

vía elaborada por Europa. ¿Qué contribución, por ejemplo, podría proceder de una futura Unión Asiática o de una Unión Africana, que constituirían los resultados jurídicos del proceso histórico de realidades extremadamente complejas, que han albergado formas de civilización milenarias?

Está en juego aquí la respuesta a la pregunta acerca de la *oportunidad* de la extensión del *corpus* jurídico-moral ligado al escrito sobre la *paz perpetua*, que constituía la segunda cuestión a partir de la cual se ha desarrollado este último parágrafo. Es quizás posible, desde este punto de vista, limitar, relativizar la validez del discurso kantiano, es decir, intentar resistir a la tentación de extender su alcance a nivel mundial, al menos por el momento. Aunque nosotros no conseguimos pensar otras vías distintas, es justo —y constituye al mismo tiempo un desafío moral tan fascinante como urgente— intentar imaginar caminos distintos que conduzcan a la *paz perpetua*; intentar ampliar el alcance de nuestras mentes pero, al mismo tiempo, seguir bajando en pos de la reconstrucción y de la edificación de nuestra identidad de europeos; continuar pensando que el cosmopolitismo, así como lo concebimos nosotros, conlleva un núcleo jurídico-moral que es el fruto de nuestra Historia, que debemos aprender a conocer, para después aprender a ponerlo en discusión.

TRADUCCIÓN DE VALERIO ROCCO LOZANO

AFÁN DE DOMINIO: SCHELLING Y EL ORIGEN DEL ESTADO

ANA CARRASCO CONDE

El sexto principio del texto kantiano *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) había dado cuenta de la imposibilidad de la convivencia pacífica entre los hombres ante la falta de una figura que los someta: «el hombre —había sostenido Kant— es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor [*Herrn*]. Porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque, como criatura racional, desea enseguida una ley que ponga límites [*Schranken*] a la libertad de todos, su egocéntrica inclinación [*selbstsüchtige Neigung*] animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. Necesita un señor, que le quebrante su propia voluntad [*eigenen Willen*] y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos [*allgemeingültigen Willen*], para que cada cual pueda ser libre»¹. Schelling aceptará la necesaria existencia de un señor que coaccione a los hombres, que llevados por sus impulsos egoístas —por sus propias voluntades (*eigenen Willen*)

1 Ak. VIII, 23. Hay traducción al castellano de Eugenio Ímaz, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita». En Kant, I., *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid, 2000. Trad. modif. pp. 50-51.

podemos decir con Kant—, son incapaces de vivir ajenos a los enfrentamientos y las agresiones mutuas, pero sin embargo, frente a la opinión kantiana, la existencia de este Señor, lejos de posibilitar la libertad de los individuos, es síntoma inequívoco de la falta de libertad de éstos. El origen del Estado para Schelling no es otro que la caída del hombre y la pérdida de la unidad originaria, una caída que conlleva no sólo que este origen haya de situarse en el momento de la decisión originaria (por el mal) y la consecuente expulsión del Paraíso, sino que este mismo acto implica ya una determinada función que ha de ser desempeñada por el Estado, a saber: la de mecanismo de coacción en una sociedad cuyos individuos atienden predominantemente a sus intereses particulares (*Eigennutz*) impulsados por su voluntad propia (*Eigenwille*) en perjuicio de la voluntad universal (*Universalwille*). Se hace así necesaria la imposición de un Señor que gobierne, domine y coaccione con mano férrea a unos hombres que, marcados por el impulso de dominación sobre lo otro de sí, son incapaces de una convivencia pacífica por sí solos. Y si dominio se dice en alemán *Herrschaft*, podemos decir —en una etimología falsa pero inquietante— que el que tiene el dominio es el «señor» (*Herr*) que tiene el poder de someter y coaccionar al otro a través de medios físicos golpeando implacablemente con el «fuste» (*Schaff*) —y un fuste es precisamente la vara o el palo de una lanza que se emplea para golpear— que le confiere su posición como herramienta de imposición sobre los demás. Que este mecanismo sea necesario para Schelling sólo puede ser entendido si se tiene en cuenta que el mal no sólo constituye el origen del Estado, sino que además le otorga su razón de ser y de permanecer. Y ello porque el concepto del mal presentado por el filósofo, asociado a una libertad entendida como libertad de dominio, tendrá una serie de terribles consecuencias en el plano político que influirán decisivamente en la concepción del Estado.

El mal había quedado definido por Schelling en 1809, en el *Freiheitsschrift*², como el dominio de lo no-ente (*Nicht-Seienden*) sobre lo ente (*Seiende*), como una positiva disarmonía³ sólo hecha efectiva por el hombre al hacer primar su voluntad propia (*Eigenwille*) sobre la voluntad universal (*Universalwille*) de forma que, llevado por el ansia de ser sí mismo, el hombre se cierra sobre sí en lugar de abrirse a la existencia. Tras este primer momento de autoencumbramiento, de creerse por encima del resto de la Creación, el hombre todo lo querrá para él: como dicen los *Salmos*, el mundo entero y cuanto encierra lo considera suyo. Prima de este modo lo propio y lo particular, el interés individual sobre lo universal, invirtiendo así el orden natural según el cual el hombre es cumbre de la creación y ocupa el centro de ésta pero no es ni su Señor ni el centro mismo. El mal es así la enfermiza afirmación de sí como cen-

2 Se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Gotta (Stuttgart, 1856-1861) y dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4). Esta edición será reproducida posteriormente en la edición de M. Schröter en Beck/Oldenburg, Múnich, 1927-1954, aunque con otra ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios) Se citará del siguiente modo: las secciones en números romanos, seguido del número de volumen, también con números romanos, después aparecerá el número de página con números arábigos (ej.: SW I/VII, n.º pág.). Cuando exista, se citará también la traducción al castellano tras punto y coma (Ejemplo completo: SW I/VII, n.º pág.; trad. n.º pág.). Para facilitar la correcta identificación de las citas, se indicará tras la referencia y entre paréntesis el escrito concreto al que pertenece el texto citado. Por otro lado, del *Freiheitsschrift* hay traducción al castellano a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte en: Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989. Se seguirá, salvo que se indique lo contrario, esta traducción, y sobre ésta se harán las oportunas —y justificadas— modificaciones. Del resto de las obras citadas, la traducción será nuestra.

