

Aberratio a centro.
El mal en F.W.J. Schelling (1809-1810)

TESIS DOCTORAL

Ana Carrasco Conde
Director: Dr. Félix Duque Pajuelo



Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid

Junio 2009

A mi apoyo...siempre

El mundo entero se encuentra, por decirlo así, en las redes del entendimiento y de la razón, pero la pregunta es justamente *cómo* ha entrado el mundo en esta red. Pues, evidentemente, en el mundo hay todavía algo que es distinto y más que pura razón, incluso algo que fuerza a trascender estos límites.

SW I/X, 143-144

AGRADECIMIENTOS

Dar las gracias no es algo tan fácil como pudiera parecer: agradecer es siempre, cuando se hace de corazón, un acto de reconocimiento: se reconoce el beneficio o la atención recibidas por el otro, se reconoce que el otro te ha afectado, que ha dejado una huella en ti, y que con su apoyo, con su guía o con su simple presencia ha entrado a formar parte del transcurso de tu propia vida, se reconoce que, en mayor o menor medida, el camino recorrido y los logros alcanzados no serían los mismos, se reconoce, en definitiva, que tú mismo ya no eres el mismo. Por eso, dar las gracias, cuando se hace de corazón, no es algo fácil porque es un acto de introspección por el cual reconoces en ti mismo al otro. Y es cierto que, a veces, las palabras son sólo eso: palabras y que cuando se dice gracias, el automatismo del lenguaje conduce a la pérdida del sentido, pero en otras ocasiones están tan cargadas de significado, tan henchidas de sentimiento que sólo nos queda agarrarnos a la sencillez de una palabra, de una sola palabra, esperando que el otro reciba lo que tú quieres con justicia darle. Félix Duque, mi *Doktorvater*, es sin duda parte fundamental de mi camino, en lo académico, por ser un excelente director, pero también –y sobre todo– en lo personal, por ser un amigo, un apoyo, una fuente de inspiración, por poner el peso más en el lado humano que en el académico, por enseñarme que hay pasiones que pueden tejer toda una vida. A Jörg Jantzen, que ofició de *Doktorvater als ob* en Múnich, por comportarse conmigo como tal, por su guía y su consejo, por saber escucharme y por saber cómo hacer que yo misma me escuche, por plantearme mil preguntas y ayudarme a pensar, porque con él, como insistieron tanto Heidegger como Celan, *denken* y *danken* son palabras de un mismo origen. A Arturo Leyte por *Las épocas de Schelling*, por abrirme un mundo que es ahora el mío, por ayudarme a focalizar con qué pasión quiero yo tejer mi propia vida, porque sin él no hubiera sido posible mi estancia investigadora en la Schelling-Kommission. Entre estas páginas y el devenir de

mi propio camino se encuentra también el rastro de Jorge Pérez de Tudela, por saber qué decir y cuándo, por darme luz cuando estaba perdida. A Wilhelm G. Jacobs por sus consejos en torno a la caída y a la historia, por tener el privilegio de discutir con él diferentes temas schellinguanos, por su amabilidad y por su cercanía. A Alois Wieshuber y a Petr Rezvykh: al primero por sus ganas, al segundo por su fuerza, y a ambos por nuestros buñuelescos expressos que cada día echo de menos, por la concentración en torno a la *Ursuppe*, por ser colegas, pero sobre todo amigos, por enseñarme a compartir una pasión y la ilusión de un pequeño triunfo, por ayudarme en mi particular ciencia del detalle. A la Schelling-Kommission de la Academia de las Ciencias de Baviera, a Simone Sartori, a Karsten Maier y a Anna-Lenna Müller Bergen, así como a mi kepleriano colega y amigo Daniel Di Liscia y a Cornelia Meyer-Stoll, por hacerme sentir en casa. A mi pareja durante estos últimos once años, porque nunca importaron los lugares, porque hay cosas que siempre quedan, a mi padre por enseñarme a levantar puentes y a mi madre por enseñarme a saltármelos, a mi hermana Vic por darme treguas, a Patricia y a Teresa, y muy especialmente a quien me ha acompañado en la parte más importante de la tesis doctoral, a Patricia Carrión, porque sin ella la Ana de ahora no sería la misma.

El transitar por este camino, que me ha conducido a una determinada forma de habitar y de vivir, nunca hubiera sido posible sin el apoyo económico y material del Ministerio de Educación y Ciencia gracias a una beca de Formación de Profesorado Universitario.

A todos ellos, sólo puedo decir GRACIAS.

ÍNDICE

PRÓLOGO	I
INTRODUCCIÓN	1
ZUSAMMENFASSUNG	37
BLOQUE I. SOBRE LA POSIBILIDAD DEL MAL	40
CAPÍTULO 1. Κατάβασις	46
1.1) «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gen. 1,1)	48
A) El «No» del origen	53
§ 1. La purísima retracción: el <i>Báraithros</i> griego	53
§ 2. Sobre el concepto de <i>Ungrund</i>	54
§ 3. En el origen <i>es</i> el “No”	58
§ 4. La reformulación de un concepto: Schelling y la mística alemana	61
B) <i>Ungrund</i> y la absoluta indiferencia	69
§ 5. El <i>Ab-solutum</i>	69
§ 6. Reformulación de la indiferencia	73
C) La Noche del Pasado	80
§ 7. La puerta hacia lo primigenio	80
§ 8. « <i>Urgrund</i> , o mejor aún, <i>Ungrund</i> »	81
§ 9. En torno a <i>Ur-</i>	83
§ 10. El sistema de los tiempos: el Pasado (<i>Vergangenheit</i>)	86
1.2) <i>Urzeit</i> : el tiempo “originario” de la divinidad	86

A) El despertar de la alteridad	90
§ 11. « <i>Wollen ist Ursein</i> »	90
§ 12. El origen del conflicto	95
§ 13. <i>Wesen qua existens, Wesen qua Grund</i> de la existencia	100
§ 14. La escisión en Dios. El despliegue de las potencias	103
§ 15. Del sistema del columpio (<i>Schaukelsystem</i>) al sistema de la palanca: crítica de Eschenmayer	108
§ 16. Dios como personalidad suprema	111
B) La <i>Naturaleza</i> – en Dios	112
§ 17. El sentido de la <i>Naturaleza</i>	112
§ 18. Fundamento, fondo y posibilidad	116
§ 19. La Oscuridad preliminar: Platón y la $\chi\omega\sigma\alpha$	118
§ 20. Las Profundidades del Padre y la teosofía de Böhme	128
§ 21. Eros y Thánatos	134
C) El Resto irreductible	134
§ 22. El Resto y la retracción del fondo	135
§ 23. Lo objetivo excluyente: el Resto y el No-Yo	137
CAPÍTULO 2. El devenir de la Creación	143
2.1) Los inicios de la Creación	143
A) La primera moción y el ansia originaria del Uno	143
§ 24. El ansia (<i>Sehnsucht</i>) y la reflexión sobre sí	144
§ 25. El Dios creado en el fondo de dios	146
§ 26. El existir divino: primera moción, primera emoción	148

B) La segunda moción y el amor	150
§ 27. El segundo inicio de la Creación	150
§ 28. La voluntad libremente creadora	151
§ 29. La Creación como acto y la libertad absoluta	152
a) Hecho vs. Suceso	153
b) Libertad absoluta	154
2.2) El reino de la Naturaleza (<i>Reich der Natur</i>)	156
A) Los dos principios y la escisión de fuerzas	156
§ 30. Escisión de las fuerzas (<i>Scheidung der Kräfte</i>)	156
a) La <i>Naturphilosophie</i> y la impronta kantiana	157
b) Jakob Böhme: la voluntad de la cólera y la voluntad del amor	161
§ 31. El fundamento de las cosas	161
§ 32. El centro más íntimo	163
B) El despliegue de la Creación y sus grados	164
§ 33. Los grados del despliegue (<i>Entfaltung</i>)	164
§ 34. Voluntad propia, voluntad universal y voluntad particular	167
§ 35. La historia de la Naturaleza	168
CAPÍTULO 3. La posibilidad del mal	170
3.1) Las condiciones formales de la posibilidad del mal	171
A) Separabilidad de los principios	172

§ 36. Culminación de la Creación: el Hombre y el final del proceso: <i>antropogonía</i>	173
§ 37. El Vínculo de fuerzas y la apertura de la posibilidad	175
§ 38. Vasos del espíritu: hombre de carne, hombre de espíritu	177
§ 39. Espíritu (<i>Geist</i>), egoidad (<i>Selbstheit</i>) y personalidad (<i>Personalität</i>)	178
B) El levantamiento de la voluntad propia (<i>Eigenwille</i>) y el verdadero concepto del mal	183
§ 40. Orden y dislocación: ataxia de fuerzas	183
§ 41. La contraimagen del mal: la enfermedad	186
a) <i>Archaeus</i> . Centro y periferia. La alteración de la naturaleza	189
b) El agente extraño	191
c) La concepción browniana de la irritabilidad	192
§ 42. El trastorno positivo o inversión de los principios	192
§ 43. Inercia, Privación y <i>malum metaphysicum</i>	195
3.2) El principio de la posibilidad del mal	196
A) El movimiento del mal (I): De la egoidad al egocentrismo	198
§ 44. La reflexión sobre sí y la primera potencia	198
§ 45. La analogía con la naturaleza: la fuerza cósmica de la contracción	203
§ 46. Egoidad y egocentrismo: la alteridad excluyente	205
B) El poder (<i>Macht</i>) del principio oscuro	209
§ 47. La excelencia de fuerzas singulares: lo supremamente	209

positivo del fundamento del mal	
§ 48. Mal y fundamento	211
§ 49. El mal como potencia	211
a) Potencia y acto	212
b) Posibilidad y potencialidad	214
BLOQUE II. EFECTIVIDAD DEL MAL	216
CAPÍTULO 4. Ανάβασις	223
4.1) El <i>otro</i> comienzo.	227
A) La autodeterminación del Yo	228
§ 50. El yo se encuentra a sí mismo como un “sí-mismo” volente (FW IV, 18)	228
§ 51. Hecho, acción y <i>actus</i>	231
§ 52. Fuera de toda conexión causal	234
§ 53. El concepto positivo de lo En-sí	238
B) El carácter insondable del hombre	239
§ 54. El carácter inteligible	239
§ 55. El fundamento subjetivo de la acción y el <i>faktum</i> de la libertad	242
C) Estar a la contra: el Presente	244
§ 56. Sobre las profundidades y el inconsciente del yo	244
§ 57. El sustrato del presente	246
4.2) <i>Vorgeschichte</i> : la historia de “antes” de la creación perdurable	247

A) Decisión, indecisión y la condición de posibilidad de la caída	249
§ 58. El <i>Urmensch</i> y la necesidad de la decisión	249
§ 59. La <i>nekía</i> schellingiana y la elección de la vida futura	252
§ 60. Decisión o elección	254
a) La Elección originaria y la facultad para el bien y para el mal	256
b) La Decisión originaria y la Caída	256
B) La Caída	257
§ 61. La confluencia de tradiciones en la forja del concepto de caída	258
§ 62. <i>Non serviam</i> : la caída del hombre y la transgresión originaria	259
§ 63. El <i>peccatum originarium</i> y el comienzo de la historia	261
CAPÍTULO 5. La <i>DeCreatio</i> y el devenir de la Historia	264
5.1) La <i>DeCreatio</i> y la ruina del mundo	266
A) La constatación de la Kata-strophé (<i>Καταστροφή</i>)	268
§ 64. La ruina del mundo	268
§ 65. El mundo al revés (<i>die verkehrte Welt</i>)	270
§ 66. El velo de tristeza (<i>Schleier der Schwermut</i>)	271
B) La segunda naturaleza: el Estado como maldición y como mal menor	274
§ 67. El origen del estado: la fatalidad metafísica	274
§ 68. El hombre necesita de un <i>señor</i>	276

§ 69. Sobre la imposibilidad de un Estado ideal	277
5.2) El reino de la historia (<i>Reich der Geschichte</i>)	278
A) La realidad efectiva, el tiempo presente y la conciencia histórica	280
§ 70. Las conclusiones del tiempo presente: la figura del dominador	280
§ 71. La libertad como voluntad de dominio	281
B) El devenir de la Historia	282
§ 72. La comprensión del tiempo histórico y el comienzo de la historia	282
§ 73. El segundo principio de las tinieblas	284
§ 74. El despliegue de la Historia	286
§ 75. Las épocas de la historia “de antes” de la creación perdurable	289
§ 76. Las épocas de la historia	292
CAPÍTULO 6. La efectividad del mal	299
6.1) La experiencia del mal	301
A) La Inversión de los principios	303
§ 77. La innegable efectividad (<i>Wirklichkeit</i>) del mal	303
§ 78. Trastorno (<i>Verkehrtheit</i>), inversión (<i>Umkehrung</i>) y perversión (<i>perversitas</i>)	305
§ 79. La propensión (<i>Hang</i>) a la inversión: sobre el mal radical	308
§ 80. <i>De Libero aut seruo arbitrio</i> y la teoría del «doble jinete»	311
a) Actuar-para-sí	312
b) El dejar-actuar-en-sí	315

B) La falsa unidad y la vida propia (<i>eigenes Leben</i>)	316
§ 81. La vida de mentira	317
§ 82. La mirada hacia lo no-ente (<i>Nichtseiendes</i>)	319
§ 83. Sobre el otro mal metafísico	321
6.2) <i>Aberratio a centro</i>	322
A) El movimiento del mal (II): <i>incurvatio hominis in seipsum</i>	324
§ 84. Encapsulamiento egocéntrico	324
§ 85. <i>Curvus in se</i>	327
§ 86. El hambre del egocentrismo	329
B) El dios invertido	330
§ 87. Cantos de sirena: la solicitud al mal	330
§ 88. La figura del dios invertido	334
BLOQUE III. NECESIDAD DEL MAL	338
CAPÍTULO 7. Αποκατάστασις	342
7.1) «Para que Dios sea todo en todas las cosas» (I. Cor. 15, 28)	344
A) «Sí» de la Revelación	345
§ 89. La donación expansiva y la manifestación divina	345
§ 90. Del Uno (<i>Ein</i>) a la Unidad (<i>Einheit</i>)	346
§ 91. La unidad viva de fuerzas	350
B) El Amor y la superación de la indiferencia	352

§ 92. El más bello vínculo	352
§ 93. La unidad universal: Todo en todo (<i>Alles in Allem</i>)	353
C) Lo por-venir: el futuro	356
§ 94. La completud del tiempo	356
7.2) El proceso como lucha en el tiempo	357
A) La necesidad de la alteridad	357
§ 95. La necesaria oposición entre la voluntad del amor y la voluntad del fundamento	358
§ 96. Subyugación (<i>Bewältigung</i>) y subordinación (<i>Unterordnung</i>): la lógica de la superación (<i>Überwindung</i>)	360
§ 97. <i>Revelatio sub contrario</i>	363
B) Dios como el <i>Existente</i>	364
§ 98. «Sólo Dios –Él mismo el Existente» (SW I/VII, 360)	364
§ 99. De la Indiferencia al Di-ferente: el <i>Sujeto</i> de la existencia	365
CAPÍTULO 8. La culminación del devenir y la historicidad del Absoluto	367
8.1) Meta de la Creación (<i>Endabsicht der Schöpfung</i>)	368
A) Dios y su efectiva realización (<i>Verwirklichung</i>)	369
§ 100. El propósito último de la creación: el ser-para-sí	369
§ 101. Sobre lo interno y lo externo: el triunfo sobre la absoluta interioridad	371
§ 102. La efectiva realización de Dios	372

B) La Necesidad del proceso	373
§ 103. Negación de la necesidad geométrica	374
§ 104. Necesidad moral	375
§ 105. Necesidad metafísica	376
8.2) Final de la Revelación (<i>Ende der Offenbarung</i>)	377
A) La totalidad como Historia Sagrada	378
§ 106. El final del proceso	378
§ 107. La completud del devenir	380
B) Los períodos de la Revelación	381
§ 108. Las tres fases sucesivas	381
CAPÍTULO 9. La necesidad del mal	384
9.1) La Superación del mal efectivo	386
A) La inversión de la inversión	388
§ 109. La realidad efectiva (<i>Wirklichkeit</i>) del mal y la imposibilidad de su efectiva realización de suyo (<i>Verwirklichung</i>)	388
§ 110. La egoidad activada y el surgimiento del bien actual	391
§ 111. El bien y el perfecto acuerdo de los principios	392
B) El “Ser de propio” (<i>Eigenheit</i>) y el rigor de la vida	393
§ 112. El necesario “ser de propio” de la creatura y la necesidad	393

de la oposición	
§ 113. La necesaria salida del centro a la periferia	397
§ 114. La genuina curación	399
9.2) La irradicable posibilidad del mal	400
A) El movimiento (de superación) del mal (III): De la actualidad a la potencialidad	401
§ 115. La posibilidad del bien y la lógica de los opuestos	401
§ 116. La imposibilidad de la disolución del mal o de su asunción (<i>Aufhebung</i>): la superación (<i>Überwindung</i>) del mal	403
§117. La reconducción del mal...como fondo	405
B) La positiva negatividad del sistema	406
§118. La pureza del mal	406
§119. La base del sistema: la eterna latencia y la negatividad constitutiva del sistema	408
§120. <i>Nam cum bonum malumque contraria sint?</i>	411
SCHLUSS	413
BIBLIOGRAFÍA	423

INHALT

VORWORT	I
EINLEITUNG	1
ZUSAMMENFASSUNG	37
ERSTER HAUPTTEIL. MÖGLICHKEIT DES BÖSEN	40
KAPITEL 1. Κατάβασις	46
1.1) «Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde» (Gen. 1,1)	48
A) Das «Nein» des Ursprungs	53
§ 1. Das reinste Zurückziehen: das griechische <i>Báráthros</i>	53
§ 2. Über die Begriff des <i>Ungrundes</i>	54
§ 3. Im Ursprung ist das „Nein“	58
§ 4. Die Reformulierung eines Begriffes: Schelling und die deutsche Mystik	61
B) Ungrund und absolute Indifferenz	69
§ 5. Das <i>Ab-solutum</i>	69
§ 6. Reformulierung der Indifferenz	73
C) Die Nacht der Vergangenheit.	80
§ 7. Der Eingang zum Ursprünglichen	80
§ 8. «Urgrund oder vielmehr Ungrund»	81
§ 9. Über <i>Ur-</i>	83
§ 10. Das System der Zeiten: die Vergangenheit	86

1.2) <i>Urzeit</i> : die „ursprüngliche Zeit“ der Gottheit	86
A) Die Erregung der Alterität	90
§ 11. « <i>Wollen ist Ursein</i> »	90
§ 12. Der Ursprung des Widerstreites	95
§ 13. <i>Wesen qua existens, Wesen qua Grund</i> der Existenz	100
§ 14. Die Scheidung in Gott. Die Entfaltung der Potenzen	103
§ 15. Von Schaukelsystem bis Hebelsystem: Die Kritik Eschenmeyers	108
§ 16. Gott als höchste Personalität	111
B) Die Natur– in Gott	112
§ 17. Die Bedeutung von Natur	112
§ 18. Grund und Möglichkeit	116
§ 19. Die vorläufige Dunkelheit: Platon und die $\chi\omega\gamma\alpha$	118
§ 20. Die Tiefen des Vaters und die Theosophie Böhmers	128
§ 21. Eros und Thanatos	134
C) Der nie aufgehende Rest.	134
§ 22. Der Rest und das Zurückziehen des Grundes	135
§ 23. Das ausgeschlossene Objektive: der Rest und das Nicht- Ich	137
KAPITEL 2. Das Werden der Schöpfung	143
2.1) Die Anfänge der Schöpfung	143
A) Die erste Bewegung und die ursprüngliche Erregung der Eins	143

§ 24. Die Sehnsucht und die reflexive Bewegung über sich selbst	144
§ 25. Der in Gott erschaffene Gott	146
§ 26. Das göttliche Existieren: erste Bewegung, erste Regung	148
B) Die zweite Bewegung und die Liebe	150
§ 27. Der zweite Anfang der Schöpfung	150
§ 28. Der frei erschaffende Wille	151
§ 29. Die Schöpfung als Tat und die absolute Freiheit	152
a) Tat vs. Begebenheit	153
b) Absolute Freiheit	154
2.2) Das Reich der Natur	156
A) Die zwei Prinzipien und die Scheidung der Kräfte	156
§ 30. Scheidung der Kräfte	156
a) Die Naturphilosophie und der kantische Einfluss	157
b) Jakob Böhme: der Wille des Zorns und der Wille der Liebe	161
§ 31. Der Grund der Dinge	161
§ 32. Das innerste Zentrum	163
B) Die Entfaltung der Schöpfung und ihre Stufen	164
§ 33. Die Stufen der Entfaltung	164
§ 34. Eigenwille, Universalwille und Partikularwille	167
§ 35. Die Naturgeschichte	168
KAPITEL 3. Die Möglichkeit des Bösen	170

3.1) Die formale Bedingungen der Möglichkeit des Bösen	171
A) Trennung der Prinzipien	172
§ 36. Der Höhepunkt der Schöpfung. Der Mensch und der Abschluss des Prozesses: Anthropogonie	173
§ 37. Das Band der Kräfte und die Eröffnung der Möglichkeit	175
§ 38. Kelch des Geistes: Mensch des Fleisches, Mensch des Geistes	177
§ 39. Geist, Selbstheit und Personalität	178
B) Die Erregung des Eigenwillens und der richtige Begriff des Bösen	183
§ 40. Ordnung und Zerrüttung: Ataxie der Kräfte	183
§ 41. Das Gegenbild des Bösen: die Krankheit	186
a) <i>Archaeus</i> . Zentrum und Peripherie	189
b) Das fremde Seiende	191
c) Die brownsche Erregungstheorie	192
§ 42. Die positive Verkehrtheit oder die Umkehrung der Prinzipien	192
§ 43. Trägheit, Beraubung und <i>malum metaphysicum</i>	195
3.2) Das Prinzip der Möglichkeit des Bösen	196
A) Die Bewegung des Bösen (I): Von Selbstheit bis Selbstsucht	198
§ 44. Selbstreflexion und die erste Potenz	198
§ 45. Die Analogie mit der Natur: die kosmische Kraft der Kontraktion	203
§ 46. Selbstheit und Selbstsucht: die ausgeschlossene Andersheit	205

B) Die Macht des dunklen Prinzips	209
§ 47. Die Vortrefflichkeit der einzelne Kräfte: das höchste Positive des Grundes des Bösen	209
§ 48. Böses und Grund	211
§ 49. Das Böse als Potenz	211
c) Potenz und Aktus	212
d) Möglichkeit und Potentialität	214
ZWEITER HAUPTTEIL. WIRKLICHKEIT DES BÖSEN	216
KAPITEL 4. Ανάβασις	223
4.1) Der <i>andere</i> Beginn	227
A) Die Selbstbestimmung des Ichs	228
§ 50. „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend“ (FW IV, 18)	228
§ 51. Tat, Handlung und <i>Aktus</i>	231
§ 52. Außer allem Kausalzusammenhang	234
§ 53. Der positive Begriff des An-sich	238
B) Der unergründliche Charakter des Menschen	239
§ 54. Der intelligible Charakter	239
§ 55. Der subjektive Grund der Handlung und das Faktum der Freiheit	242
C) Die Gegen-wart	244
§ 56. Über die Tiefen oder das Unbewusste des Ichs	244

§ 57. Die Unterlage der Gegenwart	246
4.2) <i>Vorgeschichte</i> : die Geschichte „vor“ der dauernden Schöpfung	247
A) Entscheidung, Unentschiedenheit und die Bedingung der Möglichkeit des Falls	249
§ 58. Der Urmensch und die Notwendigkeit der Entscheidung	249
§ 59. Der schellingianische Abstieg (die schellinginische Nekía) und die Wahl der zukünftigen Leben	252
§ 60. Entscheidung oder Wahl	254
a) Die ursprüngliche Wahl und die Vermögen des Gutes und des Böses	256
b) Die ursprüngliche Entscheidung und der Fall	256
B) Der Fall	257
§ 61. Der Zusammenfluss der Traditionen bei der Prägung des Fallbegriffes	258
§ 62. <i>Non serviam</i> : der Fall des Menschen und der ursprüngliche Bruch	259
§ 63. Das <i>peccatum originarium</i> und der Beginn der Geschichte	261
KAPITEL 5. Die <i>De creatio</i> und das Werden der Geschichte	264
5.1) Die <i>De creatio</i> y die Ruine der Welt	266
A) Die Feststellung der Kata-strophé (<i>Καταστροφή</i>)	268
§ 64. Die Ruine der Welt	268
§ 65. Die verkehrte Welt	270
§ 66. Der Schleier der Schwermut	271

B) Die zweite Natur: der Staat als Fluch oder kleineres Übel	274
§ 67. Der Ursprung des Staats: das metaphysische Verhängnis	274
§ 68. Einen <i>Herrn</i> nöthig ist	276
§ 69. Über die Unmöglichkeit eines idealen Staats	277
5.2) Das Reich der Geschichte	278
A) Die Wirklichkeit, die gegenwärtige Zeit und geschichtliches Gewissen	280
§ 70. Die Konklusionen der gegenwärtigen Zeit: die Figur des Herrschsüchtigen	280
§ 71. Die Freiheit als Wille der Herrschaft	281
B) Das Werden der Geschichte	282
§ 72. Das Verständnis der geschichtlichen Zeit und der Beginn der Geschichte	282
§ 73. Das zweite Prinzip des Finsterniß	284
§ 74. Die Entfaltung der Geschichte	286
§ 75. Die Zeiten der Geschichte „vor“ der dauernden Schöpfung	289
§ 76. Die Zeiten der Geschichte	292
KAPITEL 6. Die Wirklichkeit des Bösen	299
6.1) Die Erfahrung des Bösen	301
A) Die Umkehrung der Prinzipien	303
§ 77. Die unleugbare Wirklichkeit des Bösen	303

§ 78. Verkehrtheit, Umkehrung und <i>Perversitas</i>	305
§ 79. Der Hang zur Umkehrung: über das radikale Böse	308
§ 80. <i>De Libero aut servo arbitrio</i> und die Theorie des «doppelten Reiters»	311
a) Handeln-für-sich	312
b) In-sich-handeln-Lassen	315
B) Die falsche Einheit und das eigene Leben	316
§ 81. Die Leben der Lüge	317
§ 82. Der Blick zum Nichtseienden	319
§ 83. Über das andere metaphysische Böse	321
6.2) <i>Aberratio a centro</i>	322
A) Die Bewegung des Bösen(II): <i>incurvatio hominis in seipsum</i>	324
§ 84. Selbstsüchtige Verkapselung	324
§ 85. <i>Curvus in se</i>	327
§ 86. Der Hunger der Selbstsucht	329
B) Der umgekehrte Gott	330
§ 87. Sirenengesang: die Sollicitation zum Bösen	330
§ 88. Die Figur des umgekehrten Gottes	334
DRITTER HAUPTTEIL. NOTWENDIGKEIT DES BÖSEN	338
KAPITEL 7. Αποκατάστασις	342
7.1) «Damit Gott alles in allem sei» (I. Cor. 15, 28)	344
A) Das «Ja» der Offenbarung	345

§ 89. Die expansive Spende und die göttliche Offenbarung	345
§ 90. Von dem <i>Einen</i> bis zur <i>Einheit</i>	346
§ 91. Die lebendige Einheit der Kräfte	350
B) Die Liebe und die Überwindung der Indifferenz	352
§ 92. Das schönste Band	352
§ 93. Die universelle Einheit: <i>Alles in Allem</i>	353
C) Die Zu-kunft	356
§ 94. Die Vollendung der Zeit	356
7.2) Der Prozeß als Kampf in der Zeit	357
A) Die Notwendigkeit der Andersheit	357
§ 95. Der notwendige Gegensatz zwischen dem Willen der Liebe und dem Willen des Grundes	358
§ 96. Bewältigung und Unterordnung: die Logik der Überwindung	360
§ 97. <i>Revelatio sub contrario</i>	363
B) Gott als Existierendes	364
§ 98. «Gott allein – Er selbst der Existierende» (SW I/VII, 360)	364
§ 99. Von der Indifferenz bis zum Differenten: das Subjekt der Exist	365
KAPITEL 8. Die Vollendung des Werdens und die Geschichtlichkeit des Absoluten	367

8.1) Endabsicht der Schöpfung	368
A) Gott und seine Verwirklichung	369
§ 100. Die Endabsicht der Schöpfung: das Für-sich-sein	369
§ 101. Über das Innere und das Äußere: der Sieg über die absolute Innerlichkeit	371
§ 102. Die Verwirklichung Gottes	372
B) Die Notwendigkeit des Processes	373
§ 103. Negation der geometrischen Notwendigkeit	374
§ 104. Sittliche Notwendigkeit	375
§ 105. Metaphysische Notwendigkeit	376
8.2) Ende der Offenbarung	377
A) Die Totalität als heilige Geschichte	378
§ 106. Das Ende des Prozesses	378
§ 107. Die Vollendung des Werdens	380
B) Die Perioden der Offenbarung	381
§ 108. Die drei aufeinanderfolgenden Phasen	381
KAPITEL 9. Die Notwendigkeit des Bösen.	384
9.1) Die Überwindung des wirklichen Bösen	386
A) Die Umkehrung der Umkehrung	388
§ 109. Die Wirklichkeit des Bösen und die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung	388

§ 110. Die aktivierte Selbstheit und die Entstehung des aktuellen Guten	391
§ 111. Das Gute und die vollkommene Eintracht der Prinzipien	392
B) Die <i>Eigenheit</i> und die Kraft des Lebens	393
§ 112. Die notwendige Eigenheit der Kreatur und die Notwendigkeit des Gegensatzes	393
§ 113. Der fast notwendige Versuch eines Heraustretens in die Peripherie	397
§ 114. Die echte Heilung und das Heil	399
9.2) Die unzerstörbare Möglichkeit des Bösen	400
A) Die Bewegung der Überwindung des Bösen (III): Von der Aktualität bis zur Potentialität	401
§ 115. Die Möglichkeit des Guten und die Logik des Gegensatzes	401
§ 116. Die Unmöglichkeit der Aufhebung des Bösen: die Überwindung des Bösen	403
§117. Das Böse – als Grund	405
B) Die positive Negativität des Systems	406
§118. Die Lauterkeit des Bösen	406
§119. Die Basis des Systems: die ewige Latenz und die begründende Negativität des Systems	408
§120. <i>Nam cum bonum malumque contraria sint?</i>	411
SCHLUSS	413

PRÓLOGO

Heidegger comienza sus lecciones sobre el *Freiheitsschrift*¹ del semestre de verano de 1936 señalando dos cuestiones de carácter aparentemente contextual: en primer lugar, indica la referencia completa de la obra señalando su título, el volumen al que pertenece, el lugar de publicación y la fecha: «*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegentände*, Vol. 1, Landschut, en Philipp Krüll. Universitätsbuchhändler, 1809»; y en segundo lugar, anota, junto a la fecha de publicación del *Freiheitsschrift*, el siguiente comentario «1809. Napoleón dominaba [*beherrschte*], esto es: oprimía [*bedrückte*] y denostaba [*schmähte*] a Europa»². A esta anotación le seguirán otras que inciden en el peso de la figura

¹ Se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Cotta (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.). A no ser que se indique lo contrario, la traducción será nuestra. También se seguirá, en el caso del *Magisterschrift*, la edición de la Academia de las Ciencias de Baviera al cuidado de la Schelling-Kommission: *Historisch-Kritische Ausgabe*. Frommann-Holzboog. Stuttgart. 1975. Ésta se divide en cuatro secciones (I. Werke; II. Nachlaß; III. Briefe; IV. Nachschriften). El modo de citar en este caso será el siguiente: AA (*Akademie Ausgabe*), seguido del número de sección, volumen correspondiente y página. En todo caso, para facilitar la correcta identificación de las citas, se indicará tras la referencia y entre paréntesis el escrito 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.

² Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Max Niemeyer Verlag. Tübinga. 1971. pp. 1-2. Tres serán los textos en los que Heidegger trate del *Freiheitsschrift*: dos de manera exhaustiva y otro como parte de un estudio general sobre el idealismo alemán Y en el que trata brevemente sobre Schelling. Los dos primeros textos corresponden respectivamente a las lecciones del semestre de verano 1936, al que corresponde el texto citado (recogido en la *Gesamtausgabe*, vol. 42 = GA 42), y al semestre de verano de 1941 (GA 49. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. *Die Philosophie des deutschen Idealismus (Schelling)*); mientras que el último texto corresponde al semestre de verano de 1929 (GA 28. II. Abteilung:

del por entonces emperador del imperio francés en la época de aparición del texto principal que nos ocupa. El propio Schelling hace mención en su diario de trabajo a los acontecimientos históricos que se suceden en la época de redacción del *Freiheitsschrift*, hasta el punto de que, estudiosos como Jochem Hennigfeld³ o Lothar Knatz⁴ han señalado el importante papel que dichos acontecimientos desempeñan en la reflexión schellinguiana sobre el mal. Y es indudable que si Napoleón personifica la figura del dominador, y, por otro lado, el mal en su irrupción tiene que ver precisamente con el ansia de dominio sobre lo otro de sí en pro de la exaltación de uno mismo, como veremos, entonces la comprensión del propio tiempo histórico se hace imprescindible para entender las conclusiones a las que llegará Schelling.

El *Freiheitsschrift* no se publicó como un libro independiente sino que apareció cerrando un volumen de título *Escritos filosóficos I (Philosophische Schriften. I)* que contenía, entre otros, *Del Yo como principio de la filosofía*, las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* o el *Tratado para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia* (el *Panorama* de 1796/1797) y sólo fue editado por separado en 1834⁵. De él se ha dicho desde que constituye la más alta cima del idealismo y por ende de la metafísica⁶ hasta que, sobrevalorado, su lectura se hace superflua cuando son estudiadas las *Lecciones privadas de Stuttgart*

Vorlesungen. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, 183-194).

³ Hennigfeld, J.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände<*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstad. 2001. p. 3.

⁴ Knatz, L.: «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle». En: Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G. (Ed): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*. Vol. II. Frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1993. p. 475.

⁵ Sobre las ediciones de la obra, consúltese Schneeberger, G.: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*. Bern. 1954. p. 41.

⁶ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menslichen Freiheit*. op. cit. p. 207. Hans Urs von Balthasar lo considerará por su parte «la más titánica obra del idealismo alemán». En Balthasar von, H.U.: *Apokalypse der deutschen Seele*. Vol. 1: *Der deutsche Idealismus*. Salzburg/Leipzig. 1937. p. 240.

(1810)⁷. En todo caso, ajenos en este punto a la polémica, el *Freiheitsschrift* contiene una de las reflexiones más profundas e inquietantes sobre el problema del mal y ello porque, frente a Eschenmayer⁸, para Schelling la tarea de indagar en el por qué y en el cómo el mal ha irrumpido en el mundo ni es absurda ni temeraria, sino que, antes bien, constituye la más importante de las cuestiones que el hombre ha de tratar de resolver, aquello mismo que le incita al continuo denuesto del saber⁹.

Es, en todo caso, el texto de 1809, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los asuntos con ella relacionados*¹⁰, un texto atípico, surgido quizá para dar cuenta de una continuidad de pensamiento ya muy discutida en su época y que muestra en el mismo desarrollo de su

⁷ Tal ha sido la opinión de un estudioso como Manfred Frank en la *Vorbemerkung* de su edición de *Ausgewählte Schriften*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1985. p. 10.

⁸ SW I/VIII, 156 (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

⁹ SW I/VIII, 185 (*Antwort auf voranstehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*). A este tema le dedicaría en 1792 su *Magisterschrift, Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* (SW I/I, 1-40) – si bien es cierto que será en el *Freiheitsschrift* de 1809 y en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*, escritas un año después –y tras la muerte de su esposa Carolina–, donde su filosofía descienda al averno y se adentre en el laberinto de la libertad con todas sus consecuencias: «Con este escrito –escribe Schelling a Schubert en mayo de 1809 – me adentro en la parte más sombría y oscura de mi filosofía» (Plitt II, 161). Cabe decir que H. Fuhrmans en su «Der Gottesbegriff der Schellingsche positiven Philosophie» en *Schelling-Studien* (1965) afirma que en torno a 1806 la filosofía de Schelling comienza a ofrecer la otra cara de su sistema filosófico, la cara de la noche y la oscuridad que viene representada en la literatura por el romanticismo tardío. En carta a Schubert del 27 de mayo de 1809, el propio Schelling afirmará: «En las exposiciones que he hecho hasta ahora quizás haya puesto demasiado énfasis en el aspecto diurno, aunque, por lo demás, el lado opuesto [e.d. el “nocturno, ACC] me era conocido desde un comienzo». Schelling por tanto no abandonará jamás sus preocupaciones en torno al problema del mal y su origen –o como las denominó Martensen– sus preocupaciones «arché-lógicas». Martensen se referiría de este modo a las preocupaciones gnósticas de Schelling respecto al “origen” de Dios, del mundo y del mal. Cf. *Briefwechsel zwischen H.L. Martensen und I.A. Dorner 1839-1881*. Berlin. 1888, p. 320.

¹⁰ Vertemos “Gegenstand” como “tema” o “asunto” siguiendo las indicaciones de W.G. Jacobs cuando, al analizar el título de la obra, señala que por “Gegenstand” no ha de entenderse “Objeto” porque éste último remite a la *res*, esto es, a la cosa (*Sache*), y de lo que se trata es de los temas o asuntos asociados al problema de la libertad. Cf. Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik». En: Baumgartner, H.M.- Jacobs, W.G.: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. Schellingiana. Vol. 5. Fromman-holzboog. Stuttgart. 1996. p. 20.

argumentación la más densa trama de un texto en la que convergen las preocupaciones más hondas –y terribles– del filósofo: se trata del mal en su relación con la libertad y con la voluntad, sí, pero también del despliegue de un sistema que no adquiere su sentido si no es dentro del devenir mismo de la vida de Dios; se trata del mal como concepto filosófico, sí, pero también, y lo que es más importante, de un mal que ejerce efectos aquí y ahora, que nos afecta, que es efectivo, que lejos de poder ser reflexionado desde la tranquila y distante atalaya en la que se refugia la cobarde y engañada conciencia de un *alma* que dice ser *bella*, está inserto en nuestra historia, en nuestro presente, en nuestra vida cotidiana; se trata del mal, sí, pero de un mal espiritual hecho carne. Y es en este punto en el que adquiere sentido la contextualización realizada por Heidegger no porque se trate sólo de decir qué, cuándo y dónde apareció el *Freiheitsschrift*, sino porque con estos interrogantes se da cuenta de un tiempo histórico que está presente y latente en la reflexión schellinguiana sobre el mal, no como atrezzo, sino como elemento estructural, esto es, se da cuenta de un contexto que es también textura, o, dicho de otro modo, parte misma de la reflexión sobre el mal: no se trata por tanto de limitarse a situar al *Freiheitsschrift*, sino de poner al descubierto uno de los elementos integrantes de la trama que conforma la reflexión schellinguiana sobre el mal. 1809 quiere decir de este modo muchas cosas: es el año en el que las ansias expansivas del imperio francés han cobrado forma en las campañas de conquista por toda Europa; constituye por ello también el año de culminación de las ansias de dominación de Napoleón, que ya en 1808 tiene casi a todo el continente bajo su yugo tras la entrega de la corona de España a su hermano José; es el año además, en lo filosófico, en el que Schelling ha tenido tiempo para reflexionar acerca del aquel prólogo, el de *La Fenomenología del espíritu*, aparecida en 1807, en el que el filósofo vería, atónito, cómo quedan tomados como opuestos

concepto e intuición¹¹; es el año en el que Schelling da respuesta a las acusaciones vertidas por Schlegel en su *Indierbuch (Sobre la lengua y la sabiduría de los indios)* de 1808; es el año, finalmente, en el que los factores históricos, filosóficos y personales, confluyen y se cristalizan de tal manera que Schelling decide abordar uno de los más grandes problemas de la filosofía y concretizarlo en la redacción de un texto que se erige como puente entre la filosofía anterior y la que ha de venir. El *Freiheitsschrift* constituirá de este modo un entramado de respuestas y aclaraciones, de reflexiones densas y argumentaciones intensas en las que confluyen las diversas y dispares fuentes que hicieron de Schelling el filósofo que es, y que darán lugar a un nuevo modelo para la comprensión de una historia que esta vez –y contra Hegel– no sólo tiene lugar para el mal, sino que sólo desde él adquiere su sentido: aún más, la Historia misma –una historia mucho más alta: la de Dios– es el necesario lugar (de la superación) del mal. Como si dijéramos: *el mal en la historia versus la razón en la historia*. Tal es la idea central que ha movido la presente tesis doctoral: el mal como potencia superior de cambio, alteración y... superación.

Múnich, a 31 de marzo de 2009

¹¹ Recuérdese la extrañeza de Schelling el leer el prólogo y su respuesta, mediante carta a Hegel: «Confieso no haber entendido hasta ahora el sentido en el que tú opones *concepto* e intuición. Con lo primero no puedes mentar otra cosa que eso que tú y yo hemos llamado Idea, cuya naturaleza consiste justamente en tener un respecto por el cual es ella concepto y otro por el cual es intuición». Cf. Carta del 2 de noviembre de 1807 en *Briefe von und an Hegel*. Hamburgo. 1969; I, 194. Hegel sí estaba entendiendo la Idea como dominación absoluta del concepto sobre la intuición, pero eso ya, es otra historia. Cf. *infra* n. 211.

INTRODUCCIÓN.

EL MAL EN EL SISTEMA

Hablar, parafraseando a Terencio, de una *heautimorouménē epistémē*, de una «ciencia que se atormenta y se tortura a sí misma»¹² es hablar en cierta medida de una filosofía que trata de profundizar y sondear en problemas de difícil solución o respuesta y, en el caso de Schelling, de una filosofía que, rizando el rizo, se atormenta y tortura a sí misma al tratar de comprender el tormento mismo que se cierne sobre el hombre y el mundo, en una especie de “atormentada ciencia del tormento”. «La razón humana –ya lo dijo Kant– tiene el destino singular [...] de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar»¹³. Una de estas cuestiones es, como ya señalara Leibniz en la *Teodicea*¹⁴, la relativa a la conciliación entre libertad y necesidad, el tema kantiano por excelencia o, dicho con Schelling, «la verdadera oposición [...] con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía»¹⁵. Sólo que, en el caso de Schelling, no se trata sólo de conciliar libertad y necesidad o, dicho de otra manera, libertad y sistema, sino de encontrar un sistema o concepción científica del mundo que no sólo no anule la libertad, sino que dé también cuenta del mal. Para Schelling libertad y sistema serán conciliables entre sí, por eso al comienzo del *Freiheitsschrift* el filósofo afirmará que tiene que «existir algún sistema, al menos en el entendimiento

¹²Cf. Félix Duque, «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling». En *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, nº 16, 1998, pp. 41-56.

¹³ Ak IV, 7 (*KrV* A VII). Los escritos de Kant están citados por la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín (Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1902 ss.), citada como Ak. seguido por el tomo en números romanos y por la paginación en números arábigos. Cuando haya traducción al español, ésta se indicará tras la referencia en alemán, y tras punto y coma, con numeración arábica. La *Crítica de la razón pura* (*KrV*) será citada por la paginación de la primera edición de 1781 (A) y de la segunda de 1787 (B). Del mismo modo quedará indicado si el texto pertenece a la *Crítica de la razón práctica* con las convenidas siglas *KpV* o a la *Crítica del juicio* con *KU*. También quedará indicada en paréntesis la pertenencia del texto a otra obra.

¹⁴ Cf. *Essais de Théodicée*, Préface.

¹⁵ SW I/VII, 333; 103-105 (*Freiheitsschrift*).

divino, que sea compatible con la libertad»¹⁶. De este modo, pese a la aparente incompatibilidad entre ambos¹⁷, Schelling procederá a *encontrar* (*finden*) –que no inventar (*erfinden*)– un sistema fundado desde y como libertad¹⁸.

Esta “atormentada ciencia del tormento” no sería tal si Schelling no hiciera además de la libertad y del mal, principio, motor y fundamento (*Grund*) de aquélla. Tal es la concepción que, por vez primera –si bien es cierto que el sistema de la libertad había sido anunciado por el joven Schelling desde sus comienzos¹⁹–, enuncia la necesidad del mal para un devenir que es... el del Absoluto mismo. Y es aquí donde la filosofía de Schelling se aleja de la filosofía anterior, pero no para caer en un presunto irracionalismo como ha afirmado –entre otros– Lukács²⁰, sino para comprender y dar cuenta de lo que en otros sistemas ha sido sorteado y no verdaderamente indagado: el problema del mal.

¹⁶ SW I/VII, 337; 113 (*Freiheitsschrift*).

¹⁷ Esta incompatibilidad puede ser vista desde dos perspectivas: o bien el concepto de libertad es incompatible con el de sistema («según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado – señalará Schelling – el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y toda filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad»); o bien el concepto de sistema contradice aparentemente al concepto de libertad, de ahí que haya que analizar las concepciones “restrictivas” ligadas a la palabra sistema. SW I/VII, 336; 111 (*Freiheitsschrift*).

¹⁸ Si hablamos de *sistema* cabe decir que éste constituye la “recapitulación” de todas las cosas en su raíz, en este sentido el origen de la palabra “sistema” apunta a esta misma idea: del griego *syn-ístemi*, hace ver, como señala Félix Duque, «cómo se yergue y se alza todo conjuntamente, en una unidad “concreta”, es decir, por mostración de su crecimiento desde una sola raíz» (Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna*. Akal. Madrid. 1998. p. 300). Si sistema, por tanto, tiene más que ver con un mostrar algo que en el fondo ya estaba allí, los intentos de construir un sistema no sólo han sido infructuosos, sino descabellados: no se puede construir o inventar algo que sólo puede ser descubierto: «El verdadero sistema [*wahre System*] no puede ser inventado [*erfunden*], sino que sólo puede ser encontrado [*gefunden*] en tanto que existente en el entendimiento divino [*göttliche Verstande*]». SW I/VII, 421 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹⁹ Y no sólo del joven Schelling: el esfuerzo de Schelling por fundamentar y construir el sistema de la libertad en una obra estructurada será una de las constantes en su pensamiento. En 1827, en las *Lecciones munitivas para historia de la filosofía moderna*, afirmará: «Un sistema de la libertad –como contrafigura perfecta del spinozismo, pero con la misma generalidad y simplicidad– sería propiamente lo más alto» SW I/X, 36; Hay traducción al castellano de Ignacio Falgueras: Schelling, F.W.J.: *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*. Ed. Edinford. Málaga. 1993. p. 139.

²⁰ Cf. Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*; en: *Werke*. Vol. 9. Luchterhand. 1962. Hay traducción al castellano de Wenceslao Roces: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijaldo. Barcelona. 1976.

Y allí donde Kant dejó de profundizar, a pesar de haber reparado en la fragilidad de los «cimientos de esos majestuosos edificios morales en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza, aunque en vano, busca tesoros escondidos»²¹, comenzará Schelling –y con importantes consecuencias– su investigación, haciendo del mal parte necesaria del mismo sistema, pero entendido ya no como limitación, privación o deficiencia²², sino como una potencia superior de cambio y alteración hecha efectiva por la acción libre del hombre. El concepto de libertad y su conciliación con una *concepción científica del mundo* estarán de este modo vinculados al enigma de un surgimiento: el del mal²³.

I. *Breve excursus*: El mal en los sistemas anteriores.

Antes que en Schelling, el mal había ocupado ya un lugar importante en las reflexiones filosóficas, aunque éstas habían acabado siempre en laberintos sin salida, por no decir en respuestas más que insatisfactorias, decepcionantes. El propio Schelling, antes de exponer su concepto de mal, enumera, analiza y desarticula alguna de estas reflexiones para mostrar que ni el spinozismo, ni el emanatismo, ni el dualismo, ni el idealismo han dado cuenta del verdadero y *real* concepto del mal. Y mientras que filósofos como Spinoza, Leibniz o Fichte constituyen los filósofos a superar, los planteamientos de Plotino, San Agustín, Böhme y Kant serán asimilados en el propio concepto schellinguiano del mal.

a) Spinoza y el problema del mal.

²¹ *KrV* A 319 / B 376.

²² *SW* I/VII, 368; 189 (*Freiheitsschrift*).

²³ «Schelling quiere –afirma Heidegger– conceptualizar al mal dentro del sistema de la libertad; pero no busca un sistema del autodesgarramiento de la razón [*Selbstzerreiung der Vernunft*]; en primer lugar quiere salvar también al sistema y, después, al concepto adecuado del mal que vaya con aquél». GA 42, 133; trad. cast. *Schelling y la libertad humana*, op. cit. 135.

El mal para Spinoza no es «nada». Algo puede ser bueno o malo, pero *para mí*, no por sí mismas o, como dice el propio Spinoza en la parte IV de la *Ética*: «Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas –consideradas éstas en sí mismas–, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente»²⁴. Se puede, como hizo Deleuze²⁵, comparar esta comprensión del mal con otras maneras de negar su realidad. Desde Platón a Leibniz se afirmará también que el mal no es «nada», pero si es «nada» es porque el bien es «todo»: todo cuanto existe le debe al bien su realidad y su ser. El mal visto desde esta perspectiva, no puede ser más que ausencia de ser, esto es un “no-ser” que se muestra como “nada”. La diferencia que se encuentra entre Spinoza y otros filósofos que han negado la realidad del mal radica en que, para Spinoza, el bien también carece de ella cayendo en lo que Deleuze denominó «amoralismo racionalista»²⁶ puesto que el bien no tiene más sentido ni más realidad que el mal o, dicho de otro modo y siguiendo la comprensión de la sustancia en Spinoza: no hay bien ni mal, sino cosas buenas o malas, modos subjetivos de expresar lo que nos causa alegría o tristeza²⁷. De ahí que «ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria»²⁸. Tal es la lectura que de Spinoza hace Schelling: «lo que denominamos mal en ella no es más que un grado menor de perfección, que

²⁴ *Ética* (en adelante E.), IV, prefacio; trad. p. 285.

²⁵ Deleuze, G. : *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit. Paris. 1968. pp. 214 – 233.

²⁶ *Ibid.* p. 232.

²⁷ «Por “bien” entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por “mal”, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo». E., III, XXXIX, prop; pp. 236-237. Cf. E., IV, def; p. 288 y VIII, prop; trad. pp. 296-297.

²⁸ E., IV, XXX, prop; 316. También afirmará Spinoza que «Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal». E., IV, LXVIII, prop; trad. p. 360.

sólo parece una deficiencia a nuestro juicio comparativo, pero no lo es sin embargo en la naturaleza [...] No se puede negar que esta sea la verdadera opinión de Spinoza»²⁹. Además, para Spinoza el hombre está determinado, pero no para ser malo o bueno, sino para obrar según los dictados de su *conatus*: estamos condicionados a buscar lo que sea bueno para nosotros. De ese modo, bien y mal son conceptos generales bajo los que caen afecciones que hemos establecido como características positivas o negativas. Esto no significa que toda diferencia entre bien y mal desaparezca sino que, si bien es cierto que ni bien ni mal existen en la naturaleza, sí lo hacen en cada modo existente.

b) Plotino y la doctrina de la materia como antiesencia.

Si la inmanencia de las cosas en Dios (Spinoza) no nos satisface al afrontar el problema del mal, tampoco suponiendo que entre Dios y las creaturas exista un alejamiento puede darse cuenta satisfactoriamente de este problema. Si la relación entre Dios y las creaturas es lo que se ha denominado *concursum*, esto es, la participación de Dios en el obrar de la creatura, entonces sigue recayendo en Dios la autoría del mal. Además, si según esta doctrina todo lo positivo procede de Dios y se acepta que el mal es *positivo*, entonces el mal vuelve a caer dentro de la responsabilidad divina puesto que sólo de Dios puede proceder. Las dificultades no aminoran si se acepta que el mal consiste en un mero debilitamiento del bien. Si el mundo por estar alejado de Dios es ya el mal porque va *vaciándose* de bien; si el mal, según el emanatismo, ha de entenderse como sinónimo de *materia* (*Materie*), entonces el mal quedará reducido a la esfera de lo sensible y éste no consistirá más que en una antiesencia frente al bien. No se puede afirmar –continúa Schelling– «que todos los actos son más o menos positivos y la diferencia entre ellos es un mero *plus* o *minus* de perfección». La doctrina de la emanación queda de este contemplada

²⁹ SW I/VII, 354; 153-155 (*Freiheitsschrift*).

en el *Freiheitsschrift*, personificada bajo la figura de Plotino al que se cita explícitamente³⁰. Plotino –escribe Schelling– ha descrito «sutilmente pero de modo insuficiente, el tránsito del bien originario a la materia y al mal: a través de una incesante subordinación y alejamiento aparece un último grado más allá del cual no puede devenir nada, y precisamente éste (aquel incapaz de un producir ulterior) es el mal»³¹.

Hay dos elementos a tener cuenta al abordar el problema del mal en Plotino:

- 1) El mal no es inherente al alma del hombre, sino que existe por sí mismo: de esa manera mal y materia queda identificadas;
- 2) El mal es un elemento necesario para la economía del universo.

Por otro lado, el título del capítulo VIII de la primera Enéada, «Qué son los males y de dónde provienen»³², –el citado por Schelling en el *Freiheitsschrift*³³– arroja ya luz sobre el concepto plotiniano de mal: el uso del plural indica que no hay un solo mal, sino *males*. Encontraremos así un primer

³⁰ Cf. Gilson, E.: *La philosophie au Moyen Âge*. Éditions Payot. Paris, 1999 (1ª ed. 1986); Brehier, É.: *La philosophie de Plotin*. Vrin. Paris. 1999. La pregunta por la influencia de Plotino en Schelling fue formulada por Gabriel Marcel en *Coleridge et Schelling*. Aubier. Paris. 1971, pp. 266-267. Y si bien es cierto que algunos estudiosos como Eduard von Hartmann han llegado a afirmar que la similitud es mera coincidencia, expertos como Tilliette han dejado constancia de que es difícil negar la atenta lectura que Schelling parece haber hecho a la obra de Plotino. En este sentido el propio Schelling deja constancia en su correspondencia de esta lectura, dando las gracias a Windischmann, el 5 de septiembre de 1805, por el envío de los «magníficos textos de Plotino, que todavía quiero conservar durante un tiempo» (Plitt II, 15). Y en otra carta: « ¡Si alguien fuera capaz de ocuparse de la edición de las obras de este hombre divino!». Plitt II, 72. Cf. «Vision plotinienne et intuition schellingienne» en Tilliette, X.: *L'absolu et la philosophie*. PUF. Paris. 1987; Imprescindibles son los ya clásicos estudios de Holz, H.: *Spekulation und Faktizität*. Bouvier-Grundmann. Bonn. 1970; y de Beierwaltes, W.: *Platonismus und Idealismus*. Klostermann. Frankfurt/Main. 1972. Del mismo autor hay artículo, traducido al castellano «El neoplatonismo de Schelling» publicado en el *Anuario Filosófico*, 2000 (33), 395-442.

³¹ SW I/VII 355; 157-159. (*Freiheitsschrift*).

³² Se citará conforme a la edición bilingüe en Les Belles Lettres a cargo de Émile Brehier. Paris. 1999.

³³ SW I/VII, 355 n.; 157 n. (*Freiheitsschrift*).

mal, identificado con la *materia* y que sería el opuesto al bien (como anti-esencia)³⁴; y un segundo rango del mal asociado al cuerpo, como consecuencia de su parte material y de la influencia negativa que ejerce sobre el alma³⁵. Ante la pregunta de qué es el mal, Plotino responderá que es la materia, la cual, por constituir el más alejado grado del Uno del que todo emana, es entendida como anti-esencia. Habrá de este modo dos extremos opuestos, el bien y el mal, la esencia y la anti-esencia, el ser y el no-ser –con el consecuente peligro de desembocar en el dualismo– «que nada tienen en común y que, por su naturaleza, están completamente opuestos el uno al otro al encontrarse en el máximo alejamiento»³⁶. En cuanto a la necesidad del mal, si hay necesariamente un primer elemento en el proceso emanativo, el “Uno” (identificado con el Bien), entonces necesariamente ha de haber un último: «éste es la materia, que carece totalmente de Bien. Ésa es la necesidad del mal»³⁷. Algo a destacar de lo que señala Plotino en el mismo párrafo que Schelling cita son estas palabras: «el primer mal es la oscuridad; el segundo mal, consiste en recibir la oscuridad»³⁸. En qué consista esa oscuridad y cómo recibirla si ésta es anti-esencia es algo que preocupará a Schelling ¿pues cómo puede ser recibido aquello que según su definición sólo puede ser quitado? ¿cómo afirmar la posesión de algo (el mal) que consiste precisamente en la falta de otra cosa (el bien)? Y si bien es cierto que esta oscuridad tiene sentido en la concepción del proceso emanativo de Plotino como irradiación de luz, carece de él al referirse al mal como privación y principio negativo. El mal –sostiene Schelling frente a

³⁴ Algo bien interesante contendrá este capítulo VIII de la Primera Enéada y que tendrá su eco en las indagaciones sobre la posibilidad del mal que Schelling realice a partir de los principios de la *Naturphilosophie*: «la naturaleza del mal no se encuentra en la materia, sino que es anterior a ella. El mal no consiste en una falta parcial de bien, sino en una falta completa de él» (VIII, 5) y más adelante «todo lo de viene de Dios es bueno; el mal procede de la “antigua naturaleza”, tal y como Platón denomina a la materia que no ha sido todavía ordenada» (VIII, 7). Cf. *Infra* § 80. *De Libero aut Servo arbitrio* y la teoría del «doble jinete».

³⁵ Enéada I, VIII, 3-4.

³⁶ Enéada I, VIII, 6.

³⁷ Enéada I, VIII, 7.

³⁸ Enéada I, VIII, 8.

Plotino– no es el grado más bajo de una escala de bien o de perfección: si así fuera, si constituyera algo así como una suerte de debilitamiento del bien, no se entendería su *fuerza* y su *positividad*.

Otra posible respuesta que puede ofrecer el emanatismo ante el mal es que el alejamiento entre Dios y el mundo es total, pero si el mal es positivo y no mera privación (esta será la postura fuerte de Proclo, que situará el mal en el mundo creado por Dios en lugar de convertirlo en un principio independiente de él), seguiríamos sin poder excusar a Dios de la existencia del mal porque para poder emanar de Dios y alejarse de él, las creaturas deben estar ya de algún modo contenidas en ese primer núcleo divino y con ellas, lo *malo* que haya en ellas porque «si se acepta que hay algo positivo en el mal, entonces eso positivo también procederá de Dios»³⁹. Por otro lado, el alejamiento entre las creaturas y Dios, conlleva que, si éste es producido por las creaturas, aunque podríamos responder a la pregunta de en qué consiste el mal, a saber: en la caída o en el alejamiento, seguimos sin saber cómo es posible que se hayan dado las condiciones de posibilidad que han permitido a la creatura separarse de Dios y caer por su propia culpa, es decir, seguimos sin dar respuesta del origen de tal posibilidad.

c) Dualismo.

Si el mal no puede ser situado en Dios, siguiendo la inmanencia, y si tampoco puede ser asociado al alejamiento de las creaturas respecto a Dios, siguiendo al emanatismo, entonces el mal ha de explicarse a partir de una raíz independiente de Él. Pero si esta raíz es un ser absolutamente opuesto a Dios, esto es, un ser absolutamente malo frente a un ser absolutamente bueno, caemos dentro del dualismo y del maniqueísmo y seguimos sin poder resolver las dificultades en torno al mal: «si concebimos al ser fundamental [*Grundwesen*]

³⁹ SW I/VII, 353; 153 (*Freiheitsschrift*).

malo como dependiente del ser bueno en algún sentido, se concentrará en Un Ser toda la dificultad acerca del comienzo del mal [*Abkunft des Bösen*] a partir del bien, aunque con ello más bien habrá aumentado que disminuido»⁴⁰.

Otro de los problemas derivados del dualismo consiste en saber cómo es posible que este segundo ser, si ha sido creado bueno al comienzo, haya caído por su propia culpa llevando a cabo una acción contraria a Dios porque ¿de dónde le podría venir la fuerza para semejante empresa? ¿cómo puede ser bueno y caer?

d) Idealismo. Aversión contra todo lo real.

Las dificultades no aminoran si se acepta un mal que quede reducido a la esfera de lo sensible, como sucedía en Plotino al asociarlo con la materia, puesto que el problema del mal quedaría situado en un plano superficial. El mal no es la materia ni tampoco tiene que ver con la corporalidad del hombre. No puede ser asociado a la sensibilidad y a las pasiones⁴¹ y ser tan solo domeñable por la estricta observación de leyes morales. Tal ha sido, en el fondo, el concepto de mal entendido por el idealismo, en el cual 1) «la aversión [*Abscheu*] a todo lo real», le ha hecho creer que «lo espiritual se ensucia por cualquier contacto con el mismo»⁴²; y 2) que Dios es un «mero orden moral del mundo»⁴³. Y ello porque –sostiene Schelling– ni el mal debe ser asociado a la materia, ni Dios reducido a un mero orden moral⁴⁴. De ahí que, si para Fichte, el Yo ha de troquelar al No-Yo (la naturaleza entendida como mera materia), si ha de

⁴⁰ SW I/VII, 354; trad. modif. 155 (*Freiheitsschrift*).

⁴¹ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*).

⁴² SW I/VII, 356; 159 (*Freiheitsschrift*).

⁴³ SW I/VII, 356; 159 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁴ Para un análisis más profundo del problema del mal en Fichte: Cf. Ivaldo, M.: «Das Problem des Bösen bei Fichte», en: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*. Vol. 3. Amsterdam. 1991, pp. 154-169; también Rivera de Rosales, J.: «Los dos concepros del mal moral. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte». En *Signos Filosóficos*. Vol. IX, núm. 18 (2007). Pp. 9-40.

transformar el ser en lo que debe-ser, entonces es comprensible que para Fichte el mal –al que se refiere, entre otros textos, explícitamente en su *Sittenlehre* de 1798⁴⁵ – proceda del yo al no haber «utilizado su libertad». La inercia natural del hombre –o como diría Kant, nuestras inclinaciones–, lleva a éste a dejarse vencer por la pereza y no cumplir con su deber⁴⁶. Esto quiere decir que el uso de la libertad en el caso del mal consiste en dejar prevalecer el impulso natural⁴⁷. Retomando a Kant, que había afirmado que sólo la elección del albedrío a favor de la ley moral es propiamente «una facultad, [mientras que] la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad [*Unvermögen*]»⁴⁸, Fichte sostendrá que el mal procede de la inercia propia de la naturaleza del hombre: lo negativo del mal no se explica mediante una mera carencia de ser, sino por una fuerza real contraria, es decir, por la inercia, aunque la fuerza realmente originaria del No-Yo, la que se opone al Yo, sólo sea sentida y comprendida mediante el mecanismo ideal de la transferencia: el Yo, que siente su limitación, transfiere (idealmente) realidad al No-Yo y sólo así tiene realidad para aquél⁴⁹. Schelling criticará duramente esta concepción fichteana del mal radical al contraponerlo con Kant⁵⁰: «sólo este mal, resultado de un acto propio, pero adquirido desde el

⁴⁵ Fichte será citado siguiendo la *Fichtes Werke*. Berlin. Walter de Gruyter. 11 vols. Se indicará la referencia a la obra completa con las siglas FW, seguido del volumen en números romanos y de la página en numeración arábica. Cuando haya traducción al español ésta se señalará tras la referencia en alemán tras punto y coma y con arábica. Cf. *Sittenlehre*; FW. IV, 178 y ss; Trad. *Ética o sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Akal. Madrid. 2005. Trad. Jacinto Rivera de Rosales, p. 222 y ss. Al igual que con las referencias de Schelling se señalará entre paréntesis el título de la obra al que el texto pertenece.

