salvaguarda (*Rettung*) de la libertad.

§ 145 Poseo un derecho a toda acción con la que afirmo la ipseidad de la voluntad y, por consiguiente, también un derecho a anular toda acción incompatible con la ipseidad de mi voluntad.

§ 146 La ipseidad de la voluntad queda anulada en cuanto la forma de la voluntad (la libertad) esté condicionada por la materia de la voluntad (por aquello que quiero), y no a la inversa.

§ 147 Coaccionar (*zwingen*) a alguien, en el sentido más amplio del término, significa condicionar la forma de su voluntad por la materia. Esta definición comprende tanto la coacción física (externa) en el sentido restringido del término, como la coacción psicológica (interna).

§ 148 La coacción *moral* es una contradicción. No puede haber

entonces más que un *esfuerzo* (*Streben*) por coaccionar *moralmente* a alguien. Este esfuerzo es *definido* mediante la coacción física o psicológica, y el principio universal para juzgar la coacción reza así: *en todo individuo que te coaccione físicamente, debes presuponer un esfuerzo por coaccionarte moralmente.*

§ 149 La *coacción* en general es, consiguientemente, un esfuerzo por anular la ipseidad de la voluntad. Ahora bien, estoy autorizado para realizar cualquier acción mediante la cual es afirmada la ipseidad de la voluntad, luego también a oponer semejante esfuerzo a todo esfuerzo tendente a coaccionarme. *A toda coacción se contrapone otra coacción.*

[172] § 150 Afirmando la ipseidad 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* (*Zwangrecht*).

§ 151 A la voluntad *universal* le corresponde meramente un derecho sobre la *materia de mi* voluntad. La materia de la voluntad universal está condicionada por la forma de la voluntad individual. Por lo tanto, el derecho de la voluntad universal sobre la materia de mi voluntad, no puede ser un *derecho de coacción* (nadie puede ser coaccionado para que obre moralmente).

§ 152 Por el contrario, la voluntad individual tiene un derecho sobre su libertad incluso *frente a la materia de la voluntad universal*. Todos los derechos están comprendidos en el derecho originario a la forma de una voluntad, en el derecho a la libertad. Así pues, la voluntad individual no puede tener derechos sin afirmarlos todos, incluso *contra* la materia de la voluntad universal.

§ 153 La voluntad individual es anulada sólo en oposición *a una voluntad individual* (la voluntad universal nunca puede querer que una voluntad cualquiera sea anulada). Obrando sólo *inmoralmente*, obro sólo contra la voluntad *universal*, no contra la voluntad *individual*. *Obro siempre como cualquier individuo en cuanto tal podría hacerlo.* Mi acción *inmoral* como tal no puede ser anulada ni por la voluntad de otro individuo, dado que no me esfuerzo en contra de *su* [173] voluntad, ni por la voluntad universal, porque a ésta no puede corresponderle nunca un derecho de coacción sobre una voluntad cualquiera.

§ 154 Puesto que la materia de mi acción está siempre condicionada por su forma, todos los seres morales, en cuanto pueden querer la

materia de mi acción, deben querer también su forma, y no viceversa. Pero si la forma de mi acción fuese anulada, al no poder querer todos los seres morales la materia de mi acción, entonces la materia de mi acción estaría condicionada por su forma, lo que es contradictorio.

§ 155 Sólo la forma de la voluntad es *idéntica* por doquier. Si, por consiguiente, la forma de mi voluntad es anulada por la voluntad de cualquier individuo, éste suprime con ello la forma de su voluntad.

§ 156 Sólo por la identidad de la forma de la voluntad deviene todo ser moral idéntico a mí; sólo por la libertad de su querer reconozco un ser semejante (*gleich*) a mí.

§ 157 Sólo en tanto que determina la materia de su voluntad por la libertad, deviene él un *individuo*. Pero precisamente porque determina la materia de su voluntad mediante la libertad, debe ser tan *diferente* de mí, respecto a la *materia*, como es idéntico a mí respecto a la forma.

§ 158 Luego si anula en él la forma de la voluntad, deja por eso mismo de ser *idéntico* a mí. Deviene un *objeto* para mí.

§ 159 Todo lo que es objeto para mí debe estar absolutamente determinado por mi esfuerzo. Lo relego a los límites (*Schranken*) del fenómeno y lo determino heterónomamente, mediante las leyes de la naturaleza.

[174] § 160 Así pues, todo ser que anula en mí la forma de la voluntad, deviene para mí mero objeto, entra en los límites del fenómeno y se torna un mero ser de la naturaleza.

§ 161 Por lo tanto, todo derecho deviene necesariamente para mí un *derecho natural* (*Naturrecht*), es decir, un derecho que afirmo según las solas *leyes de la naturaleza* (*Naturgesetzen*), y en caso de conflicto respecto a este derecho, todo ser es para mí un puro *ser natural* (*Naturwesen*) (8).

§ 162 El derecho natural se destruye necesariamente él mismo en sus consecuencias (*Consequenz*) (en tanto que deviene derecho de coacción), esto es, suprime todo *derecho*. En efecto, es a la *superioridad física* (*physische Übermacht*) a la que se confía en último extremo la conservación del derecho.