3 Cf. Portmann, S., *Das Böse — Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966, p. 87.

tro⁴, el intento de autodivinización del yo⁵, una autodivinización del yo, de todos los yoes, que habrá de ser limitada: tal es la función del Estado y tal su origen.

LA LIBERTAD COMO VOLUNTAD DE DOMINIO Y LA INVERSIÓN DEL ORDEN (MORAL)

Schelling afirmará que el único concepto correcto del mal es «aquél que se basa en un trastorno positivo o inversión de los principios»⁶. Tanto trastorno (*Verkehrtheit*) como inversión (*Umkehrung*) dan cuenta de un movimiento que consiste en el cambio de posición y/o sentido de algo dado con anterioridad, de modo que lo que se obtiene como resultado de este movimiento es lo contrario a lo que anteriormente estaba dado. Construidos sobre la base del verbo «*kehren*» que significa «cambiar de dirección»⁷ en el sentido de un *volber hacia* o un *tornar*, ambos términos indican un *tomarse* que es un *trastornarse*: «*verkehren*» hace referencia a la acción mediante la cual algo queda *alterado*, esto es vuelto-otro, o puesto de manera distinta a como estaba inicialmente con un sentido negativo; «*umkehren*» por su parte tiene el sentido de poner algo boca abajo, de voltearlo o darle la vuelta, de ahí que si el mal es un trastorno (*Verkehrung*) o una inversión (*Umkehrung*), lo es de un orden que queda trastocado o, literalmente, puesto al revés dando lugar a uno inauténtico y falso. Tal trastocamiento es además *positivo*, lo

4 Baader, F. von, *Sämtliche Werke*. Vol. 2, Ed. Franz Hoffmann, Verlag von Hermann Bethmann, Leipzig, p. 190.

5 Cf. Baader, F. von, «Ueber die Behauptung, dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämtliche Werke*, Vol. I, *op. cit.*, p. 38.

6 SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitschrift*).

7 Cf. Adelung, J. C., *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*.

que conlleva que esta alteración del modo y orden divinos no puede ser entendida en términos de deficiencia, falta o privación sino como una modificación de los aspectos formales⁸. Ahora bien, si lo que se altera es el orden dado (*Ordnung*) y según éste el hombre es el último grado de la Creación⁹, entonces el hombre como aquel vaso que debe dejar brillar en su interior la luz del espíritu vertida en su interior, en vez de difundirla, toma a ésta para sí mismo y la retiene en su interior, hinchándose *patológicamente* de aquello que debía difundir. El mal, das *Böse*, al aparecer como tal, produce esta hinchazón. No en vano: «la egodidad se ha[bía] apropiado de la luz o de la palabra en el mal»¹⁰, produciendo esta inflamación. Repárese al respecto en que *das Böse* proviene de la misma raíz (idg. **bhou-*, de donde deriva también *aufblasen*, hinchar) que *Bauch*, «vientre» y *Busen*, «pecho, busto», de donde *Buße*, penitencia ante el mal cometido y *büßen*, hacer penitencia¹¹. Es decir *das Böse* apunta a la consecuencia de la acción del hombre al tomarse como ser individual, distinguido y único, una creencia que le hace «sacar pecho» o «inflar su vientre» por querer ser más de lo que es o hincharse al retener para sí lo que es para la entera creación¹². En este sentido, podrían retomarse las analogías físicas de Baa-

8 SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitschrift*).

9 «En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros». SW I/VII, 363; 177.

10 SW I/VII, 377; trad. modif. 211 (*Freiheitschrift*).

11 Cf. Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter & Co, Berlin.

12 Con este sentido emplea Schelling el verbo hinchar (*aufblasen*) en *Filosofía y Religión* al referirse a la caída: «[...] es necesario que aquellos cuyas almas están llenas e hinchadas [*aufgeblasen*] de cosas temporales y pasajeras, pasen a un estado semejante a la nada y sean mortales en el verdadero sentido». SW I/VI, 61. Hay traducción a cargo de José Luis Villacañas en Schelling, F. W. J., *Antología*, Península, Barcelona, 1987, p. 280.

der según las cuales la enfermedad constituye la clave de la comprensión del concepto del mal dado que a causa de la voluntad particular se produce un dislocamiento del orden, una ataxia de fuerzas, una falsa unidad y una sintomática hinchazón. En nota al pie¹³, Schelling, tras haber explicado el paso del centro a la periferia que se produce cuando la voluntad propia (*Eigenwille*) de la creatura aspira a ser ella misma aquello que dicte leyes e impere en el lugar de la voluntad universal (*Universalwille*), recogerá estas palabras: «[...] ahora la yoidad [*Ichheit*], la individualidad [*Individualität*], constituyen el modo general, la base [*Basis*], el fundamento [*Fundament*] o centro natural [*natürliches Zentrum*] de toda vida de la creatura; pero en cuanto éste cesa de servir en tanto que centro [*Zentrum*] y aparece como dominador [*herrschend*] en la periferia [*Peripherie*], arde en ella como furor tantálico el egocentrismo [*Selbstsucht*] y el egoísmo [*Egoism*] (la yoidad inflamada) [*der entzündeten Ichheit*]». Según esta vinculación del mal con la enfermedad, el mal ha de ser entendido como una reacción egoísta y egocéntrica del hombre que trata afanosamente de dominar (*beherrschen*) sobre lo otro.