⁴⁶ FW IV, 182-183; 226 (*Sittenlehre*). O como dirá dos años después de su *Ética* «el mal moral es la consecuencia de un mal uso [*Mißbrauch*] de la libertad». FW II, 307; Trad. cast. de Eduardo Ovejero y Maury. *El destino del hombre*. Espasa-Calpe. Madrid. 1976.

⁴⁷ FW II, 314 (*El destino del hombre*).

⁴⁸ Ak. VI, 227. Trad. cast. a cargo de Adela Cortina y Jesús Conill: *Metafísica de las costumbres*. Tecnos. Madrid. 1999. Nótese que para Schelling la facultad es tanto para *hacer* el bien como para *hacer* el mal.

⁴⁹ FW I, 183 (*Grundlage*). El origen de esta concepción positiva de lo negativo la encontraríamos en el opúsculo del Kant precrítico *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*.

⁵⁰ Que también será criticada por Schleiermacher en su reseña a la *Sittenlehre* para la revista *Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung* (1799).

nacimiento, puede ser llamado mal radical. Y resulta digno de atención cómo Kant, que no había concebido en su teoría filosófica un acto trascendental y determinante del ser humano en su conjunto, fue llevado en investigaciones posteriores, a través de la mera y fiel observación de los fenómenos del juicio moral, al reconocimiento de un fundamento para las acciones humanas, que él denomina subjetivo, que precede a todo acto que cae bajo los sentidos, y que debe ser por lo tanto un acto de libertad. Sin embargo, Fichte que había concebido la idea de tal acto en la parte especulativa de su teoría, cayó en su ética [*Sittenlehre*] en el filantropismo dominante, y no quiso encontrar ese mal anterior a todo actuar empírico más que en la inercia de la naturaleza humana»⁵¹.

II. El mal en el sistema de Schelling: libertad y mal

Schelling vinculará de manera decisiva la cuestión de la libertad al problema del mal. Definida como facultad para el bien *y para el mal*, el mal – lejos del concepto presentado en los otros sistemas– constituye UNA POTENCIA SUPERIOR de cambio y alteración cuya fuerza no puede surgir directamente del hombre ni del mundo sensible, de ahí la pregunta con la que Schelling comienza sus indagaciones sobre el mal: «¿de dónde [*woher*] procede aquello *en lo que* reside eso que es, la *base* [*Basis*] que constituye propiamente el mal?»⁵². La propia pregunta formulada por Schelling nos adelanta ya la respuesta a través de los propios elementos que la configuran: en primer lugar,

⁵¹ SW I/VII 388-389; trad. modif. 237-238 (*Freiheitsschrift*). Es preciso señalar, no obstante, que para designar a la inercia como mal radical, Fichte emplea el término *Übel* y no *Böse*, término este último que sí emplea cuando se refiere a Kant. Cf. FW IV, 182 y 198 (*Sittenlehre*). Kant había distinguido cuidadosamente en la *Crítica de la razón práctica* ambos términos: *Gute* y *Böse*, los cuales designan al bien y al mal morales, mientras que *Wohl* y *Übel* o *Weh* se refieren al bien y mal empíricos. Cf. Ak. V, 59-60; *KpV* 104-105; Trad. *Crítica de la razón práctica*. Sígueme. Salamanca. 2002. Trad. Manuel García Morente. p. 81-82. La elección terminológica de Fichte nos indica que la inercia no es de suyo el mal moral, sino que el mal es la libre elección de dejarse llevar por ella.

⁵² SW I/VII, 353; trad. modif. 153 (*Freiheitsschrift*).

*woher*⁵³, «de dónde» implica la idea de procedencia: el lugar desde el cual se da algo, y la procedencia a su vez no se limita a constituir el *lugar* desde el cual el mal surge, sino que para surgir, el mal debe estar ya contenido en cierta medida en su origen, o dicho de otra manera, la procedencia implica una precedencia: el mal está ya implicado en el lugar de procedencia, en su interior, *dentro de él*. Ahora bien, dado que «puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios»⁵⁴, y a que «todo es en Dios», la base por la que Schelling pregunta debe estar de algún modo en la propia divinidad. Ahora bien, si Dios es bueno, si Él ni es culpable del mal ni coautor, si no puede reprochársele ni tan siquiera la permisión, entonces la raíz del mal ha de situarse en algo independiente de Dios, esto es, en algo que siendo Dios no es Él mismo. Nótese que se habla de *independencia* respecto a Dios, no de exterioridad a él (como si la raíz del mal pudiera situarse fuera de la divinidad): no hay un ser absolutamente malo, sino tan solo un Dios entendido como vida y proceso en el que se dan bien y mal. Y si Dios es vida y proceso, si somos y vivimos en Dios⁵⁵, si nada queda fuera de la divinidad, entonces esta raíz independiente de Dios, pero que sin embargo es Dios mismo, ha de constituir lo que Schelling denomina la Naturaleza – en Dios, el fundamento (*Grund*) de Dios. Schelling introducirá así, sirviéndose de los principios de la *Naturphilosophie*, una de las más profundas distinciones de la historia de la filosofía: el ser, en cuanto que existe (*Wesen, sofern es existiert*), y el ser, en cuanto mero fundamento de la existencia (*Wesen, es bloß Grund von Existenz ist*)⁵⁶: ese fundamento de la existencia –afirmará Schelling– «que Dios

⁵³ La referencia a *woher* debe ser buscada en Kant, Haller y Hegel. Kant en la *Crítica de la razón pura* había señalado (con referencia a A. von Haller) en A 613/B 641 que «la eternidad se limita a *medir* la duración de las cosas, pero no las *sostiene*. No podemos ni evitar ni soportar el pensamiento de que un ser que nos representamos como el supremo entre todos los posibles se diga a sí mismo en cierto modo: - Existo de eternidad a eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde vengo yo? (*woher bin ich denn?*)?».

⁵⁴ SW I/VII 358; 163 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁵ SW I/VII, 340; 119 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁶ SW I/VII 357; 163 (*Freiheitsschrift*).

tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento [*Grund*] de su existencia»⁵⁷.

A. Sobre la libertad.

Schelling enunciará así su propio concepto de libertad: «el concepto real [*reale*] y vivo [*lebendig*] es el de que la libertad es una facultad [*Vermögen*] para el bien y para el mal»⁵⁸. Cabe destacar de esta definición cinco elementos: obsérvese en primer lugar que el concepto de libertad es real (*real* y no *wirklich*) y vivo (*lebendig*); en segundo lugar, la libertad queda definida como una facultad, «*Vermögen*», lo que quiere decir, si facultad es la cualidad o circunstancia consistente poder hacer algo, que el hombre tiene la facultad de *hacer* el mal, no sólo de *conocerlo*; en tercer lugar, si el hombre puede *hacer* el bien y el mal, entonces ambos son realizaciones *positivas* del hombre y como tal necesitan de una acción que las ejecute y ésta, a su vez necesita de una fuerza que la produzca; en cuarto lugar, que el hombre pueda hacer el bien y el mal quiere decir que éste se halla situado en un «entre» que vincula bien y mal, un «entre» desde el que decidirse: *am Scheidepunkt* dirá Schelling⁵⁹; y finalmente, en quinto lugar, si la libertad es una facultad para el bien y para el mal, ambos son en *alguna medida anteriores* a la concretización en un hecho, esto es, anteriores a la acción dada en la elección misma que conlleva la libertad. Estos cinco puntos constituirán la clave para entender el concepto de libertad en Schelling y con ella, la forma en la que se aborde el problema del mal en nuestra propia investigación.

1) El concepto *real* y *vivo* de libertad

⁵⁷ SW I/VII 358; 163 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁸ SW I/VII 352; 151 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁹ SW I/VII 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

Real (*real*) y viva (*lebendig*) son adjetivos derivados de dos sustantivos: realidad (*Realität*) y vida (*Leben*) respectivamente, e indican que el concepto de lo que sea la libertad implica dos elementos: en primer lugar, que la libertad es ante todo posibilidad, como veremos; y, en segundo lugar, que la libertad es ya movimiento, proceso, esto es, vida. Efectivamente si el concepto de libertad es definido por Schelling como «*real*» y no como «*wirklich*» es porque nos movemos en el ámbito de la *posibilidad* (*Möglichkeit*) y no de la *efectividad* (*Wirklichkeit*), es decir, la libertad tomada en su concepto es la *posibilidad* del bien y del mal, pero aún no su *efectividad*. Ya Kant había señalado que realidad, «*Realität*» (lat. *realitas*) – refiriéndose ésta a la primera categoría de la cualidad⁶⁰– significaba el “contenido” positivo gracias al cual podemos representarnos claramente algo. *Wirklichkeit*, «realidad efectiva», en cambio, referida a la segunda de las categorías “esquemáticas” de la modalidad servía de base a juicios existenciales⁶¹, de acuerdo al efecto resultante de una acción de una sustancia sobre otra. Además, y no en vano, ésta, la efectividad (*Wirklichkeit*) *mutatis mutandis* corresponde con la *ενεργεια* aristotélica: algo que en, desde, por y para sí se distingue y diferencia de sí al ejercer una influencia sobre lo demás. De esa manera, como ya apuntó Heidegger⁶², la *realidad* (*Realität*) y con ella lo *real* (*real*) mienta en Kant aquello que pertenece a una *res*, a una cosa (*Sache*), esto es, a la quiddidad (*Sachgehalt*) de una cosa (*Ding*) señalando así una determinación que pertenece a una cosa tanto si ésta existe efectivamente (*wirklich*) como si no. Realidad significa por tanto para Kant no efectividad

⁶⁰ *KrV* A 80/B 106.

⁶¹ La posibilidad (*Möglichkeit*) corresponderá con la primera de las categorías esquematizadas de la modalidad. Nótese que si la primera de éstas es la posibilidad (*Möglichkeit*) y la segunda es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), le corresponderá a la Necesidad (*Notwendigkeit*) ser la tercera. Cf. *KrV* A 80 / B 106.

⁶² Heidegger, M.: «Kants These über das Sein». *Wegmarken*. Vittorio Klostermann. Frankfurt. 2004. En *Gesamtausgabe* I. Abt.: Veröffentlichliche Schriften 1910-1976. Vol. 9 (=GA 9): *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 2004. pp. 445-480. Hay traducción al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid. 2001. pp. 361-388. En adelante se citará GA, seguido del número de volumen y de la página con numeración arábica.

(*Wirlichkeit*), sino quiddidad (*Sachheit*). Y la efectividad (*Wirklichkeit*) apunta a lo que efectivamente es, esto es, a lo que se da en la experiencia o, dicho de otra manera, a lo que tiene efectos (*Wirkung*) constatables. Schelling tomará buena nota de esta distinción que será crucial para abordar adecuadamente el problema del mal. Nótese que en la libertad recae la posibilidad, y el bien y el mal como *hechos* constituyen aquello que será efectivo. De ahí que las investigaciones centradas en el problema del mal, se escindirán en nuestro estudio en tres: por un lado, la posibilidad (*Möglichkeit*) del mal; por el otro, la efectividad (*Wirklichkeit*), esto es, el *hecho* cristalizado surgido de esa misma posibilidad; y, finalmente, la necesidad (*Notwendigkeit*) del paso de la posibilidad a la efectividad en este proceso. La libertad entendida como real (*real*), conlleva de este modo que ésta es la carga *positiva* por la que algo *se distingue y se separa* de todo lo demás (según la primera categoría de la cualidad) y es también aquello que pertenece a la *quiddidad* de la cosa, al apuntar a lo que la cosa misma es (al «*Was*»).

Apostillará además Schelling que el concepto de libertad es *vivo* (*lebendig*), lo que quiere decir que, si el sistema era la vida misma de Dios, su despliegue y autorrevelación, entonces la libertad no puede entenderse fuera de este movimiento o proceso *vivo* de forma que se encuentra absolutamente comprometida en el proceso de autorrevelación del Absoluto.

Volviendo a la distinción entre posibilidad, efectividad y necesidad, ésta ya había sido tratada por Schelling en el *Vom Ich*, en el que el filósofo aplica y transfiere las categorías kantianas a sus propios planteamientos. En la tercera parte del texto de 1795 encontraremos una argumentación que mucho tendrá que ver con el modo con el que Schelling afrontará el problema del mal en 1809:

«1. TESIS. Ser condicionado por la síntesis general, es decir, por la incorporación objetiva en el Yo. Posibilidad lógico-objetiva [*Objektiv-logische Möglichkeit*], existencia en el tiempo en general.

2. ANTÍTESIS. Ser condicionado objetivo no meramente condicionado por el Yo, existencia en la síntesis determinada (tiempo), o sea, realidad efectiva [*Wirklichkeit*].

3. SÍNTESIS. Ser condicionado del (determinado por el objeto) estar puesto en la síntesis determinada por el (determinado por el Yo) estar puesto en la síntesis general, ser-ahí [*Daseyn*]* en toda síntesis. Determinación [*Bestimmung*] de la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] a través de la posibilidad lógico-objetiva [*Möglichkeit*]; necesidad (Con ello, el proceso completo de la síntesis pasa 1. del ser y no ser a la posibilidad [*Möglichkeit*]; 2. de la posibilidad [*Möglichkeit*] y la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] a la necesidad [*Nothwendigkeit*])»⁶³.

Y añadirá en nota al pie «Ser-ahí [*Daseyn*]* es la forma más común bajo la que se dan posibilidad, realidad efectiva y necesidad. La diferencia entre éstas es sólo la *determinación temporal misma* [*Zeitbestimmung selbst*] y no el poner [*Sezen*] y no-poner [*Nichtsezen*] en el tiempo en general [*Zeit überhaupt*]. Ser-ahí es, pues, resultado de la primera síntesis. En la segunda se determina [*bestimmen*], en la tesis, como posibilidad [*Möglichkeit*], en la antítesis, como realidad efectiva [*Wirklichkeit*], en la síntesis, como necesidad [*Nothwendigkeit*])»⁶⁴. Para Schelling la posibilidad (*Möglichkeit*), y el hecho de ella resultante, determinan (*bestimmen*)⁶⁵ la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), o dicho con otras palabras: el *hecho* dado a partir de la posibilidad pasa a efectividad lo que tan sólo era potencialidad. Pero en este movimiento, en este proceso, *libertad es ya necesidad* (*Notwendigkeit*): necesidad de un proceso surgido de la

⁶³ SW I/I 227; trad. de Fernando Pérez-Borbujo en: Schelling, F.W.J.: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. Trotta. Madrid, 2004; trad. modif. 123.

⁶⁴ SW I/I 227; 123 (*Del Yo*).

⁶⁵ Donde *Bestimmung*, de la familia de *bestimmen*, significa no sólo determinación, sino también destino.

libertad, y libertad que, separada de la necesidad, es nada⁶⁶. De ahí que para el Schelling de 1809: «necesidad y libertad están compenetradas formando *una única* y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad»⁶⁷. Posibilidad, efectividad y necesidad, las tres categorías kantianas de la modalidad, constituirán de este modo los momentos necesarios –o modos del ser dicho con Heidegger⁶⁸–, para ahondar en el problema del mal de la mano de la libertad y corresponderán además a diferentes determinaciones temporales (*Zeitbestimmung*) del proceso divino. De ahí que el problema del mal sea abordado en torno a tres bloques: el de la posibilidad, el de la efectividad y el de la necesidad siguiendo la propia distinción de Schelling al hablar respectivamente de la posibilidad del mal⁶⁹, de la efectividad⁷⁰ y de su necesidad⁷¹.

2) La libertad como facultad (*Vermögen*)

La libertad reivindicada por Schelling no es además el de una libertad consistente en *conocer* el bien y el mal, sino el de la *facultad de hacerlo*. El término empleado por Schelling, «*Ver-mögen*», refuerza el concepto real y vivo de la libertad entendido como una facultad que es positividad y posibilidad, pero también –introducimos un nuevo elemento– actividad. «*Mögen*», de la familia de «*mügen*» (poder, ser capaz de), de donde «*Möglichkeit*», se remonta a «*möglich*», término que proviene del alto alemán medio (entre los siglos XII y

⁶⁶ «La libertad, en su desasirse de la necesidad, es la *verdadera* nada, y por esto no puede producir tampoco sino imágenes de su propia nulidad [*Nichtigkeit*], esto es, las cosas sensibles y efectivas». SW I/ VI, 40; Hay traducción al castellano de José Luis Villacañas Berlanga en: Schelling, F.W.J.: *Filosofía y religión*. En *Schelling. Antología*. Península. Barcelona. 1987. trad. modif. p. 264.

⁶⁷ SW I/VII 385; 229 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁸ Heidegger, M.: GA 9, 450; 365.

⁶⁹ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁰ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁷¹ SW I/VII, 381; 221 (*Freiheitsschrift*).

XV) «*müg(e)lich*», “lo que puede ocurrir, lo que conviene”, de ahí que los términos *posibilidad* (*Möglichkeit*) y *facultad* (*Vermögen*) estén estrechamente unidos, al menos etimológicamente. Efectivamente, nuestro término «facultad» viene de *facultas*, es decir, lo que conviene o no hacer. Frente a este concepto, la «capacidad» remite a un *ser capaz de* que tiene que ver con aquello que está sujeto a un molde o modelo exterior (*capax* viene de *capio*: «caber»: uno es capaz de hacer aquello que «cabe» en él). «Ser capaz de algo» consistirá en ponerse a la altura de algo, de forma que el peso y la importancia recae en el objeto; en cambio «tener la facultad» significa poder hacer o deshacer de manera libre, de forma que es el sujeto el que *manda*. «*Vermögen*» además pertenece a la misma familia radical que «*mag*», «lo que gusta, lo que conviene»⁷², así como con «*Macht*», la «*potentia*», frente a «*können*», que implica poder hacer algo de acuerdo a las potencialidades de lo dado para ello.

Que la libertad quede así entendida como *posibilidad* del bien y del mal quiere decir que el mal permanece siempre como una potencialidad siempre *latente* e irradicable. Además, «*mögen*» –tal y como señalará el propio Schelling en 1830– tiene que ver con el término magia (*Magie*) y en ese sentido apunta a la misma familia radical que *poder* (*Macht*)⁷³. Lo interesante de este breve excursus etimológico es que si nos percatamos de que «*Möglichkeit*» es el equivalente en alemán del latín *possibilis*, y este término latino vierte, δύναμις⁷⁴, que a su vez,

⁷² Cf. *infra*. Capítulo 3. La posibilidad del mal. Sobre todo apartado 3.2) El principio de la posibilidad del mal.

⁷³ SW I/X, 265; trad. de J.L. Villacañas: *Presentación del empirismo filosófico*. En *Schelling. Antología*, op. cit. p. 315. «[...] (para la palabra “magia” [*Magie*], que viene de los persas, como es sabido, no existe ningún verbo en este lenguaje del que pueda derivarse, pero se puede obtener esta raíz en la palabra alemana *mögen*; aquí no se requiere ninguna legitimación, pues es conocido el gran parentesco del alemán con el lenguaje que aún poseen los persas). Magia es entonces exactamente lo mismo que en alemán *Macht*, poder; el alemán *mögen* vale en muchas expresiones orales alemanas casi igualmente como “poder” [*Können*] y como “querer” [*Wollen*].»

⁷⁴ Este término, *Dynamis*, no aparecerá sin embargo hasta la *Spätphilosophie*, siendo empleado siempre junto con *Potenz*, potencia. Cf. SW II/I 291; II/I 313; II/I 378; II/I 416.

es vertido en alemán, como hace Heidegger, como «*Kraft*» y «*Vermögen*»⁷⁵ o como «*Macht*», volvemos, como si del trazado de una *espiral* se tratara, a nuestra definición schellinguiana con nuevos contenidos: una facultad (*Vermögen*) entendida no sólo como positividad, como «ser capaz de», como posibilidad y actividad, sino también como potencia, como fuerza y movimiento o, mejor dicho, como aquella potencia cuya fuerza produce movimiento, esto es, como vida.

Si además el prefijo *ver-* indica en este caso un proceso con resultado final (*Ver-mögen*), entonces la libertad conlleva: 1) una acción *positiva*; 2) movimiento; 3) finalidad. Esta lectura de la libertad, entendida como punto rector del sistema⁷⁶, permite establecer un paralelismo entre aquella, la libertad, y éste, el sistema, según el cual, si al concepto de libertad le corresponden estos tres elementos (acción *positiva*, movimiento y finalidad), al sistema –un sistema que *narra* la vida misma de Dios, su autorrevelación– le corresponderán: 1) una acción originaria (*Urtatsache*); 2) devenir (*werden*); 3) un final (*Ende*). Lejos de agotarse en el ámbito moral, el concepto de libertad contiene en sí mismo los mismos elementos que hacen que tanto ésta como el sistema hayan de hundirse en las profundidades de Dios para dibujar el arco de un movimiento que implica el despliegue de la naturaleza y el desarrollo de una Historia, literalmente Sagrada, hasta su meta final, que implicará el concepto de un Dios en devenir. El concepto de libertad está así vinculado a un trasfondo *esencialmente* metafísico que tiene que ver con la propia vida de Dios.

⁷⁵ GA 33, 74-75. Sobre la relación etimológica entre *possibilis* y δύναμις puede consultarse Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck. Paris. 1984. t. I, p. 301.

⁷⁶ Ak. V, 3-4 KpV, 4-5; García – Morente p. 16: «El concepto de libertad, en cuanto su realidad [*Realität*] queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye entonces la *clave de bóveda* [*Schlussstein*] del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad [*Realität*] objetiva; es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral».

3) Bien y mal como realizaciones positivas

Que el bien (*Gut*) y el mal (*Bös*) sean realizaciones *positivas* del hombre, esto es, cosas *hechas*, puede ser leído, según se tome el doble sentido del genitivo⁷⁷, desde dos perspectivas: la subjetiva o la objetiva, porque si bien “bien” y “mal” son realizados por el hombre, el hombre se realiza en ellos. Sin tales *hechos* el hombre sería pura *potencia essendi*. Por otro lado, «hecho», *factum*, como participio pasado implica la cristalización de un hacer, de algo ya pasado, esto es, es el resultado o efecto (*Wirkung*) de una acción; pero un «hecho» es también el sustantivo con el que se designa una cosa que sucede ahora, en el tiempo presente, y no sólo que ha sucedido ya. Esto quiere decir que mal y bien son cristalizaciones de una acción ya pasada, cuyos efectos siguen *sucediendo*. Por eso, si bien y mal son concreciones de una acción, tienen unos efectos que se dan en el mundo: no en vano afirmará Schelling que «el mal se manifiesta en la naturaleza a través de sus efectos [*Wirkung*]»⁷⁸. El término «*Wirkung*», entendido como efecto, resultado o *impresión*, nos lleva de nuevo a la vinculación de la posibilidad (*Möglichkeit*) con la efectividad (*Wirklichkeit*). Recordemos lo dicho respecto a lo contenido en el *Vom Ich*: determinación (*Bestimmung*) de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) a través de la posibilidad lógico-objetiva (*Möglichkeit*). *Wirklichkeit*, que remite a la realidad efectiva –como ya hemos señalado–, es la segunda de las categorías esquematizadas de modalidad y forma así parte, si seguimos a Kant, de las categorías dinámicas que, frente a las matemáticas, son duales por apuntar a una relación que el sujeto tiene bien con sus propias manifestaciones o bien con otro sujeto que a su vez puede: 1) ser influido por éste; 2) influir en él; 3) que la influencia sea recíproca⁷⁹. Ahora bien, si son duales, tan sólo tenemos uno de los dos elementos de la ecuación: el

⁷⁷ Cf. Duque, Félix: *Historia de la Filosofía moderna*, op. cit., p. 304.

⁷⁸ SW I/VII, 377; 209 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁹ *KrV*, B 110.

efecto o resultado (*Wirkung*), que para ser tal, necesita de una causa (*Ursache*) que lo provoque y que constituya el segundo elemento de la ecuación. Esa causa será la libertad y, con ella, la *acción originaria*. Por otro lado, si *Wirklichkeit* vierte lo mismo que la *ενεργεια* aristotélica, entonces la posibilidad del bien y del mal –dada por la libertad al ser cristalizada en un hecho, en una acción ya pasada– conlleva el *salto* a la efectividad y por ésta el resultado (*Wirkung*) de la acción conlleva una influencia o impresión sobre “lo demás”. Ésa es la efectividad del mal: una acción cuyos efectos (*Wirkung*) persisten y están de alguna manera impresos en la naturaleza. Tal es la huella o el rastro que Schelling se propone rastrear: «la posibilidad [*Möglichkeit*] no implica todavía [*noch*] la realidad efectiva [*Wirklichkeit*], la cual constituye propiamente el objeto de la cuestión. Pues no se trata sólo de explicar cómo el mal se realiza en el hombre singular, sino de explicar su eficacia [*Wirksamkeit*] universal»⁸⁰.

Otro de los elementos en los que es preciso incidir es que en la definición de la libertad ésta aparece como «facultad para el bien y para el mal», esto es, bien y mal están unidos por la conjunción copulativa «y», y no por la disyuntiva «o», lo que conlleva que la libertad no es para el bien o para el mal, o dicho de otro modo, que la libertad no lo es de arbitrio o elección, sino que constituye el vínculo (dado por la conjunción «y») en la discordia, en la lucha en el seno mismo del sistema. Además, si la conjunción copulativa tiene como función enlazar dos elementos que realizan una misma función con respecto al término al cual se asocian, entonces tanto bien como mal se establecen como términos de igual potencia e importancia.

4) El hombre en la encrucijada

La cuarta clave del concepto schellinguiano de libertad nos lleva a plantearnos que, si la libertad es una facultad (*Vermögen*) para el bien y para el

⁸⁰ SW I/VII 373; 201 (*Freiheitsschrift*).

mal, entonces hay un «entre». Será el hombre el *ser-entre* situado en la encrucijada: «El hombre se halla situado sobre una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su *automovimiento* hacia el bien y hacia el mal en la misma medida: el vínculo de los principios no es en él necesario, sino libre»⁸¹. Para Schelling el hombre *primigenio* ocupa una posición central, emergiendo como culminación de la naturaleza⁸². Esto quiere decir que la facultad de la libertad aparece en un protohombre u hombre originario (*Urmensch*). Esta situación del hombre abre una nueva serie de interrogantes: en primer lugar, el por qué y el cómo el hombre está situado en ese punto, por lo que será necesario entender su lugar en el proceso de la naturaleza; y en segundo lugar, por qué el hombre puede elegir entre el bien y el mal puesto que en él los principios asociados a ambos están separados. Será el hombre, el protohombre (*Urmensch*) a quien le corresponda hacer pasar al mal, como potencia que tiende al acto, a la irrupción histórica, efectiva de aquel; será el hombre, en definitiva, quien lleve a cumplimiento, como veremos, la tendencia ínsita en el *Grund*.

El *ser-entre* en el que consiste el hombre deja entrever de esta manera una libertad que es origen y marca, *pasado esencial*, abriéndose así las simas entre un mundo inteligible –situado como base en un *origen* que permanece inexcutable para nosotros–, y un mundo sensible que da cuenta de esta *marca* ya siempre *presente* e impresa por una elección que: «como acto inteligible, precede a toda existencia»⁸³. De este acto inteligible nada podemos saber: si ha sido producto de una decisión originaria para el bien o para el mal, de ahí que cuando lo que nos interesa es profundizar en el fundamento último de la acción, en la intención última de cada uno de nuestros actos, nada podemos escudriñar

⁸¹ SW I/VII 374; 201-203 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

⁸² SW I/VII, 470 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁸³ Ak, VI, 39; Tras. al cast. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza. Madrid. 2001. Trad. Felipe Martínez Marzoa; p. 59 n.

precisamente por su *carácter inteligible*: «la acción libre – dice Schelling – se sigue directamente de lo inteligible en el hombre»⁸⁴.

- 5) La *anterioridad* natural de las fuerzas cósmicas con respecto al bien y al mal.

Si la libertad abre las puertas de la posibilidad, la positividad y la actividad que se concretiza en una realización positiva buena o mala, entonces mal y bien remiten, en cierta medida a ámbitos o fuerzas análogas anteriores a ese hecho: baste apuntar por el momento que bien y mal remiten así a los dos principios fundamentales del devenir divino: la contracción y la expansión, el principio del fundamento y el principio del amor. La libertad no produce desde la nada “bien” y “mal”, sino que bajo la cristalización de estos hechos, se encuentra una oposición de fuerzas que se encuentran *antes* de que el hombre se decida y actúe cristalizando un hecho que puede ser denominado “malo” o “bueno”. Eso significa que una investigación sobre la posibilidad, la efectividad y la necesidad del mal articulada en torno a la libertad, supone indagar en el *fondo* o *base* desde el que entender esa *anterioridad*: y dado que el sistema se vertebra sobre una naturaleza viva, será en esa Naturaleza sobre la que habrá que profundizar. Por tanto, si el hombre *hace* el mal, pero no lo *crea*, si bien y mal vinculados a sus respectivos principios son *anteriores* al hecho, al momento de escisión, entonces ¿de dónde surgen? ¿Cuál es el origen de la *posibilidad*? Tal origen no puede encontrarse en el mundo sensible ni tampoco puede proceder del hombre mismo, porque como ya hemos dicho, el hombre lo *hace*, no lo *crea*, y se realiza a través de esos actos: será así necesario preguntarse qué es lo realmente *originario*, qué es lo que encontramos en la *proto-historia* (*Urgeschichte*) del mundo, y qué es lo que constituye verdaderamente la base del mal. Sólo quedará una solución, gravísima, para tratar de dar respuestas a estos

⁸⁴ SW I/VII; 384; 227 (*Freiheitsschrift*).

interrogantes: el origen de la *posibilidad* del mal (no la efectividad) ha de estar en Dios mismo. De esa manera, para Schelling la causa de la posibilidad del mal ha de ser vinculada a la fuerza positiva de la *Naturaleza en Dios* y con ella a la «*proto-voluntad*» (*Urville*) y al «*proto-fondo*» (*Urgrund*)⁸⁵. Referido a esta *Urville* o «*proto-voluntad*», parece existir consenso entre los especialistas al afirmar que con Schelling y con su *Freiheitsschrift* se inaugura una metafísica de la voluntad cuya impronta quedará marcada en Nietzsche o en Schopenhauer. «*Wollen ist Ursein*»⁸⁶, «Querer es el proto-ser» quiere decir que existe una voluntad que atraviesa todo el sistema y que se manifiesta en los distintos grados del reino natural, desde el mundo inorgánico al orgánico, desde las formas más simples, pasando por el instinto animal en sus diversas funciones, hasta al alcanzar la libertad de sí con la aparición del hombre en la Naturaleza: tanto el hombre mismo y su historia, tanto la naturaleza y sus formas, son un fenómeno de la voluntad. Frente a Schopenhauer que entendía que voluntad y entendimiento eran antagónicos, Schelling concebirá la mutua implicación de voluntad y entendimiento, en la que este último es la voluntad en la voluntad, y a su vez, el querer es la madre de todo entendimiento⁸⁷.