§ 163 Es una exigencia de la razón que lo físico sea determinado por las leyes morales y que toda potencia natural esté ligada (*im Bunde*) a la moralidad. Por consiguiente, el derecho natural conduce necesariamente a un nuevo problema: el de *hacer idéntica la potencia* (*Macht*) *física del individuo a la potencia moral del derecho*, es decir, al problema de encontrar un *estado* (*Zustande*) en el que la *fuerza* (*Gewalt*) *física siempre*

esté del lado del derecho. En cuanto nos ocupamos de la solución de este problema, entramos en el terreno de una nueva ciencia.

POST SCRIPTUM

El escepticismo (que en ninguna parte es tan peligroso como allí donde el interés y el egoísmo pueden pasar inmediatamente de los principios mismos a la *aplicación*), aliado al *espíritu literal* (*Buchstabengeist*) de presuntos filósofos, [175] constriñe a la ciencia a deducir sus principios de la manera más rigurosa, precisa y detallada posible, aunque, al proceder así, debieron sacrificarse enteramente la gracia de un discurso más fácil y la amenidad de una exposición natural y ágil. Por eso tienen tales empresas sólo un mérito *efímero*; una vez que se está cierto de los principios y se ha decidido al respecto entre los *filósofos*, constituye un deber y una necesidad presentarlos -si bien de una forma completamente diferente- también al *pueblo* (*Volk*). Este no debe pretender tomar parte en las investigaciones antes de que estén concluidas y suficientemente elaboradas para someterlas al juicio general y público. Abalanzarse sobre los filósofos y perseguirlos con calumnias e injurias a causa de sus fatigas, no podría venírsele a las mentes sino al *populacho* (*Pöbel*), que, rudo e incapaz de discernir como es, se ensaña contra todo lo que no comprende -aun cuando esto coadyuvara al bien *común*-, por el mero hecho de que de tal asunto no entiende nada.

Los presentes aforismos no aspiran a ser más que aforismos. Su comentario se lo reserva el autor tanto más cuanto que las recientes contribuciones del derecho natural (9), que no ha podido utilizar para este trabajo, le proporcionarán abundante material con miras a reflexiones más maduras así como múltiples ocasiones para desarrollar sus principios de una forma más completa.

NOTAS

(1) «Queremos juzgar hechos (*Tatsachen*) según una ley que no puede derivarse ni estar contenida en ningún hecho. ¿De dónde podemos tomar esta ley? ¿Dónde pensamos encontrarla? Sin duda, *en nuestro Yo* (*Selbst*), puesto que es imposible encontrarla *fuera de nosotros*; ciertamente en nuestro Yo (*Selbst*), en tanto que no está formado ni configurado por las cosas exteriores mediante la experiencia (pues aquél no es nuestro verdadero Yo, sino un añadido extraño), sino en su forma

pura y originaria (reinen, ursprünglichen), en nuestro Yo tal como sería sin ninguna experiencia» (J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung des Urtheiles des Publikums über die Französische Revolution*, 1793-94, J.G. Fichte. *Gesamtausgabe* (GA), I/1, Stuttgart, Frommann, 1964, p. 218 ss.). Aunque aquí hemos traducido *Selbst* como *Yo*, en los párrafos siguientes (a partir del § 31) hemos optado por *ipseidad* para *Selbstheit*, y no por *Yoidad* o *Egoidad* (*Ichheit*), expresión esta última que proliferará en las versiones fichteanas de la *Doctrina de la ciencia*, y no tanto en los *Escritos de Revolución*. En las *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, Schelling empleó ya ese término: «Según el criticismo, mi destino consiste en el esfuerzo en pos de la ipseidad, la libertad incondicionada y la actividad ilimitada» (F.W.J. Schelling. *Historisch-kritische Ausgabe*, I/3, p. 106). Es evidente que la terminología fichteana ha desplazado ya en las *Cartas* a la estrictamente kantiana, y que la propiamente schellingiana comienza a solaparse a aquélla, atisbándose los primeros conatos de apostasía del fichteanismo kantiano.

(2) *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 2. vermehrte Ausg., Breslau, 1789; *Jacobi Werke*, IV/1, hrsg. v. F. Roth und F. Köppen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 211: «Es por la fe (Glauben) por lo que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros hay otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una revelación (Offenbarung) verdadera, maravillosa! Pues sentimos solamente nuestro cuerpo, constituido (beschaffen) así o de otro modo, y, en tanto que sentimos que está constituido así o de otro modo, nos apercebimos no únicamente de sus modificaciones, sino también de algo enteramente diferente, que no es ni sentimiento ni pensamiento, nos apercebimos de otras cosas reales, y esto con la certeza con la cual nos apercebimos de nosotros mismos; sin un tú el yo es imposible. Por consiguiente, así obtenemos todas las representaciones, sólo por los modos de constitución (Beschaffenheiten) que suponemos, y no hay ningún otro camino para llegar al conocimiento real, puesto que, cuando la razón engendra objetos, produce quimeras (Hirngespinnste)». Cf. op. cit., p. 72: «En mi opinión, el mayor mérito del investigador es desvelar lo que existe (Dasein) y revelarlo (offenbaren). La explicación es para él un medio, un camino conducente a la meta, un fin muy próximo, pero jamás el fin último. Su fin último es lo que no puede explicarse: lo insoluble, inmediato, simple». Cf. op. cit., 223: «No podemos demostrar más que similitudes (Ähnlichkeiten), puesto que la demostración es progreso a través de proposiciones idénticas; y toda demostración presupone algo ya demostrado, cuyo principio es la revelación».