Por otro lado, también en Kant el mal (*Böse*) había de ser entendido en términos de inversión o, mejor dicho, de perversión: *perversitas* o *Verkehrtheit* son los conceptos empleados por el filósofo para referirse a la malignidad (*Bösartigkeit*) del hombre: «la malignidad [*vitiositas, gravitas*], o, si se prefiriere, el estado de corrupción [*Verderbtheit*] (*corruptio*) del corazón humano [...] puede también llamarse la perversidad [*Verkehrtheit*]: emplea a continuación Kant el término alemán con el concepto latino; ACC] (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte [*umkehrt*] el orden moral [*sittliche Ordnung*] atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse

acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido [*verderbt*] en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo [*böse*]»¹⁴. Que Kant emplee como traducción del término latino *perversitas*, el término *Verkehrtheit* implica que ya para Kant, como después para Schelling, el trastorno positivo implica precisamente el «cambiar el sentido de arriba a abajo» como indica el sentido de *per-vertere*, que procedente de la familia de *vertere*, quiere decir «girar» o «dar la vuelta». La malignidad consiste así, según Kant, en la *perversión* llevada a cabo por el hombre que, en lugar de respetar el orden moral, somete todo a su voluntad o, dicho de otro modo, cuando al elegir la máxima de su acción, lo hace atendiendo a sus propios deseos. El hombre es así malo solamente cuando «invierte [*umkehrt*] el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo [*Selbstliebe*]; pero dado que no pueden mantenerse una al lado de la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones [*Neigungen*] de éste la condición del seguimiento de la ley moral»¹⁵. Las palabras empleadas por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *Verkehrtheit* y *Umkehrung*, como hemos visto, serán las mismas utilizadas por Schelling, si bien es cierto que éste conce-derá a Baader —y no a Kant— el honor de haber sido el primero en enunciar el correcto concepto de mal¹⁶. Y sin embargo los propios planteamientos de Baader son deudores de los kantianos puesto que la comprensión del mal en el sentido positivo de un trastorno (*Verkehrtheit*) o corrupción (*Corruption*) parte de

14 Ak VI, 30. Traducción de Felipe Martínez Marzoa en Kant, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001, p. 48.

15 Ak VI, 36; 56 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

16 SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitschrift*).

las reflexiones del texto de 1793 para dar respuesta a las ideas de Jacobi acerca del mal, para el cual el mal tiene que ver, no con algo positivo, sino con la renuncia al empleo de la razón y a dejarse llevar tan sólo por el entendimiento: el hombre que renuncia al uso de la razón, deviene animal—recuerda así Baader la posición de Jacobi—y desciende al nivel de éste, de forma que «la esencia [Wesen] o inesencia [Unwesen] de la corrupción [Verderbtheit] del hombre» tiene que ver con el entendimiento y no con la razón que es algo «incorruptible [Incorruptibles] y de la que no puede haber un mal uso»¹⁷. ¿Cuál es el sentido de esta polémica? Baader en 1807 había publicado en el número 197 del *Morgenblatt*, un texto, citado por Schelling en el *Freiheitsschrift*¹⁸, de título «Sobre la afirmación de que no puede haber ningún mal uso de la razón», en el que reflexionaba sobre la positividad y la naturaleza del mal en respuesta a Jacobi. Éste había pronunciado el mismo año de 1807 un discurso en la Academia de las Ciencias de Baviera, «Über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck»¹⁹, en el que sostenía que el hombre tiene en común con los animales el sentimiento y el entendimiento, pero no así la razón y que es precisamente en el entendimiento en el que había de situarse el mal. Si para Jacobi el mal nada tiene que ver con un principio positivo que se origine en la razón es porque el mal se produce como consecuencia de la renuncia del uso de ésta en beneficio del entendimiento, poniéndose así el hombre al mismo nivel que el animal²⁰: «no puede darse un mal uso de la razón; e incluso [sólo puede darse] un mal uso del entendi-

17 Baader, F. von, «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*, Vol. I, op. cit., pp. 35-36.

18 SW I/VII, 366 n.; 185 n. (*Freiheitsschrift*).

19 En Jacobi, F. H., *Werke*, vol. 5.1, Frommann-Holzboog, Edición al cuidado de Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, pp. 325-386.

20 Cf. *supra* § 39. Espíritu (Geist), egoidad (Selbstheit) y personalidad (Personalität).

miento cuando éste está oscurecido por la sensibilidad»²¹. Si el entendimiento puede ser corrompido, la razón sin embargo escapa a toda perversión y el mal ha de surgir por medio de una ignorancia pasiva²². Baader recupera a Kant precisamente en este punto para afirmar contra Jacobi justo lo contrario: el mal es un principio positivo que tiene que ver con el uso de la razón y con la inversión de los motivos del orden moral, esto es, cuando prima el amor propio (*Selbstliebe*) sobre la ley moral. E incluso —añade Baader—la renuncia al empleo de la razón es ya en sí algo positivo: la falta de razón (*Unvernunft*) ha de ser entendida también en el sentido positivo de un trastorno (*Verkehrtheit*) —o dicho con Kant con una *peruersitas*—, de una corrupción (*Corruption*) «de la cual se sigue que lo humano [*Menschliche*] se convierte en inhumano [*Unmenschliche*], la naturaleza [*Natur*] en innatural [*Unnatur*] y la forma [*Form*] y figura [*Gestalt*] se desfigurán [*Ungestalt*]»²³. Es cierto, añadirá Baader, que el hombre al abandonarse a la animalidad niega algo positivo, pero esta negación, este «transformar la verdad [*Währtheit*] en injusticia [*Ungerechtigkeit*] y mentira [*Lüge*]» no constituye una pasiva ignorancia, sino algo positivo en sí mismo, algo dinámico, producto de una inversión basada en «el querer elevar [*Erhebenwollen*] la mala egoidad [*schlechten Selbstheit*] por encima de su puesto [*Stelle*] y lugar [*Stätte*] (en una divinización de ésta) [*dem Divinisiren der letzten*]»²⁴. En Schelling esta elevación, este intento de divinización de la voluntad propia será la que constituya el mal, de forma que para el filósofo, como para Baader, el mal es ante todo inversión, pero una inversión llevada a cumplimiento

21 En «*Ueber Gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck*». Jacobi, J. H., *Werke*, vol. 5.1, p. 362.

22 Baader, F. von, «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*, Vol. I, op. cit., p. 37.

23 *Ibid.* p. 38.

24 *Ibid.*

por un principio positivo y no, contra Jacobi, por una mera ausencia del empleo de la razón.