B. Sobre el mal en el sistema

A partir de las cinco claves dadas en el análisis de la liberad, se aprecia una vinculación no sólo entre ésta y el mal, sino entre ambos con su *fondo* y *fundamento*, con aquello que sea *lo originario* y, sobre todo, con Dios mismo. Cinco años antes del *Freiheitsschrift*, en 1804, Schelling había señalado muy platónicamente en *Filosofía y religión* que «este ser en sí [*in-sich-selbst-Seyn*], esta realidad propia y verdadera de lo primero intuido es la *libertad*, y de aquella

⁸⁵ SW I/VII 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁶ SW I/VII 350; trad. modif. 147 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁷ Cf. Hartmann, E.: *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin. 1869. pp. 24-56.

primera independencia del *reflejo* fluye lo que aparece en el mundo sensible como libertad, que también es la última huella [*Spur*] y al mismo tiempo el *espejo* de la divinidad intuida en el interior del mundo caído [*abgefallene Welt*]⁸⁸. Teniendo en cuenta estas cinco claves en la comprensión del concepto de libertad, si las consecuencias de la libertad dejan una huella (*Spur*), un rastro o pista perceptibles (*spürbar*), éstas serán los efectos de la acción libre en la naturaleza y en la historia. Aplicadas al concepto de mal, las cinco claves darán lugar a otras cinco:

- 1) El concepto *real* y *vivo* de libertad desembocará en la pregunta por la necesidad del mal.

Si el concepto real (*real*, de donde *Realität*) y vivo (*lebendig*) de libertad implicaba que ésta era posibilidad, pero también vida (*Leben*), movimiento, acción positiva, entonces el mal, como resultado *posible* de la acción resultante *posibilitado* por la libertad, forma parte del proceso, de la vida de Dios y no puede ser excluido del sistema. Y ello porque, en primer lugar, no hay nada *fuera* o *anterior* a Dios; y, en segundo lugar, porque el mal, si es una de las opciones de la libertad, forma parte del despliegue y está contemplado en la autorrevelación de Dios, es más, la función del mal será necesaria en y para tal proceso: la libertad y el mal están comprometidos de este modo con la autorrevelación de Dios en su devenir.

Schelling parece retomar el problema clásico de la teodicea, a saber: el problema de la conciliación entre Dios, la libertad humana y la existencia del mal, pero sus conclusiones será muy distintas de las de Leibniz⁸⁹ porque según

⁸⁸ SW I/VI; 39; 264 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

⁸⁹ Es interesante hacer notar que en el periodo de redacción del *Freiheitsschrift*, Schelling releerá la Teodicea de Leibniz. Cf. las anotaciones del 15, 17 y 22 de enero de 1809 de su diario de trabajo. En: Schelling, F.W.J.: *Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. (Edición al cuidado de Sankühler, H.J., Knatz, L. y Schraven, M.) Felix Meiner Verlag. Hamburgo. 1994. pp. 6-7.

Schelling para que el mal no existiera Dios mismo debería dejar de existir. El mal no es así privación, sino una perversión positiva, no es esencia, sino más bien, siguiendo en cierto sentido a Plotino, una terrible, pero necesaria, inesencia (*Unwesen*).

- 2) La libertad como facultad (*Vermögen*) da lugar a la interrogación por la *posibilidad* (*Möglichkeit*), efectividad (*Wirklichkeit*) y necesidad (*Notwendigkeit*).

Enlazándolo con esta primera «clave» de la libertad –«El concepto real y vivo de libertad»– el segundo punto importante nos lleva de nuevo a la libertad entendida como facultad (*Vermögen*). A través de este concepto, quedaba evidenciada la distinción entre posibilidad (*Möglichkeit*), efectividad (*Wirklichkeit*) y necesidad (*Notwendigkeit*). Aplicado al problema del mal esta distinción afectará también al proceder en el estudio de éste, separándose así en tres bloques: 1) Sobre la posibilidad (*Möglichkeit*) del mal; 2) Sobre su *efectividad* (*Wirklichkeit*); y 3) Sobre la necesidad (*Notwendigkeit*) del mal. Siguiendo la categoría kantiana de la modalidad cuya escansión es –si seguimos la lectura que realiza Schelling en el *Vom ich*, así como la interpretación de Heidegger– la compleción del tiempo, de forma que las fases del estudio sobre el mal conllevan una comprensión omnímoda que hace de la totalidad del proceso, un todo⁹⁰. En todo caso, esta separación –posibilidad, efectividad y necesidad– es tan sólo formal puesto que los tres *momentos* son ontológicamente inseparables: no hay partes separadas sino que posibilidad, efectividad y necesidad constituyen los momentos de un mismo proceso, unos momentos que están imbricados entre sí tejiendo el devenir a través del cual Dios da

⁹⁰ Como afirma Félix Duque en nota al pie: «Puesto que el esquematismo descansa en el juego de la diversidad *a priori* (la forma de la intuición) y la unitariedad (la intuición formal), puede decirse que sólo aquí se da el “cierre” de la experiencia, en base a un tiempo *pleno*, a la vez infinito y único». En Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 70, n. 91.

cuenta de sí mismo (y se cuenta a sí mismo). Para dar cuenta del mal, los tres momentos se necesitan mutuamente, hasta el punto de que separados resultan, en gran medida, incomprensibles.

Si la posibilidad del mal se sitúa en Dios y su efectividad en el hombre, y éstas a su vez responden a una necesidad encontraremos de este modo tres bloques de preguntas para abordar el problema del mal:

a) Referidos a la posibilidad⁹¹

- 1) ¿Cuál es el origen del mal?
- 2) ¿En qué consiste exactamente y cómo ha sido posible el salto de la posibilidad a su efectividad?

b) Referidos a su efectividad⁹²

- 3) ¿Qué elementos confluyen en la comprensión del mal en Schelling que explican su eficacia universal?
- 4) ¿Cuáles han sido las consecuencias de la irrupción del mal en la creación?

c) Referidos a la necesidad (*Notwendigkeit*)⁹³.

- 5) ¿Qué sentido tiene el mal dentro del sistema?
- 6) ¿Tiene la creación alguna meta?

El presente estudio sobre el *Freiheitsschrift* se articulará en torno a estos tres bloques para dar cuenta del mal: el primero, la posibilidad, profundizará a través de los principios planteados por la *Naturphilosophie* para llegar al

⁹¹ SW I/VII, 357-373; trad. pp. 160-201 (*Freiheitsschrift*); y SW I/VII, 406-409; trad. 278-287 (*Freiheitsschrift*).

⁹² SW I/VII, 374-394; 201-251 (*Freiheitsschrift*).

⁹³ SW I/VII; 395-406; 251-278 (*Freiheitsschrift*); y SW I/VII, 410-416; 288-303 (*Freiheitsschrift*).

fundamento último del mal y tratar de aclarar cuál es el origen del mismo y su concepto; el segundo, lo hará en la Historia (*Geschichte*), mostrando los efectos (*Wirkung*) del mal; y, finalmente, el tercero, mostrará su necesaria función en/para la vida de Dios cerrando finalmente el proceso en una totalidad. Los tres bloques, en todo caso, constituirán, como se ha apuntado ya, los momentos de un mismo movimiento: la vida misma de Dios y su autorrevelación.

- 3) Bien y mal como *hechos* implica la comprensión del mal como un concepto positivo.

El término empleado por Schelling para referirse al mal es *das Böse*, cuya raíz *Bös* significa «hinchazón», como aquel que se cree mejor que los demás y *reclama su lugar* como tal, *endiosado*. Algo de esto tendrá el concepto de *mal* en Schelling. Jugando con la etimología (falsa, por lo demás), bien podría decirse que de ahí vendría la soberbia, *superbia*, haciendo del soberbio, del latín *superbus*, aquel que se hincharía (*bus – Bös*) al situarse por encima (*super-*) de su lugar. El hombre, nos cuentan las Escrituras, quiere ser como Dios⁹⁴ e independizarse de Él cuestionando el *orden* de la naturaleza. Y efectivamente, tal es el obrar del hombre al hacer el mal: éste quiere ser él mismo y no depender de Dios, pero al hacerlo lo que hace es situarse por encima, separarse de Él y queriendo ocupar un lugar que no es el suyo: es este querer el que produce la alteración del orden por el que el hombre se sitúa no en el centro sino en la periferia. El mal responde en definitiva, en tanto que potencia superior, a una reflexión sobre sí, esto es, al egocentrismo, al centrarse en lo que la voluntad particular quiere, ignorando la voluntad universal. «Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal»⁹⁵. Bien podría valernos este pasaje bíblico para entender este movimiento, sólo que el mal no se limita a ser un

⁹⁴ Fil. 2,6.

⁹⁵ Gen. 3,5

mero conocimiento, sino que es además un *poder* asociado a un hacer, derivado de la libertad.

Que Schelling haya empleado, por otro lado, el término *das Böse*, en neutro y no en su forma masculina, y que no haya utilizado el otro término alemán para referirse al mal (*Übel*), es sumamente significativo y nos indica varias cosas⁹⁶. En primer lugar, respecto a la distinción *Übel* - *Bös*, Kant ya había señalado en la *Crítica de la razón práctica*⁹⁷, que mientras el primero, *Übel*, hace referencia a las características subjetivas con las que se designa algo que nos hace bien o mal⁹⁸: «*Wohl* o *Übel* significa siempre sólo una relación con nuestro estado de *agrado* o *desagrado*, de regocijo y de sufrimiento, y si nosotros deseamos o rechazamos por eso un objeto, ello ocurre sólo en cuanto es referido a nuestra sensibilidad y al sentimiento de placer y dolor que él produce» (de ahí que se pueda emplear a veces como sinónimo de *Übel*, *Weh*, *dolor*⁹⁹), *das Böse* en cambio hace referencia a la voluntad: «El bien [*Gute*] o el mal [*Bös*] [...] significan siempre una relación en la *voluntad* [...] la voluntad no se determina nunca inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una *facultad de hacerse*, una regla de la razón, la *causa motora de una acción* [...] El bien [*Gut*] o el mal [*Bös*] son referidos así propiamente a acciones, o al estado de sensación de

⁹⁶ Para un análisis histórico del término *malum*: Cf. Marquard, O: «Malum» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. V. Basel/Stuttgart. 1980. pp. 652-706.

⁹⁷ Cf. Ak. V, 59-63; trad. de Manuel García Morente en: Kant: *Crítica de la razón práctica*. Sígueme. Salamanca. 2002. pp. 81-85.

⁹⁸ Ak. V, 47; 82 (*KpV*). Recuérdese a este respecto el concepto de “malo” y “bueno” en Spinoza. Cf. E., III, XXXIX, prop; 236-237; E., IV, def; 288 y VIII, prop; 296-297. E, IV, XXX, prop; 316;

⁹⁹ «Para lo que los latinos denominan con una sola palabra *bonum*, tiene [el alemán] dos conceptos diferentes y también igualmente diferentes expresiones: para *bonum*, *Gute* y *Wohl*; para *malum*, *Bös* y *Übel* (o *Weh*), de tal modo que son dos juicios totalmente distintos si consideramos en una acción el *Gute* y el *Bös*, o bien nuestro *Wohl* o *Weh*. De aquí se deduce» Ak. V, 59-60; 81-82 (*KpV*). El traductor, García Morente, señala en nota al pie que *Gut* y *Bös* significan bien y mal en el sentido objetivo, racional, moral. *Wohl* y *Weh* (*Übel*) significan, en general, *bien* y *mal*, exclusivamente en relación con el sujeto, sus deseos, su utilidad, en un sentido, por tanto, subjetivo, psicológico (irracional). En la lengua alemana contemporánea tiene *Wohl* el sentido de bienestar, estado físico de satisfacción; *Weh* significa más bien dolor físico y desgracia sentimental, mientras que *Übel* se aplicaría de preferencia al malestar físico o económico, a lo desventajoso, a lo que entorpece o destruye nuestros planes.

la persona, y si algo debiese ser absolutamente (en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo [*gut* o *bös*] o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la *máxima de la voluntad*, y por consiguiente, la persona operante misma, no empero una cosa la que podría ser denominada buena o mala»¹⁰⁰. De ese modo, si Schelling hubiera definido a la libertad como facultad de hacer bien (*Wohl*) y mal (*Übel* o *Weh*), entonces, la libertad que posibilita ambas acciones quedaría identificada con lo finito en cuanto tal y el mal, como mero sentimiento negativo de dolor o tristeza, estaría vinculado a la sensibilidad o, dicho con *Leibniz*, a un *malum physicum*, y no a un mal moral o metafísico¹⁰¹. Pero el mal es en Schelling *das Böse* y, por tanto, queda vinculado a la voluntad y a la causa motora de una acción. La herencia kantiana quedará explícitamente reconocida por Schelling cuando, refiriéndose a Kant, afirma que existe un fundamento subjetivo de las acciones humanas que «precede a todo acto que cae bajo los sentidos, y que debe ser por lo tanto un acto de libertad»¹⁰². Este «fundamento subjetivo» al que Schelling hace referencia es la *máxima*. Yo actúo y en ese actuar obro siguiendo un *motivo*, expresado en una *máxima*, esto es, en un principio *subjetivo* de la libertad, que *yo adopto* como fundamento de mi acción¹⁰³. De ahí que el mal, entendido como *hecho* haya de ser entendido en Schelling vinculado inseparablemente a la acción y a la voluntad: el resultado de la acción será visto desde la perspectiva del concepto fichteano de *Thathandlung*, ahora entendido como un acto originario de *querer-ser-para-sí-mismo*.

¹⁰⁰ Ak. V, 47; 82 (*KpV*). Cursiva nuestra.

¹⁰¹ Si bien es cierto que Leibniz había distinguido entre tres tipos de mal: físico, moral y metafísico, en último término los tres *males* no constituyen esferas aisladas, sino una continuidad en la que el metafísico es esencial para entender los otros y en la que el mal físico tiene como referente al mal moral dado que es éste la fuente de los males físicos. Cf. *Théodicée*, § 26.

¹⁰² SW I/VII 388; 237 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰³ «La máxima es el Principio Subjetivo del querer [*Wollen*]». Ak. IV, 400 n.; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel. Barcelona. 1999. Trad. de José Mardomingo, p. 109.

Por otro lado, esta distinción entre *Übel* y *Bös* había quedado plasmada ya en el *Magistersschrift* de 1792: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*¹⁰⁴, en el que Schelling realizaba una interpretación crítica y filosófica, como anticipa el título, del Génesis III, es decir, de la narración de la caída. En este trabajo incipiente del joven Schelling redactado en latín, el término *malorum origine* es examinado en su formulación alemana como *Ursprung des Bösen* –tal y como ha indicado Reinhold Mokrosch en su traducción alemana de la versión latina¹⁰⁵– si bien es cierto que el texto schellinguiano abarca desde el inicio de este texto tanto *Übel* (desgracia o calamidad) como *Bös* (el mal propiamente dicho) en su mutua referencia, lo que significa que Schelling aborda el problema del mal vinculando la caída (el mal, *das Böse*) con los males (*Übel*) de ella derivados¹⁰⁶. No será así en el *Freiheitsschrift*: tanto el mal, como sus efectos (*Wirkung*) caen dentro de *das Böse* porque el mal como potencia que tiende al acto es el mismo mal actualizado en su irrupción histórica. Esto quiere decir que ya sea referido a la posibilidad o a su efectividad, el mal al que se refiere Schelling es siempre *das Böse*, el mal propiamente dicho, el mal positivo, origen tanto del denominado por Leibniz *malum physicum* como del *malum morale*, y constituirá el *malum metaphysicum* pero no en el sentido privativo que le dará Leibniz. A este respecto es preciso hacer notar que ni una sola vez aparece el término *Übel* ni en el texto de 1809 ni en las *Stuttgarterprivatvorlesungen* de 1810.

En segundo lugar, como ya se ha señalado más arriba, Schelling al referirse al mal con el término *Bös*, lo hace utilizando su forma neutra, *das Böse* y no la masculina, *der Böse*. Esta distinción no es arbitraria, puesto que señala que

¹⁰⁴ SW I/I 1-40.

¹⁰⁵ *Historisch-kritische Ausgabe* (AA I, 1-100). Ed. W.G. Jacobs/ J. Jantzen/ W. Schieche. *Werke*. Vol. 1. Frommann-Holzboog. Stuttgart. 1976.

¹⁰⁶ Cf. Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik». En Baumgartner, H.M. y Jacobs, W.J. (Ed.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. op. cit. p. 11ss.

el mal no está asociado a un provocador del mal, o si se quiere, *a un malvado (der Böse)*: el malvado perecerá algún día, pero el mal (*das Böse*) no desaparecerá nunca al permanecer su principio –pero no el mal en sí– siempre oculto y latente.

Ahora bien, sabiendo que el mal tiene que ver con una potencia, que remite a una *realización positiva* del hombre, posibilitado por la libertad, ¿en qué consiste el mal? Sabemos que no es privación y que no está sujeto a la sensibilidad, y también sabemos que, frente a las anteriores concepciones del mal, mucho tiene que ver con la voluntad y con una acción originaria que supone un querer-ser-sí-mismo. Vistas así las cosas, la respuesta de Schelling será la siguiente: el mal es un levantamiento de la voluntad propia (*Erhebung des Eigenwillens*)¹⁰⁷ que produce un trastorno o inversión (*Verkehrtheit oder Umkehrung*)¹⁰⁸ dotada de una terrible eficacia universal que sacude cada estrato de la naturaleza y deja su impronta tanto en ésta como en la historia. El mal (como el bien) es una mera posibilidad mientras no es realmente producido por la voluntad humana. Si el mal fuera una falta, no sería más que un simple vacío, un agujero en el ser, y sin embargo su paso es la herida, el desgarramiento realizado desde lo profundo mismo del sistema.

- 4) El hombre en la encrucijada lleva a una antropogonía y a la explicación de la catástrofe teo-cosmogónica.

El mal es inversión, trastorno, levantamiento de la voluntad propia pero ¿de qué? ¿contra qué? Recordando el título de la conocida obra de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, para responder a estos interrogantes, la cuestión ha de ser desplazada previamente hacia la pregunta por la posición (*Stellung*) que ocupa el hombre en la Creación y le faculta (*Vermögen*) para

¹⁰⁷ SW I/VII 365; 183 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁸ SW I/VII 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

realizar este trastorno positivo propiciado por su voluntad. Si la creación, el *kósmos*, es ordenación, armonía, el hombre tendrá en su mano el *poder* de introducir en él la *dys*-armonía, esto es, trastornar y trastocar la entera creación porque ocupa una posición (*Stellung*) privilegiada¹⁰⁹. ¿Por qué el hombre está *capacitado* para hacer el bien y el mal? ¿Cuál es su privilegiado puesto (*Stellung*) en el cosmos? ¿Cómo puede *invertir* el orden dado? Porque el hombre es el lugar de la *krísis theoû*, de la crisis o el desgarramiento de la divinidad.

Y si el concepto de libertad, como aquel «entre» el bien y el mal, implica:

- a) Un ser subsistente y relativamente independiente;
- b) Situado entre Dios y las creaturas;
- c) Susceptible de imputabilidad y responsabilidad de sus acciones;
- d) Un ser, en definitiva, en el que está escindido aquello que en Dios está indisolublemente unido.

Todas estas características se reunirán en el hombre, único ser capaz de pasar a efectividad la posibilidad del mal, único ser que puede invertir el proceso entero de la Creación. De esta manera, si la posibilidad del mal está basada en la diferencia ontológica entre fundamento y “existente”, su efectividad resulta a partir de la decisión del hombre, pues «sólo el hombre puede decirse» y optar por el mal. La realidad efectiva del mal se debe así a la acción del hombre y no por la separación de los principios, sino porque él puede invertirlos el orden de estos principios por el ejercicio de su libertad, por su facultad para *hacer* el mal y el bien. Comienza así la historia (*Geschichte*) a partir de un hecho o acontecimiento (*Geschehen*) que narra no sólo una *antropogonía*, sino que traduce en su desarrollo una catástrofe *teo-cosmogónica* en la que quedan imbricadas la propia naturaleza y la historia. Schelling busca así

¹⁰⁹ En el hombre «se encuentran el abismo más profundo [*der tiefste Abgrund*] y el cielo más elevado [*der höchste Himmel*], o ambos centros [*beide Centra*]». SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

una explicación del orden trastornado, invertido (literalmente una *καταστροφή*) en la que lo que era el fondo de la naturaleza viene puesto como material de la historia.

- 5) La *anterioridad* natural de las fuerzas cósmicas con respecto al bien y al mal conduce a una reflexión sobre el conflicto originario y sobre la alteridad en el ser divino.

Dios es una vida. El hecho de que la condición de posibilidad se encuentre en Dios implica que éste no responde a aquella antigua identificación postulada entre *ens summun* y la *omnitud realitatum*, entre *hypokeímenon* y el *eídos*, sino a un llegar a ser (*werden zu sich*) a partir de un combate nunca resuelto entre la resistencia de su propio fondo (*Grund*) y su existencia propia (*Existenz*) la cual se va gestando contra ese fondo y lo pone como sustrato y fuente de posibilidad¹¹⁰. Existe así una tensión continua entre el Fundamento y la Existencia que es aquello en lo que consiste Dios: Dios es la lucha y «*el campo de batalla*», Dios es «*la guerra*» y aún «*la Escisión misma*»¹¹¹. En esta lucha se apunta, mediante este Fundamento, a algo *anterior*, a un Pasado *absoluto* y esencial de Dios que está en Dios, y que se retrae continuamente: *su Naturaleza*. Sitúa así Schelling el conflicto originario en el mismo ser divino, conflicto a partir del cual se ha despertado la alteridad que permea toda la naturaleza y le imprime un carácter de malignidad germinal y cuyos convulsos movimientos interiores tienen un reflejo y un equivalente en la voluntad del hombre.

III. Sobre la estructura de la investigación

Siguiendo la categoría kantiana de la modalidad, ya mentados al analizar las claves para abordar el problema del mal vinculado a la libertad, tres serán

¹¹⁰ SW I/VII, 357ss; 161ss (*Freiheitsschrift*).

¹¹¹ Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna*. op. cit., p. 306ss.

los bloques en los que se estructure la presente investigación: Posibilidad del mal (*Möglichkeit des Bösen*), Efectividad del mal (*Wirklichkeit des Bösen*) y Necesidad del mal (*Notwendigkeit des Bösen*) y ello porque el mal es analizado siguiendo precisamente esta categoría. Cada bloque está dividido a su vez en tres capítulos, de forma que, si bien es cierto que podemos leer la tesis linealmente, esto es, del capítulo 1 al 9, también lo es que los capítulos pueden ser leídos por líneas argumentales, esto es, no atendiendo a esta mencionada lectural lineal, sino por “temas”: los primeros, segundos y terceros capítulos de cada bloque responden a hilos temáticos diferentes y como tal pueden ser leídos independientemente, de forma que el primer capítulo de cada bloque tiene en el primer capítulo de los otros dos bloques una continuidad temática; del mismo modo ocurre con los capítulos segundos y con los terceros. Esto quiere decir que si la tesis en su totalidad se centra en el problema del mal en el sistema, siguiendo esta estructura en forma de red puede atenderse a tres grandes desarrollos argumentales: 1) Metafísica de la historia; 2) Historicidad del absoluto y el despliegue del sistema; y, 3) Metafísica del mal. El esquema sería el siguiente:

LECTURA LINEAL

Bloque I. Posibilidad del mal

Capítulo 1: Katábasis

Capítulo 2: El devenir de la Creación

Capítulo 3: La posibilidad del mal

Bloque II. Efectividad del mal

Capítulo 4: Anábasis

Capítulo 5: La De creatio y el devenir de la Historia

Capítulo 6: La efectividad del mal

Bloque III. Necesidad del mal

Capítulo 7: Apocatástasis

Capítulo 8: La culminación del devenir y la historicidad del Absoluto

Capítulo 9: La necesidad del mal

LECTURA ARGUMENTAL

Metafísica de la historia

Capítulo 1. Katábasis

Capítulo 4. Anábasis

Capítulo 7. Apocatástasis

Historicidad del Absoluto y despliegue del sistema

Capítulo 2. El devenir de la Creación

Capítulo 5. La DeCreatio y el devenir de la Historia

Capítulo 8. La culminación del devenir y la historicidad del Absoluto

Metafísica del mal

Capítulo 3. La posibilidad del mal

Capítulo 6. La efectividad del mal

Capítulo 9. La necesidad del mal.

ESTRUCTURA COMPLETA DE LA TESIS

Esta estructura en red puede verse más detenidamente en la tabla de equivalencias que se adjunta a continuación y que está concebida como un plano temático que muestra la estructuración de los bloques y las respectivas equivalencias y que puede ser entendida como una guía para la lectura.

DESARROLLO TEMÁTICO, ESTRUCTURACIÓN DE BLOQUES Y EQUIVALENCIAS.

BLOQUE I. LA POSIBILIDAD DEL MAL	BLOQUE II. LA EFECTIVIDAD DEL MAL	BLOQUE III. LA NECESIDAD DEL MAL
<p>CAPÍTULO 1. <i>Κατάβασις</i>.</p> <p>1.1) «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gen. 1,1)</p> <p>A) El «No» del origen</p> <p>B) <i>Ungrund</i> y la absoluta indiferencia</p> <p>C) La Noche del Pasado</p> <p>1.2) <i>Urzeit</i>: el tiempo “originario” de la divinidad</p> <p>A) El despertar de la alteridad</p> <p>B) La <i>Naturaleza</i> – en Dios</p> <p>C) El Resto irreductible</p>	<p>CAPÍTULO 4. <i>Ανάβασις</i>.</p> <p>4.1) El <i>otro</i> comienzo.</p> <p>A) La autodeterminación del Yo</p> <p>B) El carácter insondable del hombre</p> <p>C) Estar a la contra: el presente</p> <p>4.2) <i>Vorgeschichte</i>: la historia “de antes” de la creación perdurable</p> <p>A) Decisión, indecisión y la condición de posibilidad de la caída</p> <p>B) La Caída</p>	<p>CAPÍTULO 7. <i>Αποκατάστασις</i>.</p> <p>7.1) «Para que Dios sea todo en todas las cosas» (I. Cor. 15, 28)</p> <p>A) El «Sí» de la Revelación</p> <p>B) El Amor y la superación de la indiferencia</p> <p>C) Lo por-venir: el futuro</p> <p>7.2) El proceso como lucha en el tiempo</p> <p>A) La necesidad de la alteridad</p> <p>B) Dios como el Existente</p>
<p>CAPÍTULO 2. El devenir de la Creación.</p> <p>2.1) Los inicios de la Creación</p> <p>A) La primera moción y el ansia originaria del Uno</p> <p>B) Segunda moción y el amor</p> <p>2.2) El reino de la Naturaleza (<i>Reich der Natur</i>)</p> <p>A) Los dos principios y la escisión de fuerzas</p> <p>B) El despliegue de la Creación y sus grados</p>	<p>CAPÍTULO 5. La De creatio y el devenir de la Historia</p> <p>5.1) La De creatio y la ruina del mundo</p> <p>A) La constatación de la <i>Kata-strophé</i></p> <p>B) La segunda naturaleza: el Estado como maldición y como mal menor</p> <p>5.2) El reino de la Historia (<i>Reich der Geschichte</i>)</p> <p>A) La realidad efectiva, el tiempo presente y la conciencia histórica.</p> <p>B) Los períodos de la historia</p>	<p>CAPÍTULO 8. La culminación del devenir y la historicidad del Absoluto</p> <p>8.1) Meta de la creación (<i>Endabsicht der Schöpfung</i>)</p> <p>A) Dios y su efectiva realización (<i>Verwirklichung</i>)</p> <p>B) La Necesidad del proceso</p> <p>8.2) Fin de la Revelación (<i>Ende der Offenbarung</i>)</p> <p>A) La totalidad como Historia Sagrada</p> <p>B) Los periodos de la Revelación</p>
<p>CAPÍTULO 3. La posibilidad del mal.</p> <p>3.1) Las condiciones formales de la posibilidad del mal</p> <p>A) Separabilidad de los principios</p> <p>B) El levantamiento de la voluntad propia (<i>Eigenwille</i>) y el verdadero concepto del mal.</p> <p>3.2) El principio de la posibilidad del mal</p> <p>A) El movimiento del mal (I): De la egoidad al egocentrismo.</p> <p>B) El poder (<i>Macht</i>) del principio oscuro</p>	<p>CAPÍTULO 6. La efectividad del mal.</p> <p>6.1) La experiencia del mal</p> <p>A) Inversión de los principios</p> <p>B) La falsa unidad y la vida propia (<i>eigene Leben</i>)</p> <p>6.2) Aberratio a centro</p> <p>A) El movimiento del mal (II): <i>incurvatio hominis in seipsum</i></p> <p>B) El dios invertido</p>	<p>CAPÍTULO 9. La necesidad del mal</p> <p>9.1) La Superación del mal efectivo</p> <p>A) La inversión de la inversión</p> <p>B) El «ser-de-propio» (<i>Eigenheit</i>) y el rigor de la vida</p> <p>9.2) La irradicable posibilidad del mal</p> <p>A) El movimiento (de superación) del mal (III): de la actualidad a la potencialidad</p> <p>B) La negatividad constitutiva del sistema</p>

ZUSAMMENFASSUNG

Schellings Philosophie ist geschichtliche Philosophie. Der Kern des schellingianischen Systems und seine Entfaltung müssen immer ausgehend von der Geschichtlichkeit des Absoluten verstanden werden. Auch das Problem des Bösen muss in diese Perspektive gerückt werden: Es ist kein isoliertes Problem sondern hat seine Wurzel in der Freiheit, die der Geschichtlichkeit des Absoluten, als Prinzip zu Grunde liegt. Die Freiheit ist der Schlüssel zum Verständnis des Bösen im System. Das ist der Anfangspunkt dieser Dissertation. Wenn die Freiheit nicht nur, wie bei Kant, »Schlußstein«, sondern auch Anfang und „herrschende[r] Mittelpunkte des Systems“ (SW I/VII, 336) ist, wird das Böse zu einem strukturellen Element in ihm. Es ist mehr als ein stummer Zeuge seiner Funktion, liegt dort nicht bloß passiv oder als vorübergehendes Moment und erschöpft sich nicht in einer moralischen Bedeutung, es ist – für die Entfaltung des Systems und die Offenbarung des Gottes – vor allem eine positive Macht.

Die Wurzel des Bösen ist die Freiheit, für Schelling wie schon für Kant, aber während für Kant die *menschliche Freiheit* die Bedingung der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Bösen ist, ist für Schelling Freiheit schlechthin Ursprung der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit des Bösen; während menschliche Freiheit nur für die Wirklichkeit des Bösen eine Rolle spielt, liegt die Möglichkeit des Bösen in Gott und seine Notwendigkeit offenbart sich in der geschichtliche Entfaltung des Absoluten. Wenn das Böse seinen Ursprung in der Freiheit schlechthin hat und die Freiheit in die Entfaltung des Systemes eingeschaltet ist, ist das Böse auch in diesen Proceß verwickelt. Deshalb ist das Verstehen der Geschichtlichkeit des Absoluten das Verstehen der Rolle des Bösen im System. Und – obwohl Kant die Gebrechlichkeit „de[s] Boden[s] zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden [...] in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter

Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen“ (KrV B 376) bemerkt hatte und er deshalb aufgehört hatte diesen weiter zu ergründen, beginnt Schelling hier seine Untersuchung und fügt das Böse ins System ein – aber nicht als Einschränkung, Mangel oder Beraubung, sondern als höhere Macht. Eine Macht, die einen Zusammenhang mit dem göttlichen Werden hat. Und dieser Zusammenhang und seine Funktion in der Geschichtlichkeit des Absoluten erklären die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Notwendigkeit des Bösen, und mit ihnen die Beziehung zwischen: 1) dem Bösen und dem Ungrund (Möglichkeit); 2) dem Bösem und der Geschichte (Wirklichkeit); 3) dem Bösen und der Offenbarung Gottes (Notwendigkeit). Mit dieser Perspektive ist das Problem des Bösen erkannt: Wenn es sich nicht um ein isoliertes Problem handelt, so sind die Metaphysik der Geschichte und die Geschichtlichkeit des Absoluten mit der Metaphysik des Bösen verbunden.

Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sind die kantischen Kategorien der Modalität. Durch diese Kategorien wird das Problem des Bösen angesprochen. Die Struktur dieser Dissertation gestaltet sich entsprechend dieser verschiedenen Hinsichten: Sie ist als ein begreifendes Netz gedacht; ein Netz, das die Wichtigkeit des Bösen im System zeigen soll und damit Schellings Satz: „damit das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein“ (SW I/VII 403) erklärt. Deshalb gibt es drei Hauptteilen: *Möglichkeit des Bösen*, *Wirklichkeit des Bösen* und *Notwendigkeit des Bösen*, aber auch zwei verschiedene Weisen die Dissertation zu lesen: eine lineare und eine begründende Lektüre.

LINEARE LEKTÜRE

ERSTER HAUPTTEIL. MÖGLICHKEIT DES BÖSEN

Kapitel 1. *Κατάβασις*

Kapitel 2. Das Werden der Schöpfung

Kapitel 3. Die Möglichkeit des Bösen

ZWEITER HAUPTTEIL. WIRKLICHKEIT DES BÖSEN

Kapitel 4. *Ανάβασις*

Kapitel 5. Die *Decreatio* und das Werden der Geschichte

Kapitel 6. Die Wirklichkeit des Bösen

DRITTER HAUPTTEIL. NOTWENDIGKEIT DES BÖSEN

Kapitel 7. *Αποκατάστασις*

Kapitel 8. Die Vollendung des Werdens und die Geschichtlichkeit des Absoluten

Kapitel 9. Die Notwendigkeit des Bösen.

BEGRÜNDEnde LEKTÜRE

METAPHYSIK DER GESCHICHTE

Kapitel 1. *Κατάβασις*

Kapitel 4. *Ανάβασις*

Kapitel 7. *Αποκατάστασις*

GESCHICHLICHKEIT DES ABSOLUTES UND ENTFALTUNG DES SYSTEMS

Kapitel 2. Das Werden der Schöpfung

Kapitel 5. Die *Decreatio* und das Werden der Geschichte

Kapitel 8. Die Vollendung des Werdens und die Geschichtlichkeit des Absoluten

METAPHYSIK DES BÖSEN

Kapitel 3. Die Möglichkeit des Bösen

Kapitel 6. Die Wirklichkeit des Bösen

Kapitel 9. Die Notwendigkeit des Bösen

THEMATISCHE ENTFALTUNG, STRUKTUR DER HAUPTTEILE UND ÄQUIVALENZEN.

ERSTER HAUPTTEIL. MÖGLICHKEIT DES BÖSEN	ZWEITER HAUPTTEIL. WIRKLICHKEIT DES BÖSEN	DRITTER HAUPTTEIL. NOTWENDIGKEIT DES BÖSEN
<p>KAPITEL 1. <i>Κατάβασις</i>.</p> <p>1.1) «Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde» (Gen. 1,1) A) Das «Nein» des Ursprungs B) <i>Ungrund und absolute Indifferenz</i> C) Die Nacht der Vergangenheit</p> <p>1.2) <i>Urzeit</i>: die „ursprüngliche Zeit“ der Gottheit D) Die Erregung der Alterität E) Die Natur– in Gott F) Der nie aufgehende Rest</p>	<p>KAPITEL 4. <i>Ανάβασις</i>.</p> <p>4.1) Der <i>andere</i> Beginn. A) Die Selbstbestimmung des Ichs B) Der unergründliche Charakter des Menschen C) Die Gegen-wart</p> <p>4.2) <i>Vorgeschichte</i>: die Geschichte „vor“ der dauernden Schöpfung C) Entscheidung, Unentschiedenheit und die Bedingung der Möglichkeit des Falls D) Der Fall</p>	<p>KAPITEL 7. <i>Αποκατάστασις</i>.</p> <p>7.1) «Damit Gott alles in allem sei» (I. Cor. 15, 28) A) Das «Ja» der Offenbarung B) Die Liebe und die Überwindung der Indifferenz C) Die Zu-kunft</p> <p>7.2) Der Prozeß als Kampf in der Zeit A) Die Notwendigkeit der Andersheit B) Gott als Existierendes</p>
<p>KAPITEL 2. Das Werden der Schöpfung.</p> <p>2.1) Die Anfänge der Schöpfung C) Die erste Bewegung und die ursprüngliche Erregung der Eins D) Die zweite Bewegung und die Liebe</p> <p>2.2) Das Reich der Natur C) Die zwei Prinzipien und die Scheidung der Kräfte D) Die Entfaltung der Schöpfung und ihre Stufen</p>	<p>KAPITEL 5. Die <i>Decreatio</i> und das Werden der Geschichte</p> <p>5.1) Die <i>Decreatio</i> y die Ruine der Welt C) Die Feststellung der Kata-strophé (<i>Καταστροφή</i>) D) Die zweite Natur: der Staat als Fluch oder kleineres Übel</p> <p>5.2) Das Reich der Geschichte C) Die Wirklichkeit, die gegenwärtige Zeit und geschichtliches Gewissen. D) Das Werden der Geschichte</p>	<p>KAPITEL 8. Die Vollendung des Werdens und die Geschichtlichkeit des Absoluten</p> <p>8.1) Endabsicht der Schöpfung C) Gott und seine Verwirklichung D) Die Notwendigkeit des Processes</p> <p>8.2) Ende der Offenbarung C) Die Totalität als heilige Geschichte D) Die Perioden der Offenbarung</p>
<p>KAPITEL 3. Die Möglichkeit des Bösen.</p> <p>3.1) Die formale Bedingungen der Möglichkeit des Bösen C) Trennung der Prinzipien D) Die Erregung des Eigenwillens und der richtige Begriff des Bösen.</p> <p>3.2) Das Prinzip der Möglichkeit des Bösen C) Die Bewegung des Bösen(I): Von Selbstheit bis Selbstsucht. D) Die Macht des dunklen Prinzips</p>	<p>KAPITEL 6. Die Wirklichkeit des Bösen.</p> <p>6.1) Die Erfahrung des Bösen C) Die Umkehrung der Prinzipien D) Die falsche Einheit und das eigene Leben</p> <p>6.2) <i>Aberratio a centro</i> C) Die Bewegung des Bösen(II): <i>incurvatio hominis in seipsum</i> D) Der umgekehrte Gott</p>	<p>KAPITEL 9. Die Notwendigkeit des Bösen</p> <p>9.1) Die Überwindung des wirklichen Bösen C) Die Umkehrung der Umkehrung D) Die <i>Eigenheit</i> und die Kraft des Lebens</p> <p>9.2) Die unzerstörbare Möglichkeit des Bösen C) Die Bewegung der Überwindung des Bösen (III): Von der Aktualität bis zur Potentialität D) Die positive Negativität des Systems</p>

BLOQUE I.

SOBRE LA POSIBILIDAD DEL MAL

Un notable geólogo, *Naturphilosoph* y “compañero de viaje” de Schleiermacher y Schelling, Henrik Steffens, llegó a afirmar que el mal era una *realidad* cuya *actualidad* precedía a la *posibilidad*¹¹², es decir, que el mal es algo difícilmente explicable o deducible si no es constatando su efectividad (*Wirklichkeit*) en el mundo y profundizando en los efectos (*Wirkung*) que sobre él ejerce o, dicho de otra manera, la indudable realidad del mal es la que da sentido a la pregunta por su posibilidad. De ahí que las palabras de Schelling en el *Freiheitsschrift*: «el mal se manifiesta en la naturaleza a través de sus efectos [*Wirkung*]»¹¹³ conlleven una pregunta que trata de ahondar o profundizar (*ergründen*) por la causa (*Ursache*) de tal efecto (*Wirkung*) aunque con el firme propósito de ir más allá de ésta, puesto que la cosa (*Sache*) no podrá nunca ser reconducida del todo a su causa (*Ursache*)¹¹⁴, esto es, la intención última que alienta la reflexión del *Freiheitsschrift* es la de dirigirse a lo que *subyace* tras aquello que se manifiesta y, si lo que se manifiesta son los efectos del mal, entonces surge la pregunta: «¿de dónde [*woher*] proviene aquello en lo que reside eso que es, la base [*Basis*]»¹¹⁵ que constituye [*ausmachen*] propiamente el mal [*Bös*]?»¹¹⁶ –otra manera ésta de reformular aquella pregunta de tan difícil respuesta: *Unde malum?*¹¹⁷—. Esta base buscada por Schelling, y a partir de la cual entender la posibilidad del mal, es en sí misma una retracción que impide todo vislumbramiento y que hace que, tras aquello que se manifiesta,

¹¹² Steffens, H.: *Christliche Religionsphilosophie II*. Breslau. 1839, p. 58.

¹¹³ SW I/VII, 377; 209 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁴ «La causa [*Ursache*] nunca es lo mismo que el efecto [*Wirkung*]». SW I/II, 40; trad. de Arturo Leyte en: Schelling, F.W.J.: «Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza». En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Alianza. Madrid. 1996. p. 96.

¹¹⁵ El término *Basis* Schelling lo tomará de su íntimo amigo Schubert, y ha de ser entendido como soporte o basamento y relacionado con la química.

¹¹⁶ SW I/VII, 353; 153 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁷ San Agustín: *Confessiones* VII 7,11; *Contr. Jul.*, L.VI, 5.

permanezca algo así como un “resto” ensimismado, envasado *là bas*, que queda transformado en “base de lanzamiento”, de modo que la posibilidad queda en el *fondo* constituida por algo así como un *fundamento* (*Grund*)– que a su vez remite a algo más profundo, esto es, a un fundamento del que no puede darse cuenta o razón (*Ungrund*)– que se retrae y se esconde en el momento mismo del *salto* a lo efectivo. Lo oculto, lo que se escapa en esa retracción, alberga pues las innumerables posibilidades de lo efectivo¹¹⁸. No en vano, como ya decía Aristóteles, el movimiento es la puesta en obra, la *enérgeia*, de la potencia en cuanto potencia o *dynamis*, es decir, que lo que se manifiesta es algo ya contenido en cierto modo en la potencia¹¹⁹. De ahí que, si se quiere profundizar en la posibilidad de algo, se haya de comenzar partiendo de lo efectivo¹²⁰ para profundizar después en la oquedad abierta en tal “lanzamiento”, en la apertura misma. Sólo que lo efectivo, el mundo, muestra la apariencia de lo ruinoso caracterizándose –afirma Schelling– por la tristeza inmanente a toda vida... finita¹²¹. Schelling parece así no poder olvidar la constatación cotidiana tan difícilmente asimilable por la razón de que las cosas ni por supuesto los hombres actúan como *deberían*, y si lo que no-debería se ha hecho posible es porque evidentemente existía tal posibilidad, ahora bien ¿de dónde procede

¹¹⁸ Para Schelling “posibilidad” (entendida como potencia) y fundamento están estrechamente vinculados, de ahí por ejemplo, que en la *Darstellung des philosophischen Empirismus* de 1830 afirme: «A es B significa: A no es nada en sí mismo, sino el soporte [*Träger*], esto es, el sujeto [*Subjekt*] de B. En el lenguaje de los árabes, el “es” se expresa con un verbo que, si se toma en todas las significaciones vinculadas a la misma palabra (en particular, en los dialectos emparentados), corresponde a nuestro “poder” [*können*] (en árabe *kan*, en hebreo *kun*, como en alemán originario era *kunnen*); que no se trata meramente de algo que suene parecido queda claro desde el hecho de que, por ejemplo, esto tiene también la significación de esencia [*Wesen*], de sustancia [*ejus quod substat*] y por eso también la de fundamento [*Grund*], fijación [*Befestigung*], etc. [...] y así el ser en su *mera esencia* [*bloßen Wessen*] es aquel *poder ser* [*Seynkönnen*], y a la inversa, todo poder [*Können*] es naturaleza esencialmente [*wesentlicher Natur*] (no actualmente) [*nicht aktueller*]». SW I/X, 264-265; trad. *Presentación del empirismo filosófico*. En Schelling, op. cit. pp. 314-315.

¹¹⁹ Cf. SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁰ «La tarea de la filosofía de la naturaleza es explicar lo ideal a partir de lo real». SW I/III, 272; «*Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía*». En Schelling, F.W.J.: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. op. cit. p.120.

¹²¹ SW I/VII 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

ésta? ¿cómo ha de ser entendida? ¿cómo se relacionan esta base (*Basis*) y la posibilidad (*Möglichkeit*) del mal? o, dicho de otra manera ¿cuál es el origen del mal? ¿en qué consiste exactamente éste? ¿guarda alguna relación con el surgimiento de lo finito?

Si es esta ominosa presencia del mal lo que empuja a Schelling a profundizar en su condición de posibilidad, ésta, en cuanto tal, *Möglichkeit*, apunta a lo *müg(e)lich*, a lo que tiene la fuerza (o la potencia) de “poder ocurrir” ya siempre, pero también a su *potencialidad*, a la *potentiâ*, a lo que está –y sigue estando– *antes* de toda historia, esto es, a un pasado que, si bien no ha acontecido jamás, persiste como el perdurable fundamento del presente. La condición de posibilidad puede ser entendida así como una latencia (*Latenz*) permanente que está constituida en cierta manera por el modo de una retracción, en la que lo efectivo (*wirklich*) no es lo posible (*möglich*), pero donde lo posible permanece como fondo y fundamento (*Grund*) de lo efectivo. De ahí que esta profundización o ahondamiento (*ergründen*) en la pregunta por la causa de la irrupción de lo que *no-debería* ser, pero sin embargo es, adonde trata de llegar en último término es al fondo y fundamento (*Grund*) que subyace bajo lo efectivo o, dicho de otra manera, de lo que se trata es de atisbar lo que se retrae –el *Grund*– en el mostrarse mismo de lo efectivo: «Nuestra investigación no sólo se interesa –afirma en 1799– por las manifestaciones de la naturaleza [*Naturerscheinungen*], sino sobre todo por sus fundamentos últimos [*letzten Gründe*] y desde el momento en que lo que importa no es derivar éstos de aquéllas sino aquéllas de éstos, entonces nuestra tarea no es otra que elaborar una *ciencia de la naturaleza* [*Naturwissenschaft*] en el sentido más estricto del término»¹²². Lo que con semejante juego de fuerzas parece mostrarse –lo que se expande en ese manifestarse y lo que se oculta en un movimiento de retracción, o «la donación que se retrae al dar a ver (no al darse a ver)» como lo describe

¹²² SW I/III; 275; «Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía». En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. op. cit. p. 123.

Félix Duque¹²³— es análogamente el propio movimiento dinámico de fuerzas que se encuentra en la naturaleza, el de repulsión-atracción, un juego de fuerzas *originarias* (*Urkräfte*) a partir del cual entender el mundo y su devenir: la naturaleza es un único y gigantesco proceso de *organización* regido por la polaridad de dos fuerzas antitéticas y en constante complejificación gradual¹²⁴. De modo que el *fondo* referido a la posibilidad del mal y su salto a lo efectivo tienen en la naturaleza física un movimiento análogo.

Qué haya de ser entendido por *Naturaleza* y qué relación tiene con la posibilidad en Schelling será algo que habrá de aclarar, vinculando así la posibilidad del mal con su filosofía anterior y vertebrándonos en torno a su *Naturphilosophie*, una filosofía no de la naturaleza (literalmente *Philosophie der Natur*)¹²⁵, sino de la “inmersión” simpatética en el desarrollo de una naturaleza entendida como un Organismo autoproducor¹²⁶, esto es, como la narración misma del despliegue (*Entfaltung*) de una naturaleza entendida ya no como un inerte mecanismo sino como una vida en movimiento¹²⁷ que como tal —como despliegue— ha de tener un *punto* de inicio o grado cero¹²⁸ (una unidad

¹²³ Duque, F.: «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling» en *Δαίμων*, Revista de Filosofía, nº 16, 1998, pp. 41-56.

¹²⁴ SW I/III, 33 (*Erster Entwurf eines Systems der Natur* de 1799): «La entera naturaleza [...] debe equipararse a un producto que siempre está en devenir [*werden*]. Toda ella tiene que estar pues en formación [*Bildung*] constante, y todo ha de estar comprendido en ese proceso universal de formación».

¹²⁵ Habrá autores como Tilliette que señalen, dentro de la evolución de los planteamientos de Schelling referidos a la naturaleza, que de *Philosophie der Natur* se pasará a hablar de *Naturphilosophie*. Cf. Tilliette, X.: *Schelling. Une philosophie en devenir*. vol I. *Le système vivant 1794-1821*. Vrin. Paris. 1992. p. 161.

¹²⁶ Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 270, n. 540.

¹²⁷ «Filosofar sobre la naturaleza significa sacarla del muerto mecanismo en el que parece prisionera, animarla por medio de la libertad y llevarla a su propio desarrollo libre». SW I/III, 13 (*Erster Entwurf eines Systems der Natur*). La naturaleza no será entendida así como un objeto compuesto de sustancias o cuerpos, sino que se concibe dinámicamente, como fruto de la actividad de fuerzas.

¹²⁸ De ahí que la *Naturphilosophie* haya de ser entendida como una “Filosofía natural”, es decir, no como una filosofía que se refiere externamente a la naturaleza (*Philosophie der Natur*), sino una filosofía que está involucrada en tal proceso. Como ha señalado Félix Duque la sutil distinción entre *Naturphilosophie* y *Philosophie der Natur* pasa inadvertida en castellano. Por el primer término —propio de Schelling, Baader y todos sus seguidores— podemos entender

originaria o *ursprungliche Einheit* como lo llamará el propio Schelling), de ahí que «el vínculo más íntimo de las fuerzas [*Band der Kräfte*] sólo se deshace en un despliegue [*Entfaltung*] gradual [*stufenweise*]»¹²⁹. No se trata –como dijera Tilliette aplicado a la totalidad del pensamiento de Schelling– de una filosofía en devenir, sino que lo que está en devenir es el proceso (*Proceß*) mismo de despliegue de una vida¹³⁰: la de Dios como existente, proceso mediante el cual Dios, como *deus explicitus* es ya Dios considerado absolutamente (*absolut betrachtet*). Por eso –afirmará Schelling– «sólo a partir de los principios de una verdadera filosofía de la Naturaleza [*Naturphilosophie*] se puede desarrollar esa concepción que satisface por completo la tarea que aquí nos ocupa»¹³¹, es decir, que será a partir de la *Naturphilosophie* desde la que se inicie la investigación llevada a cabo por Schelling en torno al mal y a la libertad vinculando esta primera fase del *Freiheitsschrift* con la parte real de la filosofía y a ésta, a través del *Grund*, con su posibilidad. De la *Naturphilosophie* heredará el texto de 1809 la conciencia de la insuprimible realidad del mal, la existencia indubitable de la imperfección y de la enfermedad, en definitiva, del estado ruinoso de un mundo que parece estar sumido en el mal. Esta preocupación será a partir de 1809 tratada bajo otra luz diferente a la que había alumbrado su *Magisterschrift*

“Filosofía natural” en el sentido ya expuesto, por el contrario, *Philosophie der Natur*, apunta a una aplicación externa de esquemas lógicos sobre la naturaleza y el mundo. En este sentido, para Fichte la *Naturphilosophie* constituía un sinsentido: «todo delirio es y resulta necesariamente filosofía de la naturaleza» (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1804; W. VII, 118), y la *Philosophie der Natur* era un caso de lógica aplicada al mundo: «el mundo sensible, o sea la naturaleza, no es otra cosa que aparición justamente de la luz inmanente [del saber]. Aunque una filosofía de la naturaleza pueda ciertamente partir del concepto ya completo e inmóvil de naturaleza, tal concepto y su filosofía están ya en un sistema del saber; íntegramente determinados por el Absoluto X, han de ser deducidos por las leyes de la razón finita. Un idealismo que tolerase cabe sí un realismo no sería nada, o si acaso, lógica formal general» (*Briefwechsel*. Ed. de H. Schulz. Leipzig 1925; II, 456). Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 270, n. 540. La diferencia terminológica marca una diferencia radical de enfoque entre la perspectiva de Schelling y la kantiana o hegeliana: para Schelling la naturaleza “es” el sistema, esto es, en éste han de compenetrarse “realismo vivo” y “idealismo” para entender correctamente el sistema del mundo. Cf. SW I/VII, 350; 145 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁹ SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁰ SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

¹³¹ SW I/VII 357; 161 (*Freiheitsschrift*).

como señal de la conciencia de un desgarramiento que muestra al mal como una gran fuerza de la historia universal¹³², y además mostrará la urdimbre de la entera filosofía de Schelling, esto es, la unidad temática –real y no aparente– de su filosofía: la búsqueda de lo preconsciente y su despliegue hasta lo consciente a través de diferentes ámbitos: el ontológico, el gnoseológico, el histórico y el religioso.

Cómo vincular lo efectivo con lo posible –volviendo a Henrik Steffens– implica pues profundizar (*ergründen*) en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) para alcanzar a comprender cómo es posible que en el mundo tenga lugar lo imposible¹³³, lo que *no debe ser* (contra el optimismo leibniziano) y todo ello porque, como afirmará el propio Schelling en la *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1830): «sería completamente indiferente que no existiera lo que no debe existir si no hubiera algo que debe existir»¹³⁴.

¹³² Moiso, F.: *Vita natura libertà*. Mursia. Milán. 1990. p. 194.

¹³³ En este sentido es interesante recordar aquello que dijera Kant en Ak. III, 187 (*KrV* B269) / Ak. IV, 147 (*KrV* A 224): «[La] posibilidad ha de conocerse o bien *a posteriori* y empíricamente, o bien no puede ser conocida en absoluto». Cf. Ak. III, 189 (*KrV* B272) / Ak. IV, 148 (*KrV* A224).

¹³⁴ SW I/X, 247; trad. *Presentación del empirismo filosófico*. En Schelling. *Antología*, op. cit. p. 303.

CAPÍTULO 1. Κατάβασις.

Prorsus ex hoc loco, decía Aulo Gelio, «directamente proveniente de ese lugar». Del lugar en el que se hunden (*zu Grunde gehen*) todos los lugares, del lugar que a todos contiene, del lugar, en definitiva que es origen –que no comienzo–, *punto* de partida siempre presente y a partir del cual se *expide* todo lugar y todo tiempo, lo originario mismo. *Das Ursprüngliche*. Pero ¿es propiamente *lugar* (*tópos*) lo que por definición da lugar? ¿no implica el salto mismo (*Sprung*) desde el origen (*Ur-*) el modo de una retracción en la que al mismo tiempo que se da un impulso hacia fuera hay algo que se retrae? Piénsese en la imagen de un cañón: que al disparar salta varios metros hacia atrás como consecuencia del retroceso, ¿no conlleva por tanto toda manifestación una ocultación? El origen (*Ursprung*) implica un antes que “da lugar” y un después, que es “lugar”: un “antes” que queda escamoteado y empujado al *fondo* y retraído como *fundamento*, y un “después” que constituye lo que está fuera, lo impulsado, lo *ex-pedido*, lo *ex-puesto*, lo que ha hecho acto de presencia pero en lo que sigue latente ese “antes”. Por tanto, de la afirmación de Aulo Gelio «*prorsus ex hoc loco*» se desprende no sólo el sentido de una proveniencia, sino también el de una *anterioridad* de carácter fundante, el de una precedencia, esto es, la referida a un proto-fundamento o fondo *primigenio* (*Urgrund*) que permanece inaccesible *más allá* de ese salto pero que sigue latente precisamente como fondo, un fondo de procedencia y precedencia, de provisión y contención que alberga las posibilidades de lo efectivo agazapado como sustrato o base de Todo y del que no puede darse a su vez razón o fundamento (*Ungrund*). La posibilidad (*Möglichkeit*) absoluta que todo lo contiene y que sólo es apenas vislumbrada mediante una *katábasis*, un movimiento de descenso a las profundidades primigenias. *Descensus ad inferus*.

Pero de todo ha de haber un fundamento –o, al menos, eso dijo Leibniz–, *Nihil est sine ratione...* salvo del fundamento mismo, que al igual que el barril de

las Danaides está en sí mismo *desfondado*. Por eso, y no en vano, si por *Grund* debe ser entendido tanto fondo como fundamento¹³⁵, de la misma manera *Ungrund* mienta aquel fondo (*Grund*) del que no cabe dar razón (*un-*) y que, como fondo y fundamento de todo, es a su vez fondo sin fondo, pura retracción, puro cierre, el desfondamiento mismo; y que, al mismo tiempo, constituye aquello que todo lo contiene como posibilidad absoluta. Un término éste, *Grund*, de peligrosa lectura puesto que –si no es tratado con suficiente cautela– puede llevar al despeñamiento de la razón¹³⁶. Ya lo dijo Schelling en 1804: «Quien crea conocer el buen [*gute*] principio sin el malo [*böse*], se encuentra en el más grande de todos los errores; pues como en la historia de Dante, en la filosofía sólo se llega al cielo [*Himmel*] por el camino del abismo [*Abgrund*]»¹³⁷. Y como bien sabía Virgilio, difícil es salir del Averno: *sed revocare gradum, hic opus, hoc labor est*. Ahora bien, si hacemos nuestra la afirmación de Leibniz y sostenemos con él que de todo ha de haber un fundamento, podemos recuperar aquella pregunta que, como nos recuerda Schelling, le planteó Platón al tirano de Siracusa: «“Pero qué pregunta, oh hijo de Dionisos y de Doris, es la que planteas: ¿Cuál es el fundamento [*Grund*] del mal?»¹³⁸. La respuesta de Schelling traerá gravísimas consecuencias: si Dios no es ni el autor del mal ni su partícipe, si no puede achacársele ni su autoría ni su permisión, si «vivimos y somos *en* Dios»¹³⁹, el fundamento del mal y la fuerza para su posibilidad, ha de situarse en aquello que estando en Dios no es Dios mismo, esto es, en la *Naturaleza*– en Dios (*Natur – in Gott*), «un ser [*Wesen*] inseparable [*unabtrennliches*] de él, pero

¹³⁵ Sobre la traducción del término Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 307 n. 633. Se ahondará en este punto más adelante. Ténganse en cuenta, por ahora, que *Grund* vierte tanto “fondo” como “fundamento”.

¹³⁶ Nada es sin *fundamento* recalcará Heidegger: «Ser y fundamento resuenan al unísono [...] El pensar se despeña [*stürzt*], desconcertado porque no sabemos muy bien ni lo que quiere decir “ser” ni lo que quiere decir “fundamento”». Cf. Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*. Neske. Tübingen. 1957. Hay traducción al castellano a cargo de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela en Heidegger, M.: *La proposición del fundamento*. Serbal. Barcelona. 1991, p. 194

¹³⁷ SW I/VI, 43; trad. modif. 266-267 (*Filosofía y Religión*).

¹³⁸ SW I/VI, 28; 256 (*Filosofía y Religión*).

¹³⁹ SW I/VII 340; 119 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

sin embargo distinto [*unterschiednes*] de Él»¹⁴⁰. ¿En qué sentido podemos entender esta distinción que aparece en la propuesta de 1809 y que vincula este texto con la *Naturphilosophie*? Si los puntos principales del *Freiheitsschrift* son la libertad de la voluntad y el bien y el mal¹⁴¹, y el punto de partida aquel paisaje geognóstico¹⁴² consecuencia de la caída del que hablara Helmut Rehder – refiriéndose a Steffens–, entonces «sólo a partir de los principios de una verdadera filosofía de la naturaleza se puede desarrollar por completo la tarea que aquí nos ocupa»¹⁴³ porque como afirma Félix Duque «el conocimiento empírico y progresivo del mundo y sus razones llevan al conocimiento del proto-fundamento [*Urgrund*]»¹⁴⁴. Schelling tratará de esta manera de «derivar de los primeros principios el concepto y la posibilidad [*Möglichkeit*] del mal»¹⁴⁵ partiendo de la *Naturphilosophie*. La primera tarea, tras la constatación de la existencia efectiva del mal, es preguntar por su posibilidad, es decir, por cómo es posible éste en general; y, la segunda, hacerlo por su potencialidad. Debemos pensar no sólo en qué consiste el mal, sino también *de dónde* viene su potencia. Y para ello lo mejor es comenzar...por el principio mismo, esto es, por *el lugar que da lugar*. Sólo a partir de él y con él se podrá entender la posibilidad y la potencialidad del mal.

1.1) «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gen. 1,1)

«Puesto que no hay *nada* [*nichts*] anterior [*vor*] o exterior [*außer*] a Dios, éste debe tener en sí mismo [*in sich selbst*] el fundamento de su existencia [*Grund*]

¹⁴⁰ SW I/VII 358; 162 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴¹ SW I/VII, 334; 105 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴² Cf. *infra* Capítulo 5. La *Decreatio* y el devenir de la Historia.

¹⁴³ SW I/VII, 357; 161 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴ Duque, F.: «Schelling: Filosofía de la Revelación como dialéctica de la historia» en VVAA : *La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Schellingiana 9. Edición al cuidado de Federica Viganò. Gureini e Associati. Milán. 2005, p. 20.

¹⁴⁵ SW I/VII, 373; 199-201 (*Freiheitsschrift*).

seiner Existenz]}»¹⁴⁶. Con este fragmento abrimos nuestro bloque sobre la posibilidad del mal (*Möglichkeit des Bösen*) para incidir precisamente en este punto: en el fundamento (*Grund*). Schelling había establecido unas líneas antes del texto citado, la distinción entre el ser, en cuanto que existe (*dem Wesen, sofern es existiert*) y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia (*dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist*)¹⁴⁷, es decir, entre un Dios en devenir, que deviene lo que es en la existencia (lo que lo convierte en El Existente) y una Naturaleza (*Natur*) que constituye algo así como Su base y fondo de provisión, que está en Dios, pero no es Dios mismo, su *Grund*¹⁴⁸. Es interesante hacer notar que, según la letra de Schelling, considerado absolutamente (*absolut betrachtet*)¹⁴⁹ Dios sólo puede serlo como existente (*Existierende*) y no en tanto *Grund* o Naturaleza—en Dios. Sobre este principio —afirmará Schelling— se vertebrará el *Freiheitsschrift*¹⁵⁰ porque será de él, en él y a partir de él sobre el que se erija toda su argumentación: desde la respuesta a las críticas recibidas por sus rivales filosóficos (sobre todo dirigidas a Schlegel y a Hegel), la explicitación de elementos contenidos en su sistema, hasta la reformulación de determinados conceptos y la introducción de otros nuevos. La distinción *Grund-Existenz* cumple, de esta forma, tres objetivos:

- 1) Vincula la *Naturphilosophie* con el tratado de la libertad;
- 2) Sirve para responder a los ataques recibidos a su *Identitätslehre* y a las acusaciones de panteísmo;
- 3) Permite explicar la irrupción del mal en el mundo y las condiciones de su posibilidad.

¹⁴⁶ SW I/VII, 357-358; 163 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

¹⁴⁷ SW I/VII, 357; 161-163 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁸ Schelling llegará a afirmar en *Clara* (1810) que todo aquello que es en Dios no es todavía Dios mismo (SW I/IX, 74). Puesto que Dios mismo ha de hacerse en su devenir, ha de existir para autorrevelarse, de ahí, como veremos, la imagen del Dios sufriente.

¹⁴⁹ SW I/VII, 358; 162 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵⁰ SW I/VII, 357; 163 (*Freiheitsschrift*).