(3) J.J. Rousseau, *Du contract social ou principes du droit politique*, Amsterdam, 1762. La esencia del pacto social reside en lo siguiente: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente (en corps) a cada miembro como parte indivisible del todo» (*Oeuvres complètes*, París, Pléiade, 1964, III, p. 361; ed. cast. Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 23). Cf. Kant:

«Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (*Crítica de la razón práctica*, AK, V, p. 30; ed. cast. Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 50).

(4) Rousseau, *op. cit.*: «Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general» (*Oeuvres complètes*, III, p. 371; ed. cast., p. 35).

(5) K.L. Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie (Cartas sobre la filosofía kantiana)*, II, Leipzig, 1792: «El derecho (Recht) es lo que es posible mediante (durch) la libertad de la voluntad mediada por (vermittelt) la ley moral. Este género comprende bajo sí las dos especies siguientes: aquello que es únicamente (einzig) posible, esto es, necesario, mediante la libertad mediada por la ley moral, y aquello que es (no únicamente, sino sólo) meramente (bloß) posible mediante la libertad mediada por la ley moral. Lo último es el derecho en sentido estricto (engeren), lo primero el deber».

J.G. Fichte, *Beitrag*: «Lo que esta ley nos ordena se llama en general justo, un deber; lo que nos prohíbe, injusto, contrario al deber. Debemos hacer lo primero, no debemos hacer lo segundo. En cuanto seres racionales estamos sometidos absolutamente y sin ninguna excepción a esta ley; por consiguiente, no podemos (können) estar, en cuanto tales, sometidos a ninguna otra; allí donde ella se calla, no estamos sometidos a ninguna ley, nos encontramos en la esfera de lo que nos está permitido (dürfen). Todo lo que la ley no prohíbe, nos está permitido hacerlo. Tenemos un derecho a todo lo que nos está permitido hacer, porque este estar permitido es legal» (*GA I/1* p. 220).

En *Del Yo como principio absoluto de la filosofía* (1795) aparece ya una alusión al *derecho natural*, irrelevante en el contexto de este breve escrito, aunque importante por el alineamiento de Schelling con Kant y Fichte en su crítica al eudemonismo como fundamento de legitimidad de un Estado: «El concepto de *derecho* en general, y el sistema entero del derecho natural, se basa en el concepto de la *posibilidad* práctica...; el concepto de *deber*, y el sistema entero de la ética, se basa, sin embargo, en el concepto de la *realidad* práctica». Para el ser finito el derecho depende del deber, y «el fin supremo hacia el cual tienen que apuntar todas las constituciones políticas (que están fundadas en el concepto de deber y derecho) puede ser únicamente la identificación de los derechos y deberes de cada individuo particular» (*F.W.J. Schelling. Historisch-kritische Ausgabe*, I/2, Stuttgart, Frommann, 1980, p. 164-165).

(6) Reinhold, *op. cit.*: «en el significado determinado más exactamente derecho tiene que designar precisamente lo contrario de deber; por el deber es limitado siempre el arbitrio respecto al impulso egoísta; por el derecho es abandonado siempre a sí mismo» (II, p. 201).

(7) Kant, *Über den Gemeinspruch* (1793): «Por tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*: 1) La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*. 2) La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*. 3) La *independencia* de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano*. Estos principios no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general» (AK, VIII, p. 290; ed. cast. *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 27). Y más adelante añade lo siguiente sobre el tercer principio: «Ahora bien, aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, *ciudadano del Estado*, no ciudadano de la ciudad, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es ésta: «que uno sea *su propio señor* (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no *esté al servicio* -en el sentido estricto de la palabra- de nadie más que de la comunidad» (AK, VIII, p. 295; ed. cast. p. 34).

(8) Reinhold, op. cit.: «El derecho natural (*natürliche Recht*), o *derecho natural* (*Naturrecht*) en tanto que objeto de la ciencia de este nombre, es la facultad moral de tratar a otros hombres según meras leyes naturales (*Naturgesetzen*), en la medida en que el mismo depende del trato no conforme al derecho (*unrechtmässigen*) según estas leyes» (II, p. 217).

(9) Entre ellos conviene destacar la reseña que realizó Fichte de *La paz perpetua* de Kant (*Philosophisches Journal*, IV/1, 1796, p. 81-92; GA I/3, p. 221-228) y la magna obra de aquél *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, cuya parte primera apareció en 1796 (GA I/3 p. 311-460).