¿Pero por qué y cómo pone el hombre su voluntad propia sobre la universal? ¿Qué sentido tiene esta libertad? ¿Es la libertad sólo libertad para el mal? ¿Por qué pudiendo el hombre hacer el bien no lo hace? Porque existe —afirma Schelling— una propensión natural (*natürlicher Hang*) del hombre hacia al mal (*zum Bösen*)²⁵. Cuando Kant, en el primero de los libros de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, se refiere con estos mismos términos, «*Hang zum Bösen in der menschlicher Natur*», a la propensión del hombre hacia el mal, se refiere con propensión (*Hang*) —que el propio filósofo vincula con *propensio*— al fundamento subjetivo de una inclinación, esto es, a una predisposición (*Prädisposition*) a apeteer un goce, que, tras ser probado produce una inclinación (*Neigung*)²⁶. La propensión al mal (*Hang*, de *hängen*: literalmente «enganche» como cuando se habla de «estar enganchado» a una sustancia²⁷) asociada al mal tiene que ver según Kant con la tendencia del hombre a invertir el orden moral llevado por el amor a sí mismo (*Selbstliebe*). Y es éste precisamente el punto principal que vincula los planteamientos de ambos filósofos: para Schelling el movimiento del mal tendrá que ver precisamente con el amor a sí mismo, esto es, con el querer a sí mismo y a lo otro... pero sólo para sí mismo.

Otro de los elementos que es preciso apuntar en la recepción de los planteamientos kantianos en el *Freiheitsschrift*, es el hecho de que Kant hace coincidir esta inversión con el momento de la adopción de la máxima moral, momento que está fuera de todo tiempo, y que está relacionado con aquel acto propio y

25 SW I/VII, 381; trad. modif. 219 (*Freiheitsschrift*).

26 Ak. VI, 28; 46 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

27 Cf. Adlung, J. C., *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, op. cit.

libre del hombre que marca su carácter desde el nacimiento. Por eso Kant entenderá la propensión como el fundamento subjetivo de determinación del albedrío «que precede a todo acto, y que, por lo tanto, él mismo todavía no es un acto»²⁸. De esa manera, si un acto puede ser entendido de dos maneras, como el mismo uso de la libertad mediante la cual se adopta una máxima y como aquel en el que las acciones mismas son ejecutadas conforme a esa máxima, la propensión al mal tiene que ver con el uso fuera del tiempo de la libertad: tal es el *peccatum originarium*, una propensión innata que no puede ser extirpada²⁹. El propio Schelling, como vimos, situará esta propensión al mal en el momento de la decisión originaria³⁰: «este juicio universal acerca de una propensión al mal completamente inconsciente e incluso insoslayable en su origen, entendida como un acto de la libertad, nos remite a un acto [Aktus], esto es, a una vida anterior a esta vida, pero que no debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo»³¹. Para Kant, dado el *peccatum originarium*, sobre el hombre pesa ya una culpa y una responsabilidad. Esta idea explicará en Schelling tanto la propensión al mal en el hombre singular³² como en la humanidad en su con-

28 Ak. VI, 31; 49 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

29 Ak. VI, 31; 50 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

30 Me permito remitir al lector a mi estudio «DECISIÓN Y ELECCIÓN o la afilada sección del instante. La libertad en Schelling y la influencia de Kant en el *Freiheitsschrift* (1809)». En *La filosofía y los retos de la complejidad*, Murcia, 2008, pp. 347-354.

31 SW I/VII, 387; trad. modif. 233 (*Freiheitsschrift*).

32 «[...] aquél que para disculpar acaso una acción injusta dice "¡qué le voy a hacer si soy así!", es sin embargo muy consciente de que es así por su propia culpa, por mucha razón que también tenga en decir que le hubiera sido imposible actuar de otro modo. ¡Cuán a menudo sucede que un hombre ya desde la infancia, es decir, a una edad en la que considerándolo empíricamente no le suponemos apenas libertad ni reflexión, muestra una propensión [Hang] al mal de la que se puede prever que no cederá ante ninguna educación ni ense-

junto puesto que el primer acto de libertad de aquel hombre primigenio (*Urmensch*) es considerado como aquel «acto proprimado mal radical [radikale Böse]»³³ y que, en último término, tendría que ver con una especie de *malum contractum*³⁴. Sin embargo, el hombre es más un aprendiz de brujo que un malvado³⁵: no quiere el mal por el mal, sino que si hace prevalecer su voluntad propia sobre la universal es para ser sí mismo y ser sólo para sí, reivindicando de este modo su carácter único e individual frente a lo otro³⁶. Es decir, lo que lleva al hombre al

ñanza y que, por consiguiente, hará madurar los malos frutos que ya se habían previsto en el germen». SW I/VII, 386-387; trad. modif. 233 (*Freiheitschrift*).

33 SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitschrift*). Kant dirá de éste: «[...] si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal [Böse] es radical [radikal], pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, puesto esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual, no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido». Ak. VI, 37; 56-57 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

34 Norbert Fischer hablará en este sentido, refiriéndose a Kant, de un *malum contractum*. Cf. Fischer, N. «Das >radikale Böse< in der menschlichen Natur. Kants letzter Schritt im Denken der Freiheit». En: Danz, C., Langthaler, R. (Eds.), *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Verlag Karl Alber, München, 2006, p. 84.

35 También para Kant, la malignidad de la naturaleza humana nada tiene que ver con la maldad, esto es, con una intención de acoger lo malo como malo por motivo impulsor de la máxima, sino en la perversidad del corazón humano. Cf. Ak. VI, 37; 57 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

36 Esta será por otro lado, en Hegel la figura lógica del mal: el ser-para-sí (*Fürsichsein*). El pecado del origen constituye en Hegel la primera toma de conciencia del hombre como ser distinto, extraño y alienado de la naturaleza. De este movimiento dirá Hegel: «[...] es el error supremo y más obstinado, el cual se tiene a sí mismo por la verdad suprema, [y] aparece en formas más concretas como libertad abstracta, como puro Yo, y luego —ulteriormente— como el mal». *WdL*, GW. 21:160.

mal es el ansia (*Sehnsucht*) de ser sí mismo, esto es, una pasión ciega de sí que le hace pasar de la egoidad (*Selbstheit*) al egocentrismo (*Selbstsucht*): ésta será la mala egoidad (*schlechten Selbstheit*) mentada por Baader.