De ahí las palabras iniciales de Schelling: «sólo a partir de los principios de la filosofía de la naturaleza se puede desarrollar esa concepción que satisface por completo la tarea que aquí nos ocupa»¹⁵¹. Ambos principios, por otro lado, «ser como fundamento de la Existencia» y «ser en cuanto que existe», no tienen uno respecto al otro ninguna prioridad temporal o esencial: el *Fondo* para ser tal ha de serlo de algo¹⁵², esto es, *de* la Existencia, y ésta viene *del* Fondo. De esta forma fondo/fundamento y existencia se presuponen recíprocamente y, aunque son diferentes entre sí, no pueden ser el uno sin el otro. Dios lleva en sí mismo el fundamento de su existencia y, al mismo tiempo, Dios es el *Prius* del fundamento en la medida en la que el fundamento no sería tal si Dios no existiera en *actu*. Ahora bien, ¿no nos encontramos ante un sistema dualista? ¿no cae así Schelling en el mismo dualismo que le había reprochado él mismo a

¹⁵¹ SW I/VII, 357; 161 (*Freiheitsschrift*). Por demás, el propio Schelling al establecer la distinción entre el ser, en cuanto que existe y el ser en cuanto fundamento de la existencia, se remitirá en nota al pie a la *Revista para física especulativa*, tomo II, cuaderno 2, § 56, nota IV, p. 146, a la nota 1 del § 93 y a la explicación en la p. 114. En estos textos, no deja de ser interesante que el contexto en el que se inserta la introducción de esta distinción sea el de la constitución de la materia y se emplee la metáfora, que Schelling empleará en el mismo *Freiheitsschrift*, de la gravedad (*Schwerkraft*) y la luz (*Licht*). Reproducimos algunos fragmentos: «§ 54. *Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft*. Denn A und B als seiend in dem *primum Existens* und als immanenter Grund der Realität deselben sind Attraktiv- und Expansivkraft (§ 53 Zusatz 3). Die Kraft aber, durch welche diese beiden als seiend und als immanenter Grund der Realität des *primum Existens* gesetzt werden, ist Schwerkraft. Anmerkung: Es ist kaum zu zweifeln, daß nicht diese Beweise für manche Leser einige Dunkelheiten zurückließen. So könnte vorerts z.B. gefragt werden, inwiefern denn die Schwerkraft auch als Grund der Realität von B gedacht werden könne, da dasselbe ursprünglich ist (§ 44 Anmerkung 1). Allein B wird nur in der relativen Identität als seiend oder objektiv gedacht, die relative Identität selbst ist aber nichts Reelles (§ 51), B wird also, gleich A, *reell* nur dadurch, daß es gemeinschaftlich mit A objektiv, mithin in der relativen Totalität gesetzt wird. Die Schwerkraft ist sonach Grund der Realität sowohl von A als B», «§ 93. *Im Licht ist die absolute Identität selbst*. – Denn die absolute Identität überhaupt *ist* oder existiert unmittelbar dadurch, daß A und B als solche als seiend gesetzt sind (§ 50). Aber beide sind als solche, d.h. (§ 24) mit quantitativer Differenz als seiend gesetzt, unmittelbar durch die Kohäsion, unmittelbar mit derselben aber auch A² (§ 58 Zusatz 7) = Licht (§ 62), also ist im Licht die absolute Identität selbst». Tendría razón pues el filósofo al hablar de la antigüedad de esta distinción y vincularla a su *Naturphilosophie*.

¹⁵² Un ejemplo muy ilustrativo de este movimiento se encuentra en una de las notas al pie de la *Historia de la filosofía moderna* de Félix Duque: «cuando hablamos del “fondo” del mar, ese fondo no es sin más el suelo firme sobre el que se asienta la masa de agua. Si ésta se secase, seguiría existiendo ese suelo, pero no habría “fondo”». En *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit., p. 307 n.633.

Friedrich Schlegel?¹⁵³ Schelling afirmará entonces que «tiene que haber un ser [Wesen] anterior a todo fundamento [Grund] y a todo existente [Existierende], esto es, anterior absolutamente a toda dualidad [Dualität]»¹⁵⁴. Éste es el punto con el que iniciamos nuestra investigación. La primera pregunta que surge se refiere a la afirmación por parte del filósofo de que no hay *nada* anterior a Dios. La respuesta se encuentra en la misma formulación de la pregunta porque *nada* hay antes que pueda pensarse: el *Prius* no es ya ni Identidad ni Diferencia sino la retracción pura, algo que, como el *Bárathros* de los antiguos griegos o el Λ - $\iota\delta\eta\varsigma$ (lo In-visible) es inaccesible, puro cierre, pero que también constituye la matriz primigenia de todo cuanto hay. Y dado que se encuentra antes de los principios mentados (Fundamento / Existencia) y constituye su origen, éste ha de ser denominado proto-fundamento (*Urgrund*) o fondo sin fundamento (*Ungrund*)¹⁵⁵. *Ungrund* no constituye la oposición entre Fondo y Existencia ni es la mera unión de ambos, sino que consiste en aquello que posibilita esta misma

¹⁵³ Fr. Schlegel en el *Indierbuch* había defendido la superioridad de este sistema frente a otros como el emanatismo o el panteísmo. Cf. Schlegel, Fr. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Editado por Ernst Behler y Ursula Struc-Oppenberg con la colaboración de Jean-Jacques Anstett y Hans Eichner. Múnich/Paderborn/Viena. Verlag Ferdinand Schöningh. Thomas-Verlag-Zúrich. 1975. vol. VIII, pp. 229 – 242 (Se citará conforme a esta edición, en adelante KA, seguido del número de volumen en números romanos y número de página en arábigos). El dualismo, identificado por Schlegel con el idealismo fichteano y con Kant, constituye –según la opinión de Schlegel– el más bello, moral y elevado sistema de todos los que lo precedieron y de todos los que le seguirán (KA VIII, 229). Schlegel no ahorrará elogios ante él: representa el progreso moral del pensamiento (KA VIII, 233). El continuo combate entre el principio bueno y el malo constituye un estímulo para la moralidad y una inspiración para actuar y alcanzar, mediante la fuerza moral, el triunfo del bien. Es mucho más que un sistema –dice Schlegel– es la acción y la vida misma (KA VIII, 230). La comprensión de este sistema desde la actividad y la consecución de un fin final, relacionado con un orden moral del mundo, lleva a Schlegel a relacionar el dualismo con el idealismo fichteano: la actividad, la vida y la libertad son así reconocidas en el dualismo como realidades efectivas, mientras que lo muerto y la persistencia del ser son considerados estériles y vacíos (KA VIII, 228). Tal es la defensa que de este sistema hace Schlegel y que le llevará a afirmar que su superioridad moral es sólo superable por el cristianismo en Occidente (KA VIII, 229). Sobre la relación de Schlegel con el idealismo, es destacable la admiración que Schlegel sentía hacia Fichte ya desde 1795. A él le dedicó su *Lessings Gedanken und Meinungen* y, aunque poco a poco fue desvinculándose de su filosofía y alejándose del idealismo, siempre consideró a su sistema como prioritario entre los sistemas filosóficos conocidos (KA III, 46 – 102).

¹⁵⁴ SW I/VII, 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵⁵ SW I/VII 406; trad. modif. 279 (*Freiheitsschrift*).

oposición: no es su identidad, sino su absoluta In-diferencia¹⁵⁶, es decir, es lo previo a ambos, el subsuelo del resto irreductible de todo ser y conocer¹⁵⁷.

Urgrund o *Ungrund* son conceptos que, al igual que *Abgrund* (abismo), son contruidos sobre el término *Grund*. *Grund* vierte al mismo tiempo “fundamento” (y adviértase que algo es siempre fundamento *a tergo*, esto es, sólo es tal cuando fundamenta o sostiene realmente algo), “razón” y “motivo” y también “fondo”, de forma que si lo que se encuentra como *base* de estos términos (*Urgrund/Ungrund*) es el *Grund*, entonces *en el fondo* de los dos conceptos se encuentra un juego de palabras que tiene que ver con un desfondamiento, con una *base* que, precisamente por ser tal, va hundiéndose cada vez más al ocultarse tras aquello a lo que da soporte. De ahí que, en primer lugar, el proto-fundamento (*Urgrund*) haya de ser entendido junto a su equivalente “fondo sin fundamento” (*Ungrund*) en el sentido de una *absoluta* retracción o desfondamiento absolutamente in-accesible; y en segundo lugar, que esta misma absoluta retracción constituya algo así como una base o soporte de todo cuanto hay. Por otro lado, no deja de ser tremendamente sugestivo que Schelling emplee como equivalentes *Ungrund* y *Urgrund*. Con el *primero* se indica el carácter oculto de éste, puesto que él consiste en la Ocultación misma, lo in-accesible, lo im-penetrable, lo in-concebible, y sin embargo también constituye lo que a todo precede y todo contiene (*Urgrund*). Nada que pueda decirse positivamente. Nada que pueda pensarse. *Fondo sub nigrum*. Con excesiva facilidad se ha venido a identificar en ocasiones *Grund* con *Urgrund* o *Ungrund* o, por omisión, no se ha insistido lo suficiente en esta imprescindible distinción, sin atender a que el propio Schelling establece en el *Freiheitsschrift* una clara distinción entre ambos conceptos recalcada explícitamente y según la cual el *fondo sin fundamento* (*Ungrund*) es lo que precede al fundamento

¹⁵⁶ SW I/VII, 406; 281 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵⁷ Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 309.

(*Grund*)¹⁵⁸. Se afirma así que la dualidad (*Dualität*) *Grund / Existenz* tiene su origen en él¹⁵⁹: «la esencia del fundamento [*Wesen des Grundes*], así como la de lo existente [*Existierende*], sólo puede ser aquello que *precede* por delante de todo fundamento [*Grund*], esto es, aquello considerado *absoluto por antonomasia* [*schlechthin Absolute*], el fondo sin fundamento [*Ungrund*]»¹⁶⁰. Por tanto: ¿Cómo entender esta misteriosa Supradivinidad situada en el *origen*? ¿Cómo distinguir entre *Ungrund/Urgrund, Grund*? ¿Qué relación guarda con la posibilidad del mal?

A) El «No» del origen.

§ 1. La purísima retracción: el Bárathros griego.

Hay algo que permanece oculto desde el principio mismo y que, como el Hades ($\Lambda\text{-}\iota\delta\eta\varsigma$), lo in-visible, permanece en el fondo y como fondo, latente bajo lo manifiesto y lo visible, bajo la forma de una potencialidad siempre presente. *Infra-mundo*. Latente (al. «*latent*») en alemán también se dice *verborgen*, donde suena «*verbergen*», esconder, ocultar. Latencia es pues ocultación, donde lo latente y lo oculto necesitan algo tras lo que ocultarse puesto que toda *occultatio*, implica un poner detrás aquello que, escondido e imperceptible para la vista, permanece in-accesible. Ése es el movimiento de la retracción: una posibilidad entendida como potencialidad que permanece como lo in-accesible, lo in-visible, lo oculto absolutamente. Pero por potencia sin más solemos designar aquello que precede al acto, lo opuesto a lo efectivo, o, dicho de otra manera lo que constituye el fondo de lo que se manifiesta y que en el mismo movimiento de la mostración, del *salir*, del paso de la potencia al acto en lo

¹⁵⁸ «[...] se establece efectivamente a la indiferencia [*Indifferenz*] en el fondo sin fundamento [*Ungrund*] que precede [*vorhergehenden*] a todo fundamento [*Grund*]». SW I/IVII, 406-407; trad. modif. 281 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵⁹ SW I/VII 407; 283 (*Freiheitsschrift*).

¹⁶⁰ SW I/VII 407-408; trad. modif. 283 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

efectivo (*wirklich*), se retrae en un movimiento *hacia sí mismo*. En ese mostrarse y ocultarse, se da el juego de dos fuerzas, lo expansivo y lo contractivo. Lo que quiere decir que hay algo más que jamás se muestra, y también algo más allá que incluso precede al *Grund*, que es pura retracción sin contrario: la pura y absoluta potencialidad, que al igual que el Λιδης nunca se muestra y permanece absolutamente cerrado. Es la pura negación. Puro fondo y fundamento (*Grund*) sin (*un-*) fondo y sin fundamento a su vez: *Ungrund*.

§ 2. Sobre el concepto de *Ungrund*.

La formación del término *Ungrund* alberga en su entramado varias corrientes¹⁶¹ que confluyen en una noción que, por limitarse casi exclusivamente al *Freiheitsschrift*¹⁶² lo convierte en un *hápax* en la obra del filósofo, aunque aparezca con otros nombres en la filosofía posterior¹⁶³ y una sola anteriormente (y con otro sentido) –en el *Vom ich*– en 1795¹⁶⁴. Acusado de plagiar a Jacob Böhme, Schelling toma el término *Ungrund* del teósofo alemán, el cual lo emplea por vez primera en 1619 en *Psychologia Vera* y vuelve a profundizar en él, con terribles consecuencias, en *De electione Gratiae* de 1623. Por otro lado, tal término ya existía antes de ser empleado por Böhme con otro sentido que el que le proporcionó el de Görlitz. Es Schelling quien lo rescata del olvido para ponerlo sobre la palestra filosófica. Traduce con él al lenguaje filosófico aquella

¹⁶¹ En este sentido y no referido tan solo a los términos «*Ungrund*» o «*Urgrund*» sino a la totalidad del *Freiheitsschrift*, H. Sandkühler ha enumerado claramente las cinco corrientes de pensamiento que convergen en la obra de Schelling: 1) Mística medieval: Eckhard, Tauler y Seuse; 2) Böhme, místicos protestantes del siglo XVII y mística francesa encabezada por Saint-Martin; 3) Paracelso y Oetinger; 4) Swedenborg; 5) Mística india. En Sandkühler, H.-J.: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1968. p. 182.

¹⁶² Es importante hacer notar que el término *Ungrund* sólo parece en el *Freiheitsschrift* y en la posterior controversia con Eschenmayer al hilo de la crítica de éste último al texto de 1809.

¹⁶³ El vacío dejado por la ausencia del *Ungrund* será llenado con la fuerza recobrada por las potencias a partir de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810 para adquirir aún mayor importancia en la *Spätphilosophie*. Cf. SW I/VII, 425ss.

¹⁶⁴ SW I/I, 162; 72 (*Del Yo*).

Nada divina de la tradición mística que se encuentra en el neoplatonismo de Plotino o Proclo¹⁶⁵ bajo la figura del Uno, una figura que nos llevará asimismo ante las reflexiones posteriores del Pseudo-Dionisio el Areopagita, y que también nos sitúa, por otro lado, en la tradición de la teosofía alemana –que tanto tomará del neoplatonismo– y, de la cábala. Tan oculto es este *deus absconditus* que ni siquiera, si seguimos las doctrinas cabalísticas, es mencionado en las Escrituras puesto que lo que en ellas se narra es lo que sucede *a partir* de la creación, es decir, el proceso mismo de la revelación. No se puede ir más allá del punto inicial porque este “más allá” permanece inaccesible. Nada puede decirse de él. Confluyen así en la cristalización del concepto las líneas que unen el pensamiento neoplatónico (Plotino, Proclo, Pseudo-Dionisio), la cábala y la teosofía, dando así a la terminología filosófica de Schelling los matices de un lenguaje que le permiten replantear aquellos problemas que ya estaban presentes en la *Identitätslehre* y hacer de este concepto el punto de unión con la *Naturphilosophie*. Schelling responde así a uno de los mayores interrogantes de su sistema (y que permanece como una constante): cómo pasar de lo infinito a lo finito. Además con esta reformulación Schelling responderá a una de las mayores críticas recibidas a su sistema: la de Hegel. No hay sujeto alguno situado en el origen porque todo sujeto para ser tal requiere de una serie de predicados que le sean adscritos. El *Ungrund* por el contrario no es Sujeto, pero tampoco Objeto sino que es el absoluto por antonomasia (*schlechthin Absolute*) y será precisamente *a partir* de éste, entendido como la ausencia absoluta de

¹⁶⁵ Desde sus inicios Schelling mostró un gran entusiasmo por Proclo y, sobre todo y muy especialmente, por Plotino. De las Enéadas en la edición de Ficino le pediría Schelling a Windischmann en carta del 7 de abril de 1804 una copia «y si no en ésta en cualquier otra» (Plitt, II, 15) y éste le enviaría a Würzburg, en pleno periodo de la Filosofía de la identidad, algunos extractos de los textos de Plotino. El 15 de septiembre de 1805 Schelling le agradecería calurosamente el envío de estos «magníficos pasajes de Plotino» avisándole de que se permitía conservar los textos un poco más de tiempo. La misma carta continúa con un ruego: Schelling le pide que si le es posible le envíe otros pasajes relativos a «la materia, el tiempo, el espacio, la muerte y la finitud» que, como veremos, tendrán una importante influencia en el problema del mal en Schelling. Como afirma Tilliette, Schelling contribuyó al renacimiento de Plotino en la época por su gran interés en el filósofo. Cf. *supra* n. 30.

predicados¹⁶⁶, cómo entender el devenir del sistema. El *Ungrund* no es una inmota sustancia, ni una simplicidad inerte¹⁶⁷ de la que nada puede salir¹⁶⁸ sino, más bien al contrario, constituye aquello a partir de lo cual todo sale, conformando un movimiento constante de despliegue. A partir de las profundidades de lo absolutamente oculto tendrá sentido el establecimiento del principio central de la *Naturphilosophie –Grund / Existenz–* que, al igual que en la tradición cabalística, supone una dislocación en virtud de la cual esta Supradivinidad deja de estar totalmente cerrada en sí misma y empieza a exteriorizarse, a existir. La existencia se entiende así como un *ex-stare*, un proceso de extraversión que tiene su origen en aquel *Ensoph* incognoscible.

¹⁶⁶ SW I/VII, 406; 281 (*Freiheitsschrift*).

¹⁶⁷ «[...] aquella anticipación según la cual lo absoluto es sujeto, no sólo no es la realidad efectiva de este concepto sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como un punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento». Esta cita pertenece al prólogo de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel será citado siguiendo la edición académica: *Gesammelte Werke* (=GW). Hamburgo (o Dusseldorf, según se ponga el acento en la editorial: Meiner, o en la promotora de la edición: la Academia de las Ciencias de Renania del Norte / Westfalia). 1968ss. Se indicará después el volumen y la página en arábigos. Cuando haya traducción al castellano, ésta también quedará recogida tras punto y coma. En este caso: *Phänomenologie des Geistes* (=Phä) GW 9: 21; trad. modif. 18. Véase también GW 9: 18; trad. modif. 15: «si [...] el pensar unifica [*vereint*] consigo al ser de la substancia como tal, y comprende la inmediatez [*Unmittelbarkeit*] o el intuir [*Anschau*] como pensar, se tratará todavía, entonces, de si esta intuición intelectual [*intellektuelle Anschauen*] [nótese que aquí por vez primera en el prólogo Hegel añade el epíteto de “intelectual” a la intuición; ACC] no recaerá de nuevo en la simplicidad inerte [*träge Einfachheit*], [...] si no expondrá la efectividad misma de un modo inefectivo».

¹⁶⁸ Esta inmota sustancia, además, no constituirá otra cosa que no sea un «jugar del amor consigo mismo». Añadirá Hegel: «esta idea se degrada hasta lo edificante [*Erbaulichkeit*]» GW 9: 19; 16. Recuérdese GW 9: 13; 10: «Alejándose de las algarobas que comen los puercos, confesando y maldiciendo que pasa necesidad, reclama ahora de la filosofía, no tanto el *saber* de lo que él *es* cuanto, por medio de ella, y sólo ahora, volver a instaurar aquella sustancialidad y consistencia sólida del ser. Para afrontar esta necesidad, se dice, entonces, no debe tanto hacer saltar el cierre sobre sí de la substancia para elevarla hasta la conciencia de sí, no debe tanto devolver la caótica conciencia de esa substancia al orden pensado y la simplicidad del concepto, cuanto, más bien, amalgamar las particularizaciones segregadas del pensamiento, reprimir el concepto que diferencia y establecer el *sentimiento* de la esencia; no debe, se dice, garantizar tanto la *intelección* cuanto la *edificación*. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo reclamado para despertar las ganas de picar; no es el concepto, sino el éxtasis, no es el frío progreso de la necesidad de la Cosa, sino el entusiasmo efervescente lo que, se dice, debe ser la actitud y la expansión que guían hacia delante la riqueza de la substancia». También las palabras finales del párrafo 9 en GW 9:14; 11: «Pero la filosofía tiene que guardarse de ser edificante».

Inserta así Schelling –y éste es, a nuestro entender el gran tema, introducido por vez primera en el *Freiheitsschrift* (salvando con algunos matices el texto de 1804 *Filosofía y Religión*)– el problema de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del Absoluto, del tiempo y del devenir en la historia, que convierte toda exposición científica sobre el Absoluto en un relato. Schelling ofrece la perspectiva histórica del sistema “diurno” de la identidad y para ello se adentra en la cara oscura de éste. Como ha sostenido J.F. Marquet, de la concepción de un Absoluto entendido como algo inmediatamente acabado y existente, propio de las primeras exposiciones del filósofo, se pasa a un Absoluto que ha de recorrer una serie de grados: «el error estaba precisamente en el hecho de que por definición “lo acabado” no podría servir nunca de punto de partida. Si olvidamos esta máxima y empezamos de entrada por el Todopoderoso estaremos llegando, por decirlo así, antes de habernos ido; o dicho de otra manera, en ese caso toda apariencia de movimiento habría de revelarse por sí misma como ilusoria. Por otra parte, el Absoluto actual, el Absoluto como existir, o el Existir en sí mismo, es lo que designamos con la palabra clave de todo lenguaje humano: el nombre de Dios; pero para nosotros no podría Dios ser origen, sino punto de llegada»¹⁶⁹. Esta serie de grados constituyen el proceso de despliegue de una vida (*Lebensproceß*) en la que se parte del Uno, desligado absolutamente de todo y a partir del cual Dios va tomando conciencia en sí mismo de sí mismo, manifestándose y exteriorizándose: Dios es así la guerra, la Creación el campo de batalla en la que de la inconsciencia de la divinidad se va llegando a la conciencia de Dios. En esta historicidad tendrá mucho que decir Jacob Böhme para el que Dios no es algo estático, el *summun esse*, sino el *summum fieri*, la *summa vita*.

¹⁶⁹ Marquet, J-F.: *Liberté et existence. Étude sur la formation de la pensée de Schelling*. Gallimard. Paris. 1973, p. 396 y ss.

§ 3. En el origen es el “No”.

¿Cómo entender el principio de este movimiento? Como un «No». El «No» de la pura negación. El «No» de lo que se encuentra cerrado en sí mismo. Y ¿cómo debemos entender este «No»? ¿cómo puede ser un «No» inicio de nada? Schelling, hijo de un pastor protestante –y que gozaba de bastante renombre debido a sus profundos conocimientos de las lenguas semíticas¹⁷⁰ (y por ello seguramente más susceptible de la influencia de la cábala¹⁷¹)–, bien pudo tener en cuenta las primeras palabras del Libro Sagrado, si de lo que se trataba era de entender el principio... por el principio mismo¹⁷²: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gen 1,1). En hebreo, los primeros versos no comienzan indicando un principio, una apertura, sino un cierre: tal es el sentido de la palabra «*Bereshit*»¹⁷³ con la que se inicia el relato de la creación. El primer verso reza de esa forma: «*Bereshit bara Elohim*» («*En el comienzo*»), en grafía hebrea «*בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים*». Sirviéndonos del término «*Bereshit*» y de las reflexiones de Luigi Pareyson¹⁷⁴, podemos llegar a entender lo que implica el concepto de *Urgrund* en Schelling. Si atendemos a esta primera palabra y

¹⁷⁰ Cf. Gulyga, A.: *Schelling. Leben und Werk*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.1989, p. 13; Jacobs, W.G.: *Schelling lesen*. Frommann-holzboog. Stuttgart. 2004; Tilliette, X.: *Schelling. Biographie*. Calmann-Lévy. Paris. 1999. pp. 15-16 (trad. al alemán en Klett-Cotta. Stuttgart. 2004)

¹⁷¹ En los años de la *Identitätslehre* Schelling había sido acusado de acercarse a la Cábala e incluso a los rosacruces. Fr. Schlegel llamará a la doctrina del filósofo ya en 1798 «misticismo crítico». Cf. *Athenäums-Fragmente*. KA II, 216. *Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses II*, Leipzig, 1907, p. 166. Sobre la Cábala en Schelling véase: Schulze, W.A.: *Schelling und die Kabbala*. Judaica. 1957. Sobre la influencia general de la cábala en el romanticismo: Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott y Christoph Schulte (Ed.): *Kabbala und Romantik*. Niemeyer. Tübingen. 1994. Incidimos en los artículos de Horst Folkers «Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling» pp. 71-95; Christoph Schulte «Zimzum bei Schelling» p. 97-118; y Werner J. Cahnman «Friedrich Wilhelm Schelling and the New Thinking of Judaism», pp. 167-205.

¹⁷² Profundas y sugestivas reflexiones en torno a *Elohim* se encontrarán en las *Weltalter* de 1815 donde tratará de aclarar aquella «unidad en la dualidad». Cf. Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*. Múnich. 1966. pp. 271-274; Hay traducción al castellano de Jorge Navarro: Schelling, F.W.J.: *Las Edades del mundo*. Akal. Madrid. 2002. pp. 215-216.

¹⁷³ Que este concepto no será desconocido para Schelling lo muestra el hecho de que será tratado en la Filosofía de la revelación. Cf. SW II/IV, 99.

¹⁷⁴ Pareyson, L.: *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Einaudi, Torino 1995.

tenemos en cuenta que en hebreo, al igual que otras lenguas semíticas, se lee de derecha a izquierda, vemos que la primera letra de la palabra *Bereshit* y, por ello, con la que comienza la Torah es la letra *bet* «ב». Es ésta una letra cuanto menos interesante: está cerrada por la derecha, es decir, del lado por el que comienza la lectura, y en cambio está abierta por la izquierda, en la dirección en la cual la lectura prosigue. Luigi Pareyson ha indicado a este respecto que es ésta una forma de indicar que sea cual sea el motivo último que alienta la investigación, ésta no puede comenzar nunca antes de la creación. Otro elemento interesante es que es «*bet*» («ב») y no «*aleph*» («א»), primera letra del alfabeto hebreo, la elegida para comenzar el relato de la creación, aunque ésta última será la que aparezca para plasmar las palabras de YHVH¹⁷⁵. Con *aleph*, el «Yo» divino tiene como primera letra «א» (aleph). Formada por dos *iud*, una en la parte superior derecha, y la otra en la inferior izquierda están unidas por una *vav* en diagonal, que las separa y las une simultáneamente, *aleph* representaría la presencia de las aguas superiores e inferiores separadas entre ellas por una línea que correspondería con el cielo. Esto tendrá mucho que ver con *Tehom*, el elemento líquido subterráneo, «lo profundo de las aguas» (Ps. 69, 15) porque si lo que tenemos en la propia letra «א» es ya división, entonces el comienzo es el de la diferenciación de agua y firmamento, de luz y oscuridad. Que el «Yo» de Dios comience por «א» conlleva por tanto que la primera letra que hace referencia a que lo que Él es constituye una distinción, un acto primero de diferenciación. El primer acto del *proceso* no es así la Creación, entendida como el acto por el cual el mundo y las creaturas son *hechas* por Dios, sino el acto de diferenciación dentro del mismo Dios, esto es, la distinción entre lo que “es” Dios y lo que “no es” Dios, un acto que no se produce en un momento determinado, sino que se da siempre, un siempre situado en un pasado que nunca es presente. Pero, ¿qué relación guarda *bereshit* con el schelliguiano

¹⁷⁵ Ex. 20, 2. «Yo (*Anoqi*) soy Yavé, tu Dios» («אֲנִי יְהוָה»).

Ungrund? *Ungrund* y *Urgrund*, aluden a lo mismo pero vistos desde perspectivas diferentes. Obsérvese que Schelling los vincula mediante la conjunción «o»¹⁷⁶ lo que señala la intercambiabilidad de los términos que relaciona pero mantiene el carácter independiente de cada uno: el primero señala el carácter inaccesible (*Ungrund*); el segundo, el origen, la apertura (*Urgrund*); y la relación entre ambos puede ser expresado mediante «ב», es decir: *Ungrund* y *Urgrund* confluyen en una misma noción desde una doble perspectiva:

- 1) Si atendemos al inicio cerrado a la lectura al centrar nuestra atención en el lado derecho de «ב», tendremos lo cerrado, el «no» del origen;
- 2) Si nos situamos del lado izquierdo de la grafía «ב», obtendremos la apertura de la creación.

De ahí que, si leemos el término «*Bereshit*» de este modo, podemos concluir que hay una apertura a partir de la cual acontece el proceso de la creación, pero *antes* de ella se encuentra el origen absoluto, constituido por el modo de una retracción también absoluta, lo originario mismo, y que remite al *Pasado* de Dios –esto es, lo que todavía no es Dios entendido absolutamente, sino un *deus implicitus* que ha de devenir lo que es– que es totalmente inescrutable para la especulación: nada se puede saber de él, aunque de él todo surja. Otra manera ésta de señalar lo que también se denominara *Ensoph* o infinito inefable¹⁷⁷, lo innominado y sin forma del *Zohar* y de la *Cábala*, o, dicho de otra manera, la oscuridad primordial más allá de toda comprensión humana

¹⁷⁶ «¿Cómo podemos llamarlo sino protofundamento [*Urgrund*], o [*oder*] mejor aún, fondo sin fundamento [*Ungrund*]?». SW I/VII, 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

¹⁷⁷ En la tradición mística no sólo hay una "mística de la luz", sino también una "mística de la oscuridad". Para los cabalistas hebreos Dios no es luz, sino que ésta es uno de sus atributos. También en el Pseudo-Dionisio, el éxtasis no se da siempre en la luz, sino también en la oscuridad divina, en el alcance de aquel *dios escondido* del que habla la teología negativa. Así lo encontramos en los neoplatónicos renacentistas, como Pico de la Mirándola o Nicolás de Cusa.

y de toda manifestación: *Ain-Soph*, o sea: lo que no es susceptible del saber, «in-saber»¹⁷⁸.

§ 4. La reformulación de un concepto: Schelling y la mística alemana

Schelling, como afirma Kurt Leese, «ha combinado el terror de Böhme y la gloria de Oetinger»¹⁷⁹. La influencia de Jacob Böhme en el *Freiheitsschrift* ha sido repetida hasta la saciedad¹⁸⁰, así como la de otros místicos del medioevo alemán como Eckhart y Tauler, la de Paracelso, así como la de teósofos de la talla de Swedenborg, Oetinger o Hahn¹⁸¹, fisiólogos como Lavater¹⁸², o la de Hamann y Hemsterhuis –estos dos últimos tan apreciados por Novalis– y que habían sido transmitidos a través de Jacobi y Herder¹⁸³. De esta forma puede

¹⁷⁸ No es por tanto posible, como pretendía Hegel como propósito confesado en la *Fenomenología del espíritu*, que la filosofía se convierta en un saber efectivamente real. No es posible todo que quede dentro de la ciencia, no es posible que pasado y futuro queden disueltos en el elemento del saber: siempre quedará, según Schelling, un Pasado primordial que no puede ser pensado, un resto que hace imposible un discurso de la totalidad y nunca será posible una cancelación del tiempo.

¹⁷⁹ Leese, K.: *Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblems*. Kurt Stenger. Erfurt. 1927, p. 39.

¹⁸⁰ Cf. Fuhrmans, H.: *Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf. Schwann. 1954. p. 290.

¹⁸¹ A estas lecturas hace también referencia en su diario datándolas durante la redacción del *Freiheitsschrift*, así como inmediatamente después en las *Lecciones privadas de Stuttgart*. En Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfte und Tagebuch 1809-1813*, op. cit. p. 12-13; en el mes de marzo de 1809 anota: «releer Oetinger Swedenborg» y «estudiar Oetinger Swedenborg»; ya en 1810, en la páginas correspondientes al mes de enero, escribe «Escritos de Hahn [...] Swedenborg [...] Oetinger», p. 44-47.

¹⁸² Ibid. p. 47. En las páginas correspondientes al mes de enero, escribe «vistazo a Lavater».