Por otro lado, cuando nos referimos al mal como tal, la voluntad propia de la creatura no permite que se aplique la ley universal alguna, salvo la suya propia, es decir, lo que se pretende es que la voluntad propia constituya la voluntad universal o, dicho de otro modo, la voluntad propia se revela como la voluntad que el individuo tiene de dominio. Desde luego, el mal no se presenta en un primer momento como afán de dominio sino que aparece como búsqueda del interés propio. Cuando, finalmente, se manifiesta como tal, como afán o deseo de dominio sobre el otro, es entonces cuando irrumpe en toda su radicalidad. Es esta comprensión del mal la que distancia a Schelling de la propuesta kantiana.

DOMINIO Y DOMINACIÓN

Fuera del centro al creerse el centro mismo³⁷, el hombre produce una inversión de los principios generando un nuevo orden vertebrado en torno a él mismo, pero un orden corrupto en el que el hombre ya no puede, como cuando estaba en comunión con la voluntad universal, reunir las fuerzas del orden natural³⁸. El hombre se considera señor de cuanto hay, y fuera ya del centro, roto el vínculo de fuerzas, conforma a partir de las fuerzas desunidas una vida falsa y de mentira «fruto de

37 «[...] apenas se levanta la voluntad propia del centro, que es su lugar [Stelle], y ya se aparta también el vínculo de fuerzas». SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitschrift*). Cursiva nuestra. Cf. Gen. 2, 19.

38 SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitschrift*).

la intranquilidad [*Unruhe*] y la corrupción [*Vérderbnis*]»³⁹. El hombre, movido por su egocentrismo, quiere por tanto ser Señor de cuanto hay y este «querer ser lo que no es» es lo que le hace caer. Esta idea aparecerá en 1810, en las *Lecciones privadas de Stuttgart* cuando Schelling afirma que, si bien es cierto que el hombre, concebido como la más elevada de las creaturas, estaba llamado a ser Señor del Mundo (*Herr der Welt*) junto a Dios, trata sin embargo de serlo sin Él y es esta osadía la que le lleva a la caída⁴⁰. De ahí, que «[...] a fin de convertirse él mismo en fundamento creador y gobernar sobre todas las cosas gracias al poder [*Macht*] del centro que tiene dentro de sí [*in sich*]»⁴¹ el hombre pone la mirada no en el Ser (*Sein*), como debiera, sino en el No-ser (*Nichtsein*), no en el ente (*Seyende*), sino en el no-ente (*Nichtseyende*)⁴². Éste es el pecado del hombre: «el instante—dirá Schelling—en que el hombre pasa del auténtico ser [*eigentlichen Sein*] al no-ser [*Nichtsein*], de la verdad [*Währheit*] a la mentira [*Lüge*], de la luz [*Licht*] a las tinieblas [*Finsternis*]»⁴³. El mal se relaciona de este modo con una apariencia de vida: el mal introduce la negatividad en el seno del ser, trata de corromperlo desde dentro cuando, desde el interior mismo del hombre, se produce la vuelta de un principio autónomo e independiente que utiliza las mismas fuerzas positivas del bien, es decir que participa de la misma materia que éste pero difiere de él en la forma⁴⁴ al generar un nuevo orden. Lo que se produce

39 SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*). También para Jacob Böhme el mal producirá una vida falsa y de mentira. Cf. *Ser puncta theosophica* 3, 6. También en Baader, F. von, *Sämtliche Werke*, Vol. 13, op.cit., p. 90.

40 SW I/VII, 479 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

41 SW I/VII, 390; 243 (*Freiheitsschrift*).

42 SW I/VII, 390; trad. modif. 241 (*Freiheitsschrift*).

43 SW I/VII, 390; 241-243 (*Freiheitsschrift*).

44 «En la totalidad dividida se encuentran los mismos elementos que se hallaban en la totalidad unida; lo material es lo mismo en ambos (desde esta perspectiva, el mal no está más limitado o es peor que el bien), pero la parte formal

a raíz del mal es la repetición perversa de la armonía universal. No es la presencia «fáctica» de otros principios en el interior del hombre la que produce su descentramiento, sino la inflación de la propia egoidad (*Selbstheit*), *hinchada* con la fuerza que le inyecta el movimiento del principio del *Grund* como ansia de sí: el hombre se refiere a sí mismo y queda encapsulado. El mal constituye así una «recusación», una negación del orden dado y una transgresión de la norma universal que no da lugar ni a un ser (*Sein*) ni a una nada (*Nicht*), sino a una *generatio aequivoca*, esto es, a un no-ser (*Nichtsein*) que corroe internamente aquello que la sostiene y que, aunque conforma una imagen ilusoria de la vida, se siente como muy real. Tal era el concepto de la enfermedad: una vacilación entre el ser (*Sein*) y el no-ser (*Nichtsein*) que, aunque no real, se da de *facto* en la efectividad como un no-ente (*Nichtseiende*)⁴⁵. Ésta es la contradicción del mal: que «en su arrogancia [*Übermut*] de querer serlo todo [*alles zu sein*], cae en el no-ser [*Nichtsein*]»⁴⁶. Al quedar profanado el vínculo y desplazarse a la periferia, al hacer caer en la mentira y la falsedad, el hombre pierde su libertad⁴⁷. Ya lo había dicho San Agustín: «*Eris liber si fueris servus: liber peccati, servus iustitiae*»⁴⁸.

[*Formale*] es completamente diferente en ambos, aunque esto formal procede precisamente de la propia esencia [*Wesen*] o de lo positivo mismo [*Positiven selber*]». SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitsschrift*).

45 SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*). SW I/VII, 437 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

46 SW I/VII, 390-391; 243 (*Freiheitsschrift*).

47 SW I/VII, 391; trad. modif. 245 (*Freiheitsschrift*).

48 *In Evangelium Joannis Tractatus centum viginti quatuor* (= *In Io. Ev.*), Tractatus 4.1, 8. Lo mismo afirmará Santo Tomás, recordando esta obra de San Agustín: «*Circa primum considerandum est, quod sicut quando aliquis a peccato inclinatur ad malum, est liber a iustitia; ita cum aliquis ex habitu iustitiae et gratiae inclinatur ad bonum, est liber a peccato; ut scilicet ab eo non superetur usque ad consensum. Unde dicit nunc vero, scilicet in statu iustitiae, liberati a peccato. lo. VIII, 36: si filius vos liberaverit, tunc vere liberi eritis. Similiter, e contra, sicut in statu peccati est aliquis servus peccati, cui obedit, ita in statu iustitiae est aliquis servus Dei voluntarie obediens, secundum illud Ps. XCIX, 2: servite*

El paso que vincula como diferentes fases de un mismo movimiento el ansia (*Sehnsucht*) de querer ser sí mismo, el egoísmo (*Selbstsucht*) y el querer serlo todo con el afán de dominio y el querer todo para sí como «Señor» de cuanto hay, conlleva que este intento del hombre —de todos y cada uno de los hombres— de erigirse como centro mismo y hacer que todo gire a su alrededor sea el intento de aquél que trata de dominar lo que le rodea en uso y abuso de su poder, esto es, el movimiento por el cual ilegítimamente el «dominador» (*Herrsichtiger*) trata de ocupar el puesto del «Señor» (*Herr*). Y sólo Dios y ningún hombre, si seguimos a Schelling, puede erigirse en el verdadero Señor del Ser. De hecho, si el mal tiene una necesaria función en el sistema propuesto por Schelling es la de constituir la condición que Dios, para su revelación, ha de «subyugar [*bewältigen*] y subordinar [*unterordnen*] a sí mediante el amor, para su glorificación [*Verherrlichung*]»⁴⁹. Es decir, no se trata de eliminar el mal del sistema, como si la negatividad pudiera ser asumida e integrada en el todo, sino de «ponerla-por-debajo» (*unterordnen*) y dominarla: Dios como Existente ha de acabar dominando (*herrschen*) como Señor (*Herr*) de todo del Ser⁵⁰. Por ello, el movi-

domino in laetitia. Et hoc est quod subdit servi autem facti Deo. Ps. CXV, v. 16: o domine, quia ego servus tuus, et cetera. Haec autem vera est libertas, et optima servitus: quia per iustitiam homo inclinatur ad id quod convenit ipsi, quod est proprium hominis, et avertitur ab eo quod convenit concupiscentiae, quod est maxime bestiale». En *Ad. Rom.* Caput VI, Lectio IV.

49 SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

50 Para Schelling, en abierta controversia con Newton, Dios ha de ser entendido como Dominador de todo cuanto hay y Señor del Ser. Esta idea aparecerá expresamente formulada en la *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1830): «En el conocido escolio con el que concluye sus *Principia philosophiae naturalis mathematicae*, [Newton] ha expresado la audaz sentencia de que *Deus est vox latina et ad servos referitur* (sobre este *ad servos referitur* hablaré después); y sigue: *Deitas est dominatio Dei* (por consiguiente, la divinidad en Dios, esto por lo que es Dios, lo que llamamos normalmente la esencia de Dios, no consiste en su sustancia, sino en su *dominatio*, en el acto de su soberanía). *Deitas est dominatio Dei*, continúa, *no in corpus*

miento del mal implica en último término aquello plasmado en el Génesis: querer ser como dioses⁵¹, movidos por el afán de dominación. De este paso, del egoísmo al egocentrismo y de éste al afán de dominio, bien puede ser responsable el hecho de que Schelling, en el momento de redacción del *Freiheitsschrift*, estuviera atento a la observación política de su tiempo. En este sentido, Lothar Knatz, al mostrar las fuentes de las que se nutre el *Freiheitsschrift*⁵², ha destacado la importancia de la revolución francesa y de la figura de Napoleón en el desarrollo de la filosofía de Schelling y muy especialmente el peso que estos elementos tienen en los planteamientos del texto de 1809, en el que profun-

proprium sed in subditos (esto se opone a la opinión, según la cual, Dios se identifica respecto al mundo como el alma del mundo [*Weltseele*]). Podemos decir también en relación con los otros sistemas que la *dominatio* de Dios no puede consistir en que es sólo señor para introducirse en un ser, para darse un ser; pues entonces sería la naturaleza que se ocupa consigo misma, pero no la naturaleza libre de sí misma). Y por último, pronuncia la palabra decisiva: *Deus in dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam factum et natura*. Providencia [*Providenz*] y causa final [*Endursache*], esto es, propósitos expresados en la naturaleza son la consecuencia del *dominium*. Es, por consiguiente, suficiente con lo primero: Dios sin dominio [*Herrschaft*], o como me expresaré en un futuro, puesto que ésta es la verdadera y originaria significación de la palabra, Dios sin soberanía [*Herrlichkeit*], sería mero destino [*bloßes Fatum*], mera naturaleza [*bloße Natur*]. Newton puede entender por subditos de los que habla, meramente los espíritus, o como es probable, también los cuerpos, y entonces es claro que este *dominium* presupone la creación [*Schöpfung*] o el mundo creado [*erschaffene Welt*]. Pero si Dios fuera mero destino sin soberanía, no podría ser señor [*Herr*] una vez consumada la creación, sino que *tendría* que serlo en tanto que es él; esto es, tendría que estar en una relación en la que él es señor. Esta proposición se manifiesta en cualquier caso, y como se puede precisar aún más en lo que sigue, tiene que mantenerse también que Dios, en tanto que es, es señor». SW I/X, 261-262; 312-313 (*Präsentation des empirismus philosophico*).

51 Gen. 3:5

52 Knatz, L., «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle». En: Baumgartner, H. M., Jacobs, W. G. (Eds.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*, Vol. II, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989, pp. 469-479.

diza en el problema del mal⁵³, y, como veremos, en el de 1810, en el que mostrará las consecuencias políticas de la caída en el pecado. El transcurso paralelo entre la redacción del *Freiheitsschrift* y los acontecimientos históricos hace que, finalmente, Schelling concluya la redacción del *Freiheitsschrift* el 11 de abril de 1809 bajo «un constante ruido de guerra»⁵⁴. Los planteamientos del filósofo contienen así los trazos de un dramático tiempo histórico en continuo cambio en el que a las guerras de liberación nacionales les sucede la fase de Restauración, y a una revolución contra el absolutismo feudal, que abanderaba la razón como estandarte, le sucede el Terror. El joven héroe de la Revolución, Napoleón, es coronado en 1804 Emperador del Imperio: de libertador de los pueblos, se erige en su nuevo opresor⁵⁵. Napoleón personifica así la figura del gran dominador. Lothar Knatz afirma: «La Europa sacudida por Napoleón, la obra del gran destructor» [...] nos enseña de una manera intuitiva en la historia lo que de hecho la voluntad propia puede llegar a ocasionar si se le permite «convertirse en fundamento creador de sí misma» y su «egocentrismo» la empuja a «dominar sobre todas las cosas»⁵⁶. Y así, a través de la figura de Napoleón, Sche-