¹⁸³ Para profundizar en esta temática de la influencia de estos místicos y teósofos en Schelling Cf. Bruneder, G.: *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit J. Böhme Lehre vom Ungrund* en *Archiv für Philosophie*, 8 (1959), pp. 101-115; Leese, K.: *Von Jakob Böhme zu Schelling: Eine Untersuchung zur Metaphysik des Gottesproblems*. Op. cit.; Ederheimer, E.: *J. Böhme und die Romantiker*. Heidelberg. 1904; Benz, E.: *Les sources mystiques de la philosophie allemande*. Vrin. Paris. 1986 Sobre la influencia de Swedenborg en Schelling consúltese la reedición del libro de Friedemann Horn *Schelling und Swedenborg. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swendenborg*. Swedenborg-Verlag. Zürich. 1957. Hay una reciente edición inglesa: *Schelling and Swedenborg: Mysticism and German Idealism*. Swedenborg Foundation. 2006; también puede consultarse otros estudios de Ernst Benz: *Schelling. Werden und wirken seines Denkens*. Rhein-Verlag Zürich/Stuttgart. Zürich. 1955; *Schellings theologische Geistesahnen*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Wiesbaden. 1955, estudio, este último, donde Benz analiza la influencia tanto de Swedenborg como de Jacob Böhme y Oetinger. Por otro lado, sobre el pietismo suabo puede consultarse la obra de

afirmarse que algunos aspectos de las doctrinas de la mística alemana son traducidos filosóficamente por Schelling¹⁸⁴. Ahora bien, ¿qué papel desempeña la mística y la teosofía alemana en la formación y reformulación del término *Ungrund* en 1809? ¿Qué nueva perspectiva encuentra Schelling sumido en esta *selva oscura* de la mano de un Jacob Böhme con rasgos de Virgilio?

Originariamente, antes de que Böhme lo cargara de su contenido ontológico, con *Ungrund* se designaba lo que constituía un sinsentido, algo así como una pseudo-razón o pseudo-explicación, significado con el que por cierto, también lo empleó Böhme al referirse a algunas de las afirmaciones gratuitas y falsas de algunos teólogos¹⁸⁵. Sin embargo es Böhme el primero en darle un

Schneider, R.: *Schellings und Hegel schwäbische Geistesahnen*. Bonn. 1938; Benz, E.: *Schelling werden und wirken seines Denken*. Zurich. 1955. También, y de manera indispensable, para entender el papel de Baader en esta recepción es preciso señalar el estudio de Susini, E.: *Franz von Baader et le romantisme mystique*. Vrin. Paris.1942.

¹⁸⁴ No obstante muchas de las críticas contra Schelling sostendrán que no es que el filósofo haya traducido filosóficamente las ideas de la mística, sino que él mismo deja de hacer filosofía para perderse en la mística. Con todo, no es el año de 1809 el del repentino «giro nocturno» hacia la mística y la teosofía: Schelling ya había descubierto a Jacob Böhme en el seno del círculo romántico de Jena de la mano de Ludwig Tieck. Cf. Plitt, I, 245 y 247. Véase también Tilliette, X.: «Vision plotienne et intuition schellingienne» en *L'absolu et la philosophie*, op. cit, p. 62 y ss). A mediados de 1802, Schelling pide a Friedrich Schlegel por carta la edición in-cuarto de los escritos del teósofo porque prefiere ésta a la edición in-octavo. Una vez que Schelling se ha hecho con el ejemplar in cuarto, pero por mediación de Windischmann (Carta de 25 de febrero de 1804. Cf. Plitt, II, p. 10), se lo regala a Baader, algo que lamentará profundamente en los meses de redacción del *Freiheitsschrift*. A este hecho se refiere el 27 de mayo de 1809 cuando le solicita lo siguiente a Schubert por carta: «si por casualidad encuentras la edición in-cuarto de J. Böhme [en los anticuarios] y no la quieres para ti, por favor cómprala inmediatamente para mí a no importa qué precio. Yo ya la tenía pero se la regalé a Baader porque él la quería desde hace tiempo y ahora me hace mucha falta» (Plitt, II, 162). En cuanto a Oetinger, ya en 1803 el pastor Pregizer le enviaría las obras del teósofo suabo, que Schelling había solicitado a su padre para introducir a Baader en sus doctrinas. Por carta le recordaría a Schelling la conversación que mantuvieron con su padre sobre diversos aspectos de las obras de Böhme y Oetinger (Cf. Plitt, II, 178 y ss). En 1811 Schelling confiesa a Schubert su interés por Paracelso y Swedenborg (Cf. Plitt, II, 252 y ss. Carta del 25 de abril de 1811), que en el siglo XVIII había sufrido una especie de renacimiento (El entusiasmo por Swedenborg suscitaba la reacción de Kant en su escrito de fría ironía *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* de 1766. Ak II, 315-384. Hay traducción al castellano a cargo de Pedro Chacón e Isidoro Reguera: *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*. Alianza. Madrid. 1987), y en los años de la *Spätphilosophie* la influencia de éstos es ya más que notoria y pública.

¹⁸⁵ Cf. Grimm, J. – Grimm, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. 16 vols. Leipzig. S. Hirzel 1854-1960. Hay versión on-line de consulta: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher>.

valor ontológico¹⁸⁶ y Schelling el primero en situarlo sobre la palestra filosófica. *Ungrund* consiste así para Böhme aquello que no tiene causa ni fundamento ni razón, es decir, lo que carece por completo de determinaciones y predicados. Esta noción correspondería con la *Nada divina* del neoplatonismo, según la cual se afirma posteriormente en la mística antiguo una divinidad inconsciente, fuente (*Quelle*) de todo, pero de la que no puede haber conocimiento alguno¹⁸⁷. La *theologia* negativa, tan característica del Pseudo-Dionisio, aparece aquí con fuerza renovada: «No tiene razón, ni nombre, ni conocimiento. No es tiniebla ni luz, ni error ni verdad. Absolutamente nada se puede afirmar o negar de ella»¹⁸⁸. Siguiendo el camino trazado por teología negativa, Eckhart estableció la distinción, que le hizo ganarse la excomunión, entre Dios (*Gott*) y Divinidad (*Gottheit*). Esta última se relaciona con lo que él mismo denomina *Nada innombrable*, o dicho con Paul Tillich¹⁸⁹, el Dios más allá de Dios. Si aplicamos a *Ungrund* las mismas características que se aplican a la *Nada divina*, obtendremos que:

- 1) En primer lugar es una Supradivinidad inconsciente, por la falta absoluta de objeto;
- 2) En segundo lugar es algo de lo que no puede haber conocimiento; y
- 3) En último lugar es la fuente u origen de la Creación.

Böhme, como nos recuerda Koyré, sostiene que el *Ungrund* no es ni luz ni oscuridad¹⁹⁰, sino la claridad del puro gris, que en su claror ciega¹⁹¹. Aquello que

¹⁸⁶ Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Böhme*. Vrin. Paris. 1929. p. 280, n.2.

¹⁸⁷ El propio Böhme en *Electione Gratiae*, I, 3, comparará al *Ungrund* con un ojo que no mira nada y que no ve nada. Y, puesto que de él no se puede afirmar nada, lo denominará «nada eterna».

¹⁸⁸ Pseudo-Dionisio: *Teología mística*. Capítulo V. Trad. al castellano de Teodoro H- Martin-Lunas: «Teología mística» en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. BAC. Madrid. 1995. p.379.

¹⁸⁹ Cf. Tillich, P.: *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*. Teil I: Urchristentum bis Nachreformation. Evangelisches Verlagswerk. Stuttgart. 1968.

¹⁹⁰ Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Böhme*, op. cit. . 281, n. 1

no puede ser visto y que ni expresa ni puede ser expresado. Esta analogía de la luz y la oscuridad será encontrada en el *Freiheitsschrift* al referirse precisamente a lo que conlleva el término *Ungrund*: «Lo real y lo ideal –afirmará Schelling–, las tinieblas y la luz [...] no pueden ser predicados como *oposiciones* del fondo sin fundamento [*Ungrund*]»¹⁹². Este *nihil privativum* es para Schelling la absoluta indiferencia (*absolute Indifferenz*)¹⁹³. Como el «Silencio»¹⁹⁴ de Füssli (1801), permanece como lo absolutamente hermético, lo impenetrable, la *contracción* en su estado puro¹⁹⁵. *Ungrund* era también para Böhme el silencio infinito, aquello que nada expresa, una divinidad oculta e incognoscible incluso para sí misma¹⁹⁶.

La tradición anterior, por otra parte, tiene un peso que Böhme lleva sobre sus espaldas: si *Grund* es tradicionalmente entendido como razón o fundamento de algo, entonces solo podemos referirnos a aquello de lo que no puede decirse nada mediante una negación, en la línea de la teología negativa. Por eso *Ungrund* será para Böhme la forma de referirse al absoluto como lo in-determinado (carente de toda determinación) e in-expresable (aquello que no puede ser expresado y, por tanto, tampoco explicado): dicho con Eckhart, la divinidad no es absolutamente nada, ni bueno, ni malo, ni bien ni mal. «Él [el absoluto] es *en*

¹⁹¹ A partir de esta idea de claridad, se entiende que a partir de 1811 lo originario sea calificado como «limpidez» (*Lauterkeit*), es decir, aquello sin impurezas ni claroscuros. Schelling ya había empleado este término para referirse a la absoluta identidad. SW I/VII, 208 (*Aphorismen über die Naturphilosophie*). Véase también: Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. p., 15ss; p. 58ss. SW I/VIII, 200ss. Así como en SW I/X, 273; 320 (*Presentación del empirismo filosófico*); SW II/I, 84 (*Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*).

¹⁹² SW I/VII 407; trad. modif. 281 (*Freiheitsschrift*).

¹⁹³ SW I/VII, 406; 281 (*Freiheitsschrift*).

¹⁹⁴ El propio Böhme al hablar de la *Deitas* o *Gottheit*, empleará la fórmula «el desierto silencioso de la divinidad [*stille Wüste der Gottheit*]». Cf.: Delacroix, H.: *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*. Paris. 1900, p. 175.

¹⁹⁵ Es preciso recordar que Schelling afirmará en 1811 que la *contracción* es lo primero así como el comienzo propiamente operante de todo. Cf. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. p. 49; 79.

¹⁹⁶ Cf. *De Triplici Vita*, cap. IV, 87.

sí mismo el Ungrund»¹⁹⁷. Hechas estas aclaraciones, podemos enumerar lo que el término *Ungrund* designa en Böhme:

- 1) Aquello que carece de predicados y, por ello, aquello de lo que no puede decirse nada;
- 2) Aquello que, en su cerrazón, no puede dar razón de nada;
- 3) El fondo último que en sí mismo carece de fondo, esto es, un fondo del que no solamente no puede ser encontrado el fundamento o la razón de las cosas¹⁹⁸, sino donde ni siquiera Dios encuentra su propio fundamento¹⁹⁹.

En Schelling esta ausencia de determinaciones, ausencia de razón y ausencia de fondo se cristalizan en la nueva noción de *Ungrund* que presenta la herencia de todos estos componentes de la tradición, y designa además aquello de lo que tampoco se puede dar nunca razón. Lo que da razón al mundo en el fondo no la tiene. *Ungrund* designa así aquello de lo que no se puede dar cuenta o razón, aquello de lo que nada puede decirse, lo que carece de predicados, pero también lo que, aunque sin por qué, constituye el por qué mismo de las cosas, al darles su fundamento o base. Y si no puede decirse nada de él, en rigor tampoco podría serle asignado un nombre²⁰⁰: simplemente no puede ser definido salvo por su carácter negativo. Por eso *Ungrund* –tanto en Böhme como en Schelling– es el *puro* el Ab-soluto entendido como lo des-ligado²⁰¹, lo que está

¹⁹⁷ Böhme: *Electione Gratiae*, cap. I, 3. Cursiva nuestra.

¹⁹⁸ Cf. Koyré, A.: *La philosophie de Böhme*, op. cit., p. 321.

¹⁹⁹ Böhme, J.: *Sex Puncta Theosophica*, I, 18: «das Wesen der Gottheit has keinen Grund, daraus es urstände oder herkomme».

²⁰⁰ Según Böhme “fuera” de la revelación, de la naturaleza y las creaturas, Dios no puede tener nombre porque esa absoluta negación no es propiamente Dios. Cf. Böhme: *De electione Gratiae*, cap. I, 320.

²⁰¹ Y obsérvese en este punto la estrecha cercanía de la noción de lo des-ligado, en su carácter amorfo e indiferenciado, con lo aórgico de Hölderlin, que en el *Fundamento para el Empédocles* se había referido a aquella Naturaleza de carácter trágico donde se dan lucha dos fuerzas contrapuestas: lo aórgico (*das Aorgische*) y lo orgánico (*das Organische*), en estrecha conexión con

fuera de todo y separado de todo: es el eterno *misterio*, nunca revelado y que permanece herméticamente cerrado en su interior, en su “sí mismo inconsciente”. De hecho, no es solamente este fondo sin fundamento (*Ungrund*), lo que está siempre oculto y siempre latente, sino que, si es el “sí mismo” (*sich-Selbst*) tomado absolutamente, no puede pensarse a sí mismo: si lo hiciera eso supondría ya una primera escisión: la de sujeto que piensa y objeto pensado, y haríamos de esta Nada innombrable un objeto de pensamiento, es decir, algo. Además esta Supradivinidad, base de todo, no tiene consciencia ni nada que conocer (no tiene predicados) por lo que ni siquiera puede acceder a sí misma²⁰². Böhme en el *Mysterium Pansophicum* había afirmado que «el UNGRUND es una eterna Nada»²⁰³. Pero aquí se introduce una diferencia fundamental entre las concepciones de Böhme y Schelling, puesto que si para el primero el *Ungrund* es nada, para el segundo, *Ungrund*, tomado en su absoluta negatividad, sólo puede ser el no-ser: «un ser que no es más que *el No-Ser* [*Nicht-Sein*] de éstos [de los opuestos], y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de la ausencia de predicados [*Prädikatlosigkeit*], aunque sin ser

el νεῖκοζ (odio, disgregación, discordia) y φιλα (amor), que explicaba en la Antigüedad el ciclo cósmico de unificación y separación perpetua de los elementos. Lo aórgico correspondería con lo universal-natural y lo orgánico a lo individual-cultural.

²⁰² Es una verdad elemental –sostendrá Schelling un par de años más tarde en las *Edades del mundo* (1815)- que la consciencia nace de la inconsciencia (SW I/VIII, 262). En *las Lecciones de Stuttgart* hablará de un «residuo oscuro» en el corazón mismo de la personalidad y de un progresivo despertar de la conciencia desde la inconsciencia (SW I/VII, 433-434). Y, por supuesto, en el *Freiheitsschrift* cuando al hablar del proceso cosmogónico (que albergará en su interior una antropogonía para tornarse finalmente en una teogonía, como se mostrará a lo largo de la presente exposición) afirme que: «el primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión de las fuerzas, en cuanto que sólo así puede desarrollar la unidad contenida de modo inconsciente (como en una semilla) y sin embargo necesario» (SW I/VII, 361; 171). Ni qué decir tiene que estas reflexiones en torno al Inconsciente serán aprovechadas por todas aquellas líneas de interpretación más actuales que leen a Schelling desde el psicoanálisis, ya sea de corte freudiano, jungiano o, sobre todo, lacaniano como por ejemplo la de Slavoj Žižek. Cf. Žižek, S.: *The invisible remainder*. Verso. Londres. 2007 (1ª ed. 1996); o la lectura llevada a cabo por Odo Marquard en *Transzendentaler Idealismus Romantische Naturphilosophie Psychoanalyse*. Verlag für Philosophie Jürgen Dinter. Colonia. 1987. Especialmente pp. 153-169.

²⁰³ Cf. *Mysterium Pansophicum*, I.

por eso *una nada* [*ein Nichts*] o un absurdo [*ein Unding*]]²⁰⁴. Es importante hacer notar que Schelling afirma que *Ungrund* no es *una Nada* (*ein Nichts*), no que no sea *la nada*: con el empleo del artículo indeterminado “una” que acompaña a *nada* (*ein Nicht*) se da a entender que esta *nada* (*Nichts*) es una “nadería” o también que no es “ninguna cosa”, de ahí que emplee inmediatamente después, como aclaración, que no es un *Unding*, literalmente una no-cosa. Denomina así a *Ungrund* como *la nada* que es “ser” aunque de forma negativa: es literalmente *el Nicht-Sein* y no meramente un *Nicht* vacío o *sin-sentido*. De nuevo es imprescindible, para captar el sentido de *Ungrund*, resaltar ante todo su carácter absolutamente negativo. Y en la versión de 1811 de las *Weltalter*, al enlazar la libertad absoluta con el Pasado absoluto, afirmará en este sentido que «A la mayoría, como nunca ha sentido esa libertad suprema, le parece que lo supremo es un ser, un ente o sujeto; de ahí que pregunten: “¿Qué se puede pensar por encima del ser?” y se contestan a sí mismos: “La nada” o algo parecido. En efecto es *una nada*, pero como la libertad {límpida}* [*Lo que es todo en sí, precisamente por ello no puede tener exteriormente nada] es una nada; como la voluntad que nada quiere, que no desea cosa alguna, para la que todas las cosas son iguales y que en consecuencia no es movida por ninguna. Esa voluntad es nada y es todo. Es nada en la medida en que ni desea llegar a ser operante ni anhela ninguna realidad. Es todo porque sólo de ella, en tanto que libertad eterna, procede toda la fuerza, porque tiene todas las cosas por debajo de sí, porque las domina todas y no es dominada por ninguna»²⁰⁵.

Ungrund es, retomando el planteamiento anterior, lo que es absolutamente “antes”: *Bereshit*. Y sin embargo hay algo que podemos decir de

²⁰⁴ SW I/VII, 406; 281 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

²⁰⁵ En Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 15; 58. Cursiva nuestra. En 1827 afirmará que «el sujeto, pensado todavía en su pura sustancialidad o esencialidad, antes de todo acto [*Aktus*], no es ciertamente, como ya se ha indicado, una nada [*nicht nichts*], sino como nada [*als nichts*]]. SW I/X, 100; 197 (*Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*). Es como nada quiere decir «ausencia completa de toda propiedad». SW I/X, 101; 198 (*Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*).

él. Si sabemos que este Ab-soluto tomado ab-solutamente *es Nichtsein*, es Silencio, *es* lo cerrado, *es* lo “en sí” absolutamente: sabemos que es “es” y “es” corresponde a la primera persona del singular, por lo que es Uno. Este Uno – ecos del neoplatonismo²⁰⁶– podrá ser entendido como el germen o la semilla (*Keim*) que cobija en su interior una vida en estado latente. El *Ungrund* así ha de entenderse como la semilla dentro de su *ipseidad*, como germen absoluto y herméticamente cerrado considerado en sí (*in sich*), es el no-ser eterno que no se realiza jamás²⁰⁷. Algo parecido había sostenido Paracelso que había fijado como base, fuente y raíz el *Mysterium Magnum*, que más tarde tomaría Jacob Böhme: el centro increado del mundo, el germen que oculta en sí todas las posibilidades que más tarde serán realizadas y que en potencia contiene ya, aunque oculto y no desarrollado, lo que en la evolución natural se va a desplegar²⁰⁸. Es el *deus implicitus*. Schelling, adentrándose por los caminos abiertos por el neoplatonismo, por Paracelso y por Böhme, afirmará que *Ungrund* es la posibilidad absoluta, lo eternamente oculto y, sin embargo, fundamento de todo lo que hay. *Ungrund* es así también la unidad originaria todavía no desplegada (*ursprüngliche Einheit*) que tanto ansiaba encontrar el filósofo desde sus inicios: el Uno. «El que [...] quisiera decir: en este sistema hay *un único*

²⁰⁶ Cf. Jámblico: *De Mysteriis*, VIII, 2, 261.9-11. Véase: «Proclus et son influence, Actes du Colloque de Neuchâtel», 1985, Zurich, en : *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Vrin. Paris. 1990.

²⁰⁷ De ahí algunas de las críticas formuladas contra el *Freiheitsschrift* como la de panvitalismo. Bockshammer afirmará que el Dios schellinguiano es casi «vegetal» (Cf. Bockshammer, G.F.: *Die Freiheit des menschlichen Willens*. Stuttgart. 1821, p. 60). Para Salat, Schelling ha deducido a Dios del reino animal y lo expone como el «animal supremo y absoluto» (Cf. Salat, J.: *Schelling in München II*. Heiderberg. 1845, p. 27) y Taute llegará a afirmar que «el fundamento de la existencia de Dios no es más que el punto vital, que mana del embrión que contempla en su microcosmos el naturalismo» (Cf. Taute, G.F: *Religionsphilosophie. Vom Standpunct der Philosophie Herbarts I*. 1852. p. 351 y ss). En 1811 empleando este símil de la semilla, Schelling afirmará: «Cuando entregamos una semilla a la tierra, esta semilla es la obra de otro tiempo, por lo que es independiente del tiempo de la planta futura y bien podría ser considerada en relación a ésta como eterna: pero apenas operan en ella las fuerzas de la tierra y del agua, la semilla deviene en el tiempo de la planta en devenir, pero no subsistiendo en ella, sino dejando de ser semilla y siendo puesta como pasado». En *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit.18; 60.

²⁰⁸ Cf. Paracelso: *Philosophia ad Atheniensis*, § 9.

principio para todo, hay un único y mismo ser que reina en el fundamento oscuro de la naturaleza y en la eterna claridad que causa la dureza y es aislamiento de las cosas, así como su unidad y dulzura y es el mismo ser el que impera en el bien por la voluntad del amor [*Liebe*] y en el mal por la voluntad de la cólera [*Zorn*], aquel que dijera esto, aunque fuera con toda justicia, no tendría sin embargo que olvidar que ese único ser se escinde efectivamente en dos seres distintos en sus dos modos de eficiencia, siendo en uno de ellos mero fundamento para la existencia y en el otro, mera esencia (y por lo tanto sólo ideal)»²⁰⁹. Ahora bien, ¿cómo se pasa de este hermético ser de la unidad originaria a la afirmación de un «Sí»? ¿cómo se explica la escisión entre *Grund* y Existencia?

B) *Ungrund* y la absoluta indiferencia.

§ 5. El *Ab-solutum*.

El Absoluto, a pesar de su majestad, no deja de ser un participio pasado: *ab-solutum*. Ciertamente el *Ungrund* –o *Urgrund*– es, como sostiene Schelling, lo Absoluto por antonomasia, tomado en su sentido más puro como lo *ab-solutum*, lo des-ligado, lo separado de todo, lo enteramente “suelto” de los principios y aún de Dios mismo²¹⁰. Es esta una consideración del absoluto que lo presenta como pura negación, de ahí el carácter negativo del prefijo «un-» que acompaña al término «Grund». *El inicio es un no*, decíamos antes, pero un inicio que es sustrato y base, que es la resta de toda división y lo que, al mismo tiempo, se resiste a ella. Responde así Schelling a la crítica hegeliana de una sustancia inmóvil al unir la Filosofía de la Identidad con la *Naturphilosophie*. Desaparecerá

²⁰⁹ SW I/VII 409; 285-287 (*Freiheitsschrift*).

²¹⁰ SW I/VII, 407-408; 283 (*Freiheitsschrift*). «[...] la esencia del fundamento, así como la de la existencia, sólo puede ser aquello que precede por delante de todo fundamento, esto es, aquello considerado absoluto por antonomasia, el fondo sin fundamento [*Ungrund*]. Pero éste no puede ser absoluto [...] más que dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos». Infra Cf. § 90. Del Uno (*Ein*) a la Unidad (*Einheit*).

toda mención a la intuición intelectual²¹¹, pero no así la de la absoluta

²¹¹ Éste constituirá uno de los puntos clave de la ruptura entre Hegel y Schelling. El propósito confesado del primero en las primeras páginas del Prólogo de la *Fenomenología del espíritu* es colaborar a que la filosofía pase de *amor al saber* (*Liebe zum Wissen*) a un *saber realmente efectivo* (*wirkliches Wissen*). La filosofía ha de acercarse a la forma de la ciencia. Pero, para poder construir, es necesario preparar el terreno, destruyendo las pretensiones de los adversarios que han construido (*bauen*) mediante ensoñaciones, entusiasmos y obnubilaciones (Phä GW 9: 14; 11) una ilusión que esconde tras de sí meros fines edificantes (*erbaulich*) (Phä GW 9: 14; 11). Frente a Hegel se situarán así como oponentes Jacobi, Schleiermacher, Eschenmayer, Hamann y Schelling y, por otro lado, Fichte. Serán tres las ideas a tener en cuenta. En primer lugar, afirmará en los primeros párrafos del prólogo que «el elemento de la filosofía es esencialmente la universalidad que encierra dentro de sí [*in sich*] lo particular» (Phä GW 9: 9; trad. modif. 7), señalando así la importancia de una universalidad, que contiene lo particular, frente a universalidad abstracta y por tanto, vacía. Esta idea se ve acompañada, en segundo lugar, por el señalamiento de la importancia del proceso frente al resultado: «la cosa no se agota en sus *fin*es, sino en el proceso de su *ejecución*, ni el *resultado* es el todo *efectivo*, sino que lo es conjuntamente con su devenir, la meta, tomada para sí, es lo universal sin vida, igual que la tendencia es el mero afán que todavía carece de su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia deja tras de sí» (Phä GW 9: 10-11; trad. modif. 8) y, en tercer lugar, ambas ideas se ven respaldadas por la preeminencia de la mediatez sobre la inmediatez (Phä GW 9: 11; 9). Estas tres ideas cristalizarán en un punto principal de la polémica entre Hegel y Schelling: la importancia del concepto frente a la intuición: «la seriedad del concepto cala la Cosa en su profundidad [*Tiefe*]» (Phä GW 9: 11; trad. modif. 9). El concepto es mediatez (*Mittelbarkeit*) frente a la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la intuición intelectual, y por ello parte de un proceso y no un mero resultado final (Phä GW 9: 10-11; trad. modif. 8), apuntando a una universalidad llena de contenido cuya profundidad, plena de significación y enjundia, ha de revelarse por completo. Este es el punto clave del sistema hegeliano: «Al poner la verdadera figura de la verdad en esa científicidad –o, lo que es lo mismo, al afirmar de la verdad que sólo en el *concepto* tiene el elemento de su existencia–, sé que esto parece estar en contradicción con una representación, y con sus consecuencias, que tiene tantas pretensiones como difusión entre las convicciones de esta época. Por lo que no parecerán tampoco superfluas algunas explicaciones sobre esta contradicción; por más que no puedan ser aquí más que una aseveración como aquella a la que se oponen. Pues que si lo verdadero sólo existe en aquello, o mejor, como aquello que ora se denomina intuición [*Anschauung*], ora saber inmediato de lo absoluto [*unmittelbares Wissen des Absoluten*], religión, el ser –no en el *centrum* del amor divino, sino el ser mismo de ese centro–, con base en ello, a la vez, se exigirá para la exposición de la filosofía más bien lo contrario de la forma del concepto. Y lo absoluto, se dirá, no debe ser concebido [*begriffe*], sino sentido [*gefühl*] e intuido [*angeschaut*], y no es el concepto, sino el sentimiento y la intuición lo que debe llevar la voz cantante y lo que debe enunciarse» (Phä GW 9: 12; trad. modif. 9-10). Schelling evidentemente se sintió aludido: a este punto se refiere cuando en la carta del 7 de noviembre le dice: «Aquello acerca de lo cual tenemos convicciones completamente diferentes debería ser puesto de manifiesto, sin conciliación, entre nosotros breve y claramente, y permitir así que se resuelvan. Todo se puede conciliar salvo una cosa. Así, confieso no haber comprendido hasta ahora el sentido en que tú opones el concepto a la intuición. Bajo aquel término tú no puedes querer decir desde luego otra cosa que lo que tú y yo hemos llamado idea, cuya naturaleza consiste justamente en tener un lado por el cual es concepto, y otro por el cual es intuición». Efectivamente para Schelling el absoluto no es accesible mediante meros conceptos porque éstos sólo los hay de objetos, de lo que está delimitado y *sensiblemente intuido*. Schelling se está refiriendo en esta carta a aquello que se

dijera en *Bruno*: «Es necesario que haya de todo Una idea, que, por tanto, todo sea a su vez en Una idea. Pues la idea se distingue del concepto al que corresponde sólo una parte de su esencia, en que éste es mera infinitud y precisamente por ello es también inmediatamente opuesto a la pluralidad, mientras que aquélla, al unir pluralidad y unidad, finito e infinito, mantiene frente a ambos idéntica relación. Ahora bien, como ya se nos ha enseñado antes que la filosofía ha de ocuparse solamente de los conceptos eternos de las cosas, la idea de todas las ideas será el único objeto de toda filosofía. Esa idea no es otra que la que contiene expresada la no separación de lo distinto y lo uno [...] La naturaleza de esta unidad es la de la belleza y la verdad mismas» (SW I/IV, 243; 42). Por eso, cuando Hegel señala que este saber inmediato de lo absoluto tiene como propósito oculto la edificación bajo la forma de lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor (Phä GW 9: 13; 10), Schelling lo interpreta como un ataque directo. Pero, sin embargo, seguramente lo que más le dolió fue el hecho de que Hegel lo alineara junto con Jacobi o Schleiermacher. La intuición intelectual es de este modo, frente al concepto, un pistoletazo que se hunde para disolverse en la vaciedad de un abismo sin profundidad alguna. Hegel hablará de la «*Begeisterung*», literalmente el estar poseído (*Be-Geist*) o fuera de sí, un estado que padece aquel que pretende llegar directamente al final sin pasar por un proceso necesario: sin embargo, para Hegel no se trata de una intermediación sino de la mediatez porque el Absoluto es precisamente el Absoluto de los absolutos, la totalidad de los puntos de estancia (*Standpunkten*), el proceso, el denuedo del concepto que supone un abrirse paso trabajosamente (*hindurchchzuarbeiten*) (Phä GW 9: 24; 21). Fe, racionalidad inmediata (*unmittelbare Vernünftigkeit*) y divinidad (*Göttlichkeit*) (Phä GW 9: 16; 13) se presentan como formas características de una forma de pensar que aúna en un mismo grupo tanto a Schelling como a los representantes del fideísmo más exaltado y aún de los sumidos en una mera ensoñación fanática. Años antes en el *Differenzschrift* Hegel había afirmado –y es difícil pensar que se le hubiera podido pasar a Schelling esta larvada crítica – que el Absoluto no puede consistir en una Indiferencia captada místicamente en un «intuir de la luz incolora» al que «se aferra la ensoñación fanática». (*Diff.* GW 9:63; 113). Hay que tener paciencia –afirmará Hegel contra Schelling y los románticos– y recorrer todo el camino, pasar por cada uno de los momentos necesarios para alcanzar finalmente la meta (Phä GW 9: 25; 22). Respecto de la intención de Hegel de tratar de pasar de una filosofía entendida como amor al saber a un saber efectivo, quizá no sea arriesgado recordar aquello que Schelling afirmara en las páginas iniciales de la primera versión de *Las edades del mundo* (1811), en las cuales encontramos estas palabras seguramente dirigidas a Hegel: «[...] Todo lo sabido es narrado; pero lo sabido no es aquí algo que tuviéramos listo ante nosotros desde el comienzo, sino algo que ha de surgir desde lo interior. La luz de la ciencia ha de encenderse mediante la división y la liberación interiores antes de que pueda llegar a ser exterior. Lo que llamamos *ciencia* es de momento sólo el esfuerzo por volver a llegar a ser conscientes, es más una aspiración a la ciencia que la ciencia misma; razón por la cual indiscutiblemente aquel hombre de la Antigüedad le dio el nombre *filosofía*. Pues la opinión que se defiende cada cierto tiempo de poder transformar la filosofía real mediante la dialéctica delata no poca estrechez, pues precisamente la existencia y la necesidad de la dialéctica demuestran que la filosofía aún no es en absoluto ciencia real». Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 5; 51. También en la segunda versión de 1813, p. 114; trad. 121. Para Hegel la ciencia es ya la realidad misma del espíritu y las diferentes figuras motores de rectificación constante, de ahí que Hegel afirme en el prólogo de la *Phä* aquello de que «El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en *cuanto tal*, es el suelo y fundamento de la ciencia, o el *saber universal*. El comienzo de la filosofía presupone [y toda presuposición alude a un pasado; ACC] o exige [*Forderung*] [alusión a un tiempo futuro; ACC] que la conciencia se encuentre en ese elemento. Pero este elemento mismo tiene su *culminación* [*Vollendung*] y *transparencia* [*Durchsichtigkeit*] solamente por el movimiento de su devenir» Roces, p. 22. Cursiva nuestra.