53 «Schelling schreibt die *Freiheitsschrift* in einer angespannten politischen Lage; Schelling selbst ist sich über die drohende Kriegsgefahr völlig im klaren. Die Fertigstellung der Schrift wird zu einem Wettlauf mit dem Beginn der Kriegshandlungen. Diese zeitgeschichtliche Situation der epochalen Umgestaltung Europas durch Napoleon, die Ära der napoleonischen Kriege zwischen 1801 und 1814, scheint mir ein bedeutendes Zusammengangsmoment der Schellingschen Philosophie dieser Zeit». Knatz, L., «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle», *op. cit.*, p. 472.

54 Anotación del 12 de abril de 1809. Schelling, F. W. J., *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1994, p. 16.

55 Knatz, L., «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle», *op. cit.*, p. 473.

56 *Ibid.*, p. 476. Knatz en la misma página sostendrá que «Die Macht der Wirklichkeit des Bösen und der historische Regress werden in Schellings geschichtlich-philosophischer Konzeption angesichts des napoleonischen Despotismus als möglich eingestanden».

ling da cuenta de una libertad que, después de centrarse en sus propios intereses y dirigida por la voluntad propia, quiere tomar para sí todo lo demás y dominar sobre la voluntad universal⁵⁷.

EL MAL MENOR: ORIGEN Y FUNCIÓN DEL ESTADO

Dos consecuencias tendrá este doble movimiento del mal y dos elementos importantes confluirán en el concepto de Estado presentado por Schelling en 1810. En primer lugar, la pérdida de la unidad hará necesaria la construcción de una unidad artificial y, en segundo lugar, el afán de dominio que caracteriza a cada hombre particular conducirá a la necesaria figura de un «Señor» que legítimamente imponga orden a una sociedad en la que, si no es a través de la coacción, es imposible la convivencia. De ahí que, consecuentemente el Estado sea caracterizado como unidad artificial cuyo origen es la caída originaria del hombre, esto es, el mal y que su función sea precisamente poner límites y coaccionar en un orden del «todos contra todos».

El Estado como maldición: la unidad artificial

Separados de Dios los hombres se ven obligados a buscar una unidad, pero puesto que sólo con Dios puede darse la auténtica unidad, los hombres han de buscar una artificial: ésta será la función del Estado, entendido por Schelling como una conse-

57 Jacobs, W. G., «El universo como historia, como reino moral. Sobre la relación entre ética y filosofía de la historia en Schelling». En: Leyte, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Actas del Congreso Internacional «Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling», Ediciones de la Universidad de Vigo, 1999, p. 196.

cuencia de la maldición (*Fluchs*) que pesa sobre la humanidad⁵⁸. Un mundo invertido y el Estado de coacción constituirán de este modo las dos consecuencias de la caída que se contraponen, en un principio armonioso y fluido, orden natural. La fatalidad metafísica producida por la caída del hombre permea las concepciones políticas del propio Schelling. La separación del hombre de Dios, la pérdida de la unidad, y el consecuente trastocamiento del orden del mundo conllevan no sólo que la naturaleza se vea afectada y el devenir de la historia comience su transcurso, sino que en el ámbito humano, el hombre se vea obligado a buscar una unidad artificial, una segunda naturaleza⁵⁹ que no podrá constituir jamás una verdadera unidad puesto que sólo con Dios puede ésta darse⁶⁰. No teniendo como vínculo y unidad a Dios, el hombre ha de someterse a una unidad física —y no espiritual— que lo coaccione. Esta segunda naturaleza quedará constituida de este modo por el Estado (*Staat*), entendido —según Schelling en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810)— como «una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad»⁶¹. Schelling no profundizará en el *Escrito de la libertad* en las consecuencias políticas que la caída en el mal trae consigo, pero sí se adelantará algunos elementos que serán profundizados un año más tarde en las *Stuttgarter Vorlesungen* y que apuntan precisamente a la acción originaria del yo y a la caída vinculadas al poder que tiene el hombre al estar situado en el centro de la creación (y con ello al poder del mismo

58 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

59 La comprensión del Estado como segunda naturaleza obedece a la continuidad con la que Schelling piensa la pérdida de la unidad con Dios por la caída y la búsqueda de una nueva. Cf. Sandkühler, H.-J., «Der organische Staat — eine zweite Natur». En *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, pp. 123-142.

60 SW I/VII, 461ss (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

61 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

Grund). En este sentido Thomas Leifkauf ha señalado la conexión existente entre la acción originaria y la caída, y el concepto del Estado, una conexión que se mostrará con toda su fuerza en la *Spätphilosophie*⁶². Es a causa de la decisión tomada por el hombre por el que el orden natural ha sido trastornado y es a causa de la separación del hombre respecto a Dios por el que se ha de buscar una unidad artificial⁶³. Tal y como Schelling afirmará en 1810 «esta segunda naturaleza, [que se sitúa] sobre la primera, y mediante la cual el hombre debe forzosamente tratar de alcanzar su unidad, es el *Estado*»⁶⁴; sin embargo, si el Estado debe ser entendido como consecuencia de una maldición, como el intento del hombre de encontrar una unidad que remedie la pérdida de la verdadera, entonces como tal el Estado será incapaz, dado su origen, de encontrarla: todos los Estados —dirá Schelling— no son sino infructuosas tentativas de alzarse como totalidades orgánicas (*organische Ganzen*)⁶⁵. El estado perfecto ha de basarse en dos principios: la libertad (*Freiheit*) y la inocencia (*Unschuld*) y dado que el hombre rompe la unidad con Dios y rompe el vínculo de fuerzas mediante su acción produciendo así la caída y la consecuente pérdida de la libertad; y, dado que, a consecuencia de ésta la inocencia se ha perdido, no es posible que se dé de facto semejante Estado. Paralelamente al texto de 1810, en el Fragmento-Georgii Schelling planteará la contradicción que subyace a todo Estado: porque, por un lado,

62 Leinkauf, T., «Die Spätphilosophie: Individuum und Staat». En *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Lit. Münster, 1998, p. 191 y ss.