indiferencia que será reformulada en el *Freiheitsschrift*. La crítica hegeliana a la *Identitätslehre* tendrá como respuesta una indiferencia que supone la base misma del sistema bajo la forma del *Ungrund*, aunque con una importante diferencia: la In-diferencia se desenganchará de la Identidad, aunque antes, como señala el propio Schelling, eran empleadas como sinónimos²¹². El Absoluto afirmará Schelling no es *Abgrund* y desde luego no puede ser considerado como vacía profundidad (*leere Tiefe*)²¹³, como afirmaría Hegel en el

²¹² SW I/VII, 407; 283

²¹³ La presunta profundidad (*Tiefe*) del abismo (*Abgrund*) en el que Schelling pretende profundizar (*ergründen*) (Phä GW 9: 17; 15) no es más, dice Hegel sin referirse directamente a él, que una profundidad vacía (*leere Tiefe*), «una extensión de la substancia que se derrama en una multiplicidad finita sin una fuerza que la mantenga unida –y así, es esto una intensidad sin enjundia, la cual, sosteniéndose como una pura y simple fuerza sin expansión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización [*Äusserung*], y no más, la profundidad del espíritu es tan profunda, y no más, como él se atreva a expandirse y a perderse en su despliegue [*Auslegung*]» (Phä GW 9: 14; trad. modif. 11). Por eso, continuará Hegel refiriéndose al despliegue de este Absoluto que cuando se examina más de cerca «se muestra que no es resultado de que una y la misma cosa se halla configurado a sí misma de maneras diversas, sino que es la repetición sin figura de una y la misma cosa, la cual tan sólo se aplica de modo externo al material diverso y adquiere una tediosa apariencia de diversidad» (Phä GW 9: 16-17; trad. modif. 14. Cf. GW 9; 9). Para Hegel, la filosofía de la identidad schellinguiana es un formalismo monocromo (*einfarbiger Formalismus*) (Phä GW 9: 17; 14) que afirma que la *universalidad abstracta* (*abstrakte Allgemeinheit*) es lo absoluto (Phä GW 9: 17; 14), un abismo del vacío (*Abgrund des Leeren*) que no puede sino conducir a la disolución (*Auflösung*) de lo diferente (*Unterschiedenen*) y lo determinado (*Bestimmen*), esto es a la muerte: con tal sentido afirmará en el capítulo VII, al hilo de la tragedia y del declinar de la individualidad, que «la reconciliación [*Versöhnung*] de la oposición consigo misma es el Leteo del mundo subterráneo [*Unterwelt*] en la muerte» (Phä GW 9: 396; 429). A = A señala a un absoluto en el que todo es lo mismo (*dergleichen*) (Phä GW 9: 17; 15), una «noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos» (Phä GW 9: 17; 15). El ataque a Schelling y a su punto de indiferencia es aquí evidente. Tal formalismo –también referido a la romántica *Naturphilosophie* y con ella a los seguidores de Schelling, desde Ocken a Steffens– que acaba por disolver en su seno todo lo diferenciado, donde *igual* (*gleich*) son Sur y Norte (Phä GW 9: 37; 34. Referencia ésta que alude directamente a *Bruno*. Cf. SW I/IV, 273; 69-70), se basa en último término en la vacua indiferencia (*Gleichgültigkeit* no *Indifferenz*), esto es, en un dar igual o lo uno o lo otro. Y así –prosigue Hegel– «El instrumento de este monótono formalismo no es más difícil de manejar que la paleta de un pintor en la que sólo hubiera dos colores, rojo y verde, pongamos, para pintar del primero una superficie cuando se pide una pieza de tema histórico, y pintarla del segundo cuando se pide un paisaje [...] Que estas maneras [referidas al proceder tanto de la *Naturphilosophie* como del enciclopedismo], al mismo tiempo, acaben por culminarse en una pintura monocroma absoluta cuando, avergonzadas de las diferencias del esquema, las sumergen a ellas también, como parte de la reflexión, en la vacuidad de lo absoluto para que sea producida la pura identidad, la blancura amorfa, ya lo hemos hecho notar más arriba. Ese monocromatismo del esquema y de sus determinaciones sin vida, y esta identidad absoluta, y el transitar de lo uno a lo otro, tanto

prólogo de la *Fenomenología*, que en el fondo no es más mera extensión²¹⁴, sino que *Ungrund* es la profundidad insondable, la profundidad de lo profundo. No es abismo sino lo que bajo él subyace. El Absoluto, constante del pensamiento de Schelling como afirma Pascal David, tomará así la forma en el *Freiheitsschrift* de *Ungrund*, lo des-ligado, lo carente de predicados, es decir, la absoluta indiferencia: «el *Ungrund* o la indiferencia [*Indifferenz*] –afirmará Schelling– es el único concepto posible de lo absoluto»²¹⁵.

§ 6. Reformulación de la indiferencia.

La evocación del *Ungrund* tiene como función principal designar la *absoluta indiferencia* entendida como aquel *punto anterior* a la dualidad existente entre el ser, en cuanto que existe y ser, en cuanto fundamento de la existencia. Esto quiere decir que no hay primero un fundamento al que haya de serle añadida posteriormente una existencia, sino que ambos, fundamento y existencia, son el todo, pero no están simplemente a la vez, sino que su dualidad irrumpe a partir del «*Weder...Noch*» de la indiferencia absoluta²¹⁶, de un «ni...ni» que conlleva que no hay dualismo en el sistema sino un «único y mismo ser [*Ein Wesen*] en todos los opuestos [*Gegensätze*]»²¹⁷, es decir, que la base (*Basis*) del sistema, su grado 0, es el fondo sin fundamento. Éste es el punto supremo (*höchsten Punkt*) del *Freiheitsschrift* según el propio Schelling. Punto supremo porque sin él no es posible pensar el devenir de la vida que Dios es, ni

es lo uno entendimiento muerto como lo otro es conocimiento externo» (Phä GW 9: 37; trad. modif. 35). De ahí que el absoluto pregonado por Schelling haya de ser entendido, si atendemos a las palabras de Hegel, como formalismo, vacua profundidad y mera indiferencia (*Gleichgültigkeit*)²¹³. Schelling se ha alejado así en opinión de Hegel del rigor especulativo y ha dado, corriendo el riesgo de los *Schwärmerei*, un aura mística a la forma acceso del absoluto que es, en el *fondo*, vacía indiferencia.

²¹⁴ Phä GW 9: 17; 14.

²¹⁵ SW I/VII, 412; 293 (*Freiheitsschrift*).

²¹⁶ Hay, en este sentido, interpretaciones como la de White, según las cuales el *Freiheitsschrift* pertenecería a la *Filosofía de la identidad*. Cf. White, A.: *Schelling. A Introduction to the System of Freedom*. New Haven/Londres. 1983. p. 107.

²¹⁷ SW I/VII, 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

tampoco la creación, la historia ni la misma libertad. Punto supremo porque sólo a partir de él es posible entender el sentido del mal en el sistema. ¿Es el *Ungrund* esencialmente el mal? ¿Es el bien? *Ni* lo uno *ni* lo otro. Es, simplemente aquello que constituye la esencia tanto del Fundamento como del Existente que «precede [*Vorhergehende*] por *delante* de todo fundamento, esto es, aquello considerado absoluto por antonomasia [*das schlechthin Absolute*], el fondo sin fundamento [*der Ungrund*]»²¹⁸. *Ungrund* quedará así definido como la absoluta indiferencia (*absolute Indifferenz*) de Fundamento y Existente puesto que si «precede [*vorhergeht*] a todas las oposiciones [*Gegensätze*], éstas no pueden existir en él de modo distinguible ni de ningún modo»²¹⁹.

¿Cómo ha de ser entendida esta indiferencia situada como base y fondo del sistema? Si *Ungrund* es aquello que precede ab-solutamente a todo, también ha de preceder a toda oposición por lo que no puede ser entendido como identidad (*Identität*) sino como absoluta indiferencia (*absolute Indifferenz*), lo que conlleva una diferenciación importante con respecto a su filosofía anterior porque ambos términos, Identidad e Indiferencia, antes equivalentes, se desenganchan el uno del otro: «Si fuera la absoluta identidad [*absolute Identität*] de ambos, sólo podría ser los dos *al tiempo*, esto es, ambos tendrían que predicarse como oposiciones [*Gegensätze*]»²²⁰. Pero *Ungrund* es precisamente la ausencia de predicados, la ausencia de oposiciones, sea ésta la de Fundamento y

²¹⁸ SW I/VII, 407-408; trad. modif. 283 (*Freiheitsschrift*).

²¹⁹ SW I/VII, 406; 279-281 (*Freiheitsschrift*). ¿No había arremetido Hegel en el prólogo de la Fenomenología contra una identidad (*Identität*) vacía e inmóvil, carente de profundidad y sentido?: «este método [el empleado por los *Naturphilosophen*; ACC] se convierte [...] en una pintura absoluta de un solo color [antes Hegel, refiriéndose de nuevo al proceder de la filosofía de Schelling, afirma que el formalismo monocromo pinta de rojo la historia y de verde la naturaleza; ACC] cuando, avergonzándose de las diferencias del esquema, las hunde en la vacuidad del absoluto [*Leerheit des Absoluten*], como algo perteneciente a la reflexión, para lograr así la identidad pura [*reine Identität*], en el blanco carente de forma [*formlose Weiße*]. Aquella uniformidad del color del esquema y de sus determinaciones inertes y aquella *identidad absoluta* [*absolute Identität*], y el paso de lo uno a lo otro, todo es igualmente entendimiento muerto y conocimiento externo». Phä GW 9: 37; 35. Cursiva nuestra.

²²⁰ SW I/VII, 407; 283 (*Freiheitsschrift*).

Existente, la de tinieblas y luz... o la de mal y bien: «La indiferencia no es un producto [*Produkt*] de los opuestos [*Gegensätze*], los cuales tampoco se encuentran contenidos en ella implícitamente, sino que es un ser propio [*Wesen*], separado de toda oposición [*Gegensatz*] [no en balde decíamos que *Ungrund* es el absoluto entendido absolutamente, esto es, lo absolutamente desligado; ACC], contra el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que *el No-Ser* [*Nichtsein*] de éstos [de nuevo: *Ungrund* designaba a la absoluta negación, el «no» del origen; ACC], y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de la *ausencia de predicados* [*Prädikatlosigkeit*] [*Ungrund* es lo in-determinado, lo carente de determinaciones; ACC], aunque sin ser por ello *una nada* [*ein Nichts*] o un absurdo [*ein Unding*] [nótese la estrecha cercanía con lo incondicionado o *Unbedingt*: el absoluto es así lo que no puede ser condicionado (*bedingen*) y por ello no puede devenir cosa (*Ding*), es decir *Unbedingt*; lo absurdo, en cambio es una no-cosa, una nada en la que ha desaparecido el condicionar (*bedingen*), puesto que es un sin-sentido; ACC]. Por lo tanto, o bien se establece efectivamente a la indiferencia [*Indifferenz*] en el fondo sin fundamento [*Ungrund*] que precede [*vorhergehenden*] a todo fundamento [*Grund*] [Schelling señala aquí explícitamente por tanto que *Ungrund* no es *Grund*: *Grund* sería el fondo oscuro, la tiniebla, la oscuridad y *Ungrund* aquello que no es ni luz ni tinieblas; ACC], y de este modo no hay *ni* [*weder*] bien *ni* [*noch*] mal (pues de momento dejaremos de lado el hecho de que desde este punto de vista el surgimiento [*Erhebung*] de la oposición entre bien y mal es absolutamente inadmisibles) no podemos predicar de él *ni* [*weder*] lo uno *ni* [*noch*] lo otro *ni* [*noch*] ambas cosas a un tiempo, o bien se establece el bien y el mal, pero de este modo queda establecida automáticamente la dualidad [Schelling negará una dualidad de tintes maniqueístas tipo Schlegel; ACC], y ya no *el fondo sin fundamento o la indiferencia* [se da aquí la equiparación de ambos

conceptos; ACC]»²²¹ . En esta larga, pero enjundiosa cita, hemos encontrado elementos de gran importancia en la reformulación de la absoluta indiferencia que hemos ido señalando a lo largo del texto. En primer lugar, referido a *Ungrund* tenemos:

- 1) Que éste es caracterizado como aquello que en tanto ab-soluto está desligado, separado de todo;
- 2) Que precede a cualquier dualidad, incluida la establecida con la *Naturphilosophie* entre *Grund / Existenz* y, por tanto, también a cualquier oposición;
- 3) Que *Ungrund* es un ser propio caracterizado por ser un No-Ser (*Nichtsein*) y no una nada, es decir, ha de ser entendido dentro de su carácter de absoluta negación.
- 4) Que *Ungrund* como Ab-soluto es lo Incondicionado (*Unbedingt*), lo que no puede devenir cosa, esto es, lo que no puede pensarse, y no simplemente una no-cosa (*Unding*).
- 5) Que ha de ser entendido como indiferencia, la cual aparece vinculada a *Ungrund* con la conjunción «o» en su sentido de intercambiabilidad o equivalencia puesto que ambos *son lo mismo*.
- 6) Que como tal no contiene ningún predicado, sino que es lo *Prädikatlosigkeit*, lo carente de predicado;
- 7) Que *Ungrund* entendido como indiferencia y caracterizado como aquello que no contiene determinaciones no puede ser *ni* bueno *ni* malo, *ni* real *ni* ideal, *ni* tinieblas *ni* luz. Esto es, que la forma del *Ungrund* como Absoluto es el «*Weder...noch*».
- 8) Que si no puede ser *ni* una cosa *ni* otra, entonces *ni* es el fundamento (*Grund*) de la existencia *ni* es el ser en cuanto que existe. Es decir, que hay

²²¹ SW I/VII, 406-407; trad. modif. 281 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

una explícita y tácita diferencia entre *Grund* y *Ungrund*, por lo que no pueden ser identificados o considerados dentro del mismo rango ontológico.

En relación con el sistema del mundo cuyas bases Schelling está mostrando:

- 9) Que si *Ungrund* precede ontológica e incluso preontológicamente al ser como fundamento de la existencia (*Grund*) y al ser como existente (*Existierende*) entonces el sistema que Schelling presenta parte de un *Uno originario* a partir de la cual entender todo lo demás, por lo que el dualismo como principio del sistema queda rotundamente descartado²²².
- 10) *Ungrund* queda erigido en base absoluta del sistema²²³.
- 11) Se vuelven a señalar como oposiciones, aquellas que Schelling siempre había tratado de disolver en la búsqueda de la *unidad originaria*, esto es, vuelven a ser objeto de reflexión el par real-ideal, al que se suma el de tinieblas-luz o, si se quiere, el de desorden – orden pero con un elemento bajo el que desaparecen los opuestos: de nuevo, el *Ungrund*.
- 12) El mal no será entendido como aquello que se opone efectivamente al bien, de igual a igual, porque en ese caso nos encontraríamos con un dualismo entre un ser absolutamente bueno y otro absolutamente malo que ya ha sido rechazado por Schelling.

Ahora bien, si no hay oposición alguna en el fondo sin fundamento, si no puede predicarse absolutamente nada del *Ungrund*, surgen dos problemas: en primer lugar, cómo puede hablar Schelling entonces de una oposición primera, esto es, la de Fundamento y Existente; y, en segundo lugar, cómo puede darse

²²² Esta afirmación formará parte de la respuesta de Schelling a la crítica formulada por Fr. Schlegel en el *Indierbuch*, en el cual había defendido la superioridad de este sistema frente a otros como el emanatismo o el panteísmo. Cf. KA VIII, 229 – 242.

²²³ De ahí que en nota al pie Schelling señale que «El único dualismo legítimo es el que admite al mismo tiempo una unidad». SW I/VII, 359 n; 167 n. (*Freiheitsschrift*).

el paso de lo absolutamente des-ligado o cerrado a lo abierto. O, dicho de otra manera, cómo de lo Uno surge el Fundamento y la Existencia. Con respecto a la primera cuestión, Schelling responderá que aunque no puede ser predicada como oposición, sí puede serlo como no-oposición. El juego lógico es sutil. Efectivamente la formulación del concepto de *Ungrund* en su radical y absoluto carácter negativo, que tanto le aproxima a la teología negativa, sí permite referirse a él por lo que no es (como por ejemplo *Nichtsein*) o por lo que no tiene (*Prädikatlosigkeit*). Siguiendo esta misma argumentación, los opuestos (*Gegensätze*) pueden ser formulados en el seno de este absoluto del *Weder...noch* como no-oposición (*Nichtgegensätze*). Por ello afirma Schelling que «lo real [*Reales*] y lo ideal [*Ideales*], las tinieblas [*Finsternis*] y la luz [*Licht*], o como queramos llamar a ambos principios, nunca pueden ser predicados como oposiciones del fondo sin fundamento. Pero nada impide predicarlos como no-oposiciones [*Nichtgegensätze*], es decir, disyuntivamente cada uno *para sí* [*für sich*], con lo que se establece precisamente la dualidad [*Dualität*] (la efectiva duplicidad [*Zweiheit*] de los principios)»²²⁴. En realidad el planteamiento es sencillo: dados dos extremos $-A$ y $+A$, debe haber un $|A|$ que precede tanto al fundamento ($-A$) como a la Existencia ($+A$). Un Absoluto que se decida a pasar de lo Uno a lo múltiple. De forma que queda así resuelta la incógnita que Schelling se planteaba al comienzo del *Freiheitsschrift*: si el principio de identidad lo que afirmaba era que lo mismo que es en A , lo es en B , o, formulado de otro modo, $A = X$ y $B = X$, donde X ha de entenderse como la indiferencia que une a ambos extremos, y donde A y B o, si se quiere ($-A$) y ($+A$) remiten a una raíz común, entonces ésta ha de ser entendida como absoluta indiferencia o *Ungrund*, a partir del cual se produce la división entre el ser como fundamento de la existencia y el ser como existente. Aquí se juega todo. Siendo

²²⁴ SW I/VII, 407; 281 (*Freiheitsschrift*).

–A el fundamento y +A el existente, |A| constituiría aquello de lo cual provienen: el *Urgrund*.

–A+A

|A|

El pensamiento de la Filosofía de la identidad, aunque reformulado, permanece vivo y se sitúa como base de la distinción fundamental de la *Naturphilosophie*, pero con una diferencia crucial que lo decide todo: Ser y Naturaleza son lo mismo *en* Dios (pero no son lo mismo que Dios) y constituirán en su despliegue la vida misma de Dios, su Historia (*Geschichte*).

Ungrund es situado como punto de partida, sí, pero un punto de partida que ha de salir de sí. No es por ello este absoluto mero resultado –contra a Hegel– sino que propicia y posibilita algo mucho más elevado. Como dirá Schelling: «¿acaso el punto de partida es la totalidad?»²²⁵. Dios será así la lucha, lo que se despliega desde el *Ungrund*: es el paso de un *deus implicitus* a un *deus explicitus* que va tomando conciencia de sí. Dios deviene lo que es, considerado absolutamente, en el despliegue de la naturaleza y de la historia y puesto que es una vida, ha de sufrir y luchar. Con esto respondemos en parte a la pregunta que quedaba todavía sin respuesta: la de cómo puede darse la dualidad a partir de algo que esencialmente es absoluta negación, absoluta retracción, puro «No». ¿Cómo puede darse esta *apertura*? Como si de Hesíodo se tratara, Schelling recurrirá al Amor (*Liebe*), el cual –dirá Schelling– desata los miembros para unirlos en un vínculo más alto: «el fondo sin fundamento sólo se divide en dos comienzos igualmente eternos a fin de que los dos principios que, en tanto que fondo sin fundamento, no podían ser simultáneamente, es decir, ser *uno*, se tornen uno gracias al amor, esto es, sólo se divide para que haya vida [*Leben*], amor [*Liebe*] y existencia personal [*persönliche Existenz*]»²²⁶. La cuestión es ahora saber cómo se produce este paso.

²²⁵ SW I/VII, 412; 293 (*Freiheitsschrift*).

²²⁶ SW I/VII, 408; 283 (*Freiheitsschrift*).

C) La Noche del Pasado.

§ 7. La puerta hacia lo primigenio.

Es conocida la acusación que Schopenhauer arroja sobre el *Freiheitsschrift* según la cual éste es, palabra por palabra, un plagio del *Mysterium Magnum* de Jacob Böhme²²⁷. Relacionada con el *Ungrund*, es asimismo destacable la ofensiva afirmación de que Schelling no sólo tomó la idea de Böhme sino que ni siquiera se tomó la molestia de averiguar su verdadero origen²²⁸. Hegel por su parte también reconoció en Schelling los rasgos del teósofo y, aunque la admiración de Hegel por Böhme está fuera de duda, estos mismos rasgos referidos a Schelling no serán considerados como algo positivo²²⁹. Posteriormente, para

²²⁷ Cf. Schopenhauer, A.: *Der Handschriftliche Nachlass*. Tomo II. Frankfurt am Main. 1967, Edición de Arthur Hübscher, p. 314. También Kapp afirmará que Schelling ha escrito su Tratado siguiendo el índice de su edición de Böhme. Cf. Kapp: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vielfährigen Beobachten*. Leipzig. 1843, p. 247.

²²⁸ Schopenhauer, A.: *Der Handschriftliche Nachlass*. Tomo II, op. cit.: «A estas desviaciones provenientes de falta de claridad en el pensamiento de aquellos dos grandes ingenios del pasado, ha añadido en nuestros días el señor de Schelling un pequeño epílogo, esforzándose en agregar el tercer escalón al clímax del presente. Descartes, a la exigencia de la inexorable ley de la causalidad, que ponía a su Dios en un aprieto, había respondido poniendo en lugar de la causa exigida una razón de conocimiento, a fin de aquietar esa exigencia; y Spinoza había hecho de esta razón una causa real, es decir, una *causa sui*, convirtiendo a Dios en el mundo; pues bien, el señor de Schelling (en su *Tratado de la Libertad Humana*), separando en Dios mismo la razón y la consecuencia, consolidó así más la cosa, elevándola a una real y viviente hipóstasis de la razón y su consecuencia, dándonos a conocer que “en Dios no está Dios mismo, sino su razón, en cuanto fundamento primero, o por mejor decir, insondable”. *Hoc quidem vere palmarium est*. Por lo demás, hoy es bien sabido que Schelling tomó toda esta fábula del *Relato profundo del misterio terrenal y celestial* de Jacob Böhme; pero lo que no parece sabido es de dónde tomó Böhme este relato, y dónde tiene, por consiguiente, su origen lo Insondable; permítaseme exponerlo. Es el Βυθός, es decir, *abyssus*, *vorago*, o sea profundidad sin fondo, el Insondable de los valentinianos (herejía del siglo II), que fecundó su consubstancial silencio, dando nacimiento al entendimiento y al mundo, según nos refiere Ireneo, *Contr. Haeres.*, lib. I, c.I, en las siguientes palabras [...] Probablemente esta parte de la historia de las herejías llegó a oídos de Jacob Böhme, y a través de éste la recibió confiadamente el señor de Schelling». Hay traducción al castellano: Schopenhauer, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de Leopoldo-Eulogio Palacios. Gredos. Madrid. 1989, pp. 47-48.

²²⁹ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. Tilliette señalará que «es curioso que para Hegel, el oro de Böhme no sea nada más que plomo cuando se trata...de Schelling». Tilliette, X.: *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol I, op. cit, p. 530, n. 10).

muchos hegelianos, la aparición de la teosofía en la obra de Schelling supone la prueba de su caída en la barbarie. Y ciertamente ¿no implica el *Ungrund* en su vinculación con la *Nada In-nombrable* el abandono de la filosofía en pro de la teosofía? ¿no volvemos a encontrar lo mismo que hallábamos con la intuición intelectual, es decir, la disolución del yo en la *heimarmené* del Absoluto o, con las palabras de Hegel, con una «*Begeisterung*» o entusiasmo que padecería aquel que, pretendiendo acceder al absoluto, pasa directamente al resultado final sin pasar por la mediación de un proceso necesario?²³⁰ Ante estas últimas críticas es sumamente interesante señalar que a partir de 1809 desaparece la noción de intuición intelectual y que mediante la noción de *Urgrund* Schelling trata de dar respuesta a las críticas vertidas por Hegel en torno a una profundidad vacía que 1) no es más que mera extensión y 2) no puede explicar que algo salga de ella²³¹. *Ungrund* no es una profundidad vacía, sino el desfondamiento mismo, la profundidad sin fin, el Pasado esencial del que todo surge.

§ 8. «*Urgrund*, o mejor aún, *Ungrund*»

Vistas estas críticas, sobre todo la llevada a cabo por Schopenhauer, cabría preguntarse si la adopción del término *Ungrund* en el *Freiheitsschrift* oscurece más que aclara la propuesta de Schelling. Y en qué medida a partir de algo que se caracteriza por ser el Ab-soluto por antonomasia, esto es, «lo cerrado», puede salir algo o, si se quiere, cómo el «no» del origen puede dar lugar al «sí» de la creación. En primer lugar es preciso hacer notar que tal término obedece a una importante pretensión: disolver toda sospecha de dualidad una vez planteada la distinción, formulada por la *Naturphilosophie*, entre “el ser en cuanto que existe” y “el ser en cuanto mero fundamento de la existencia” afirmando un *Uno* que precede a esta distinción; en segundo lugar

²³⁰ *Phä* GW 9: 24; 21.

²³¹ *Phä* GW 9: 17; 15.

constituye también una respuesta a Hegel y a su «noche de los gatos pardos» puesto que la evocación de *Ungrund* tiene como función principal designar a la *absoluta indiferencia* entendida como aquel *punto* a partir del cual se origina lo demás. Ahora bien, si *Ungrund* consiste en lo inaccesible, en lo hermético y cerrado, volvemos a nuestro anterior interrogante ¿cómo puede de lo cerrado salir nada? El juego de palabras es sutil y es que *Ungrund* es otro modo de designar a aquello que también se puede ser llamado *Urgrund*. «*Urgrund*, o mejor aún, *Ungrund*» –dice Schelling– «proto-fundamento, o mejor aún, fondo sin fundamento»²³². Si *Ungrund* y *Urgrund* designan lo mismo ¿por qué introducir un primer elemento (*Urgrund*) para inmediatamente después desplazarlo en beneficio de un segundo (*Ungrund*)? Principalmente por dos motivos: en primer lugar mediante el empleo de *Urgrund*, Schelling vincula su propuesta con la búsqueda de aquel punto último o fundamento originario de la realidad que estaba buscando desde sus inicios y, en segundo lugar, carga de mayor significado al término *Ungrund* inyectándole, mediante la aclaración «o *Urgrund*» una carga temporal, *histórica*. *Ungrund* es *Urgrund*. El fondo sin fundamento es el profundamento²³³. El problema para Schelling desde sus comienzos era explicar el paso del Absoluto al mundo, de lo infinito a lo finito, es decir, el centro de sus reflexiones no era el Absoluto en sí mismo, en su carácter puramente interior, considerado como aquel punto en el que se neutralizan las diferencias, sino la *exteriorización*: es decir, el hecho de que haya cosas, de que haya tiempo, de que haya Historia²³⁴. Introduciendo este carácter histórico mediante el término *Urgrund*, Schelling puede explicar el paso del absoluto al mundo o, más exactamente, el despliegue (*Entfaltung*) de este Uno

²³² SW I/VII, 406; trad. modif. 279 (*Freiheitsschrift*).

²³³ Sobre el término «*Urgrund*» Cf. Grimm, J. – Grimm, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. op. cit.

²³⁴ Y también en las Edades del Mundo se preguntará: « ¿Qué movió a esta bienaventuranza a abandonar su limpidez y salir de su ser? Ésta es la expresión habitual de la pregunta sobre la relación de la eternidad con el ser, de lo infinito con lo finito». Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 16-17; 59.

originario en un tiempo que es historia remontándose así a lo preconsciente, a lo prehistórico.

§ 9. En torno a *Ur-*.

El término *Ungrund*, como se ha señalado brevemente, aparece por vez primera en la obra de Schelling en 1795 *Del Yo como principio de la filosofía*. Alude con este término a un último punto de la realidad del que todo pende y en el que «en y a través de lo que cual lo que está ahí logra existencia, todo lo que es pensado, realidad, y el pensamiento mismo, la forma de la unidad e inalterabilidad»²³⁵. *Urgrund* se presenta así como el fundamento originario o proto-fundamento de toda realidad²³⁶, como un Absoluto que no puede ser condicionado por nada y ni de lo que nada puede predicarse, sino que consiste en un auténtico “subyacer”, en un ὑποκείμενον, insondable y anterior a cualquier determinación. Ahora bien, el prefijo «*Ur-*» en gótico y antiguo altoalemán servía de preposición con el valor de «aus», «von - her», esto es, tiene un sentido de exterioridad («aus»), pero también de procedencia («von - her»). Tiene la misma raíz de idg. (**ûd-*) que «aus» (en inglés «out»): «aus etwas hinaus», y también «empor», «hinauf», «zu». El significado inicial: «*[her]aus*», aparece aún en «*Ursprung*» (salir fuera, salir de un salto) y en «*Ursache*» (la cosa

²³⁵ SW I/I, 162; 71 (*Del Yo*).

²³⁶ La decisión que ha llevado a traducir este término como «proto-fundamento» obedece a la propia composición de la palabra: «*Ur*» remite a lo originario y «*Grund*» al fondo/fundamento. Además lo que con tal término quiere Schelling explicar es el carácter primigenio a partir del cual se dan el *Grund* y la Existencia. La misma lógica parece ser seguida en la traducción francesa de J-F.Courtine y E. Martineau que lo traducen como «archi-fond» (En *Oeuvres métaphysique (1800-1821)*. Gallimard. Paris.1980). No así la americana de James Gutman que muy equivocadamente y demostrando una total incomprensión del principio fundamental del *Freiheitsschrift*, lo traduce como «primal Basis of Existence» porque si hay una base de la Existencia, ésta es el fundamento/fondo, no el *Urgrund* que en tanto tal es lo que precede no solo a la Existencia, sino también al fundamento/fondo. En: Schelling, F.W.J.: *Of human freedom*. Columbia University Chicago. The Open Court Publishing Company.1936. Del mismo modo tampoco nos parece acertada la propuesta de Luigi Pareyson que lo traduce por «abisso» por ser susceptible de ser confundido con *Abgrund*. En: Pareyson, L.: *Schelling. Presentazione e antologia*. Itinerari. Testi e studi di filosofia. Marietti. Milán. 1975.

que sale de algo y va a algo). «*Ur-*» representa así sobre todo el estado inicial de algo o indica el primer representante de un género (como, por ejemplo *Urmensch*, que tanta importancia tendrá al abordar el problema del mal). En el *Freiheitsschrift*, *Urgrund* tendrá este sentido y podrá ser entendido como el grado 0 del despliegue, esto es, como lo «plegado» en sí mismo. Y si para Schelling, *Urgrund* es la otra cara de *Ungrund*, entonces lo Ab-soluto se erige precisamente como la unidad originaria (*ursprüngliche Einheit*). De ahí que sea esta pequeña variación de «*un-*» a «*ur-*» la que introduce el elemento de la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*) en el Absoluto. Para Schelling, *Urgrund* no sólo es el Ab-soluto, sino también lo originario y lo que da origen, aquello en y a partir de lo cual se origina el mundo de la naturaleza y la historia, es más, aquello a partir de lo cual ambos pueden y deben ser explicados y que, a su vez, puede ser explicado ahondando y profundizando en los sustratos del mundo y de la historia²