63 Sandkühler, H.-J., «Der Staat — ein Fluch». *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, p. 209.

64 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

65 SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

«sólo puede hacerse efectivo mediante medios físicos»⁶⁶, y, por otro, «no puede conseguir nada con los meros medios físicos»⁶⁷. Dicho de otra manera, dado su origen, al Estado le será imposible enmendar al hombre por sí mismo, de ahí que deba recurrir a elementos espirituales y morales que se encuentran «fuera de su poder»⁶⁸, es decir, el Estado no puede ser una unidad moral y no le basta con ser una unidad artificial, y por ello «toda unidad establecida en un Estado sólo puede ser temporal y pasajera»⁶⁹.

El ideal de un Estado fundado en la razón se mostrará así como una quimera, algo que, como recuerda el propio Schelling, ya probó Platón en *La República*: «Platón no dice: realizad este Estado que describo; solamente dice: 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»⁷⁰. Para Schelling ni tenemos un Estado mejor, ni podemos tenerlo⁷¹. De ahí es relativamente fácil deducir que el Estado, lejos de volver morales a sus ciudadanos, tiene el poder de una coacción que hace que éstos actúen por miedo al castigo y que por ello, sus acciones sean efectuadas *conforme al deber*, pero no *por deber*.

66 SW I/VII, 461. En Schelling, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Bottega d'Erasmo, Turin, 1973. Edición al cuidado de Miklos Vetö, p. 171.

67 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

68 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

69 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

70 SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

71 Jacobs, W. G., «El universo como historia, como reino moral. Sobre la relación entre ética y filosofía de la historia en Schelling». En Leyte, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Actas del Congreso Internacional «Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling», *op. cit.*, p. 195.

El Estado como mecanismo de coacción

Además, si el hombre con su acción ha mostrado su tendencia a actuar para sí dejándose llevar por su voluntad particular en detrimento de la universal, entonces el Estado constituye un mecanismo de coacción y sometimiento para domoñar—mediante la amenaza del castigo ante la infracción de leyes—previamente impuestas—los impulsos egoístas de los hombres que tienden a obrar por interés particular y no por el general⁷². El mal es origen del Estado, pero también aquello que incesantemente le proporciona fuerza y razón de ser puesto que en toda su radicalidad, el mal como voluntad individual de dominio, resulta una amenaza para el Estado. Es el peligro siempre acechante. El hombre es por naturaleza un ser egoísta y el Estado a consecuencia de esto ha de erigirse en mecanismo dominador de los hombres y controlador de sus impulsos. En este contexto se hace necesaria la construcción de un Estado que haga posible esta convivencia mediante leyes coercitivas que frenen los impulsos egocéntricos de los hombres; dicho de otro modo: los hombres deben vivir con las consecuencias de su «pecado» y, para su propia supervivencia como individuos (puesto que llevados por este egoísmo esencial luchan irremediablemente todos contra todos y tratan de imponerse y domiñarse mutuamente), el Estado se ve coaccionado a coaccionar. Es cierto que Schelling aceptó la conocida afirmación de Kant según la cual hasta los demonios podrían convivir en paz en el

72 Para profundizar en el problema del Estado en Schelling en los años del *Freiheitschrift* y su relación con la caída: Cf. Hofmann, M., *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*, Schulthess, Zürich, 1999. Especialmente «Recht und Staat als Ausdruck des Abfalls von Gott», pp. 155-173; Sandkühler, H.-J., «Die Verfassungstheorie eine Anthropodizee», *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, *op. cit.*, pp. 178-217.

Estado⁷³, pero, frente a Kant, introducirá un nuevo elemento porque si para el de Königsberg vivir según las leyes es al mismo tiempo la mejor manera de servir al propio interés, para Schelling—si seguimos los planteamientos acerca del mal desarrollados en el *Freiheitsschrift* y en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*—es precisamente el interés propio y particular el que ha conducido a la necesidad de un Estado semejante: la voluntad propia de la criatura no permite el dominio de la ley universal, sino que es ella misma la que quiere dominar (de ahí la figura del dominador, *Herrschaftiger*). El mal se revela así como la voluntad que el individuo tiene de dominio y permanece como una posibilidad siempre ligada a la esencia del hombre. Como tal, el mal y el afán de dominio serán siempre irradicables y por ello el Estado no sólo constituye una unidad artificial, construida para llenar el vacío dejado por la necesaria unidad natural, sino que además—y puesto que todos y cada uno de los hombres tienen en sí la tendencia a volcarse sobre sí y dominar sobre los demás—es necesario que un Señor, proclamado en base a una constitución, domine sobre todas las voluntades particulares por dos motivos: en primer lugar, para evitar la agresión de unos individuos sobre otros mediante el dominio sobre lo otro de sí; y, en segundo lugar, para introducir un orden mediante la coacción a una sociedad que es, desde su inicio, caótica. Schelling no menospreciará a un Estado así: es mejor tener un Estado de este tipo que ninguno o, dicho de otro modo, ni tenemos un Estado mejor, ni podemos tenerlo. Lo que Schelling sí rechaza es el pretender demasiado del Estado porque ello conduciría a la más profunda insatisfacción. Un Estado en el que tenga cabida la más elevada libertad de cada uno es imposible porque

73 Ak. VIII, 366; Hay traducción al castellano de Joaquín Abellán: *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 38.

o bien se le da al Estado todo el poder necesario para ejercer la coacción, cayendo así en el despotismo; o bien se le despoja de dicho poder retirando con ello toda su fuerza y su sentido⁷⁴.

El problema de Schelling es del todo actual porque esta concepción del Estado implica que cuanto más se limiten nuevos derechos individuales mayor será el poder del Estado y mayor su dominio mediante la coacción, pero cuanto menos poder tenga, más poder tienen las voluntades particulares para convertir la sociedad en una guerra de todos contra todos.

74 SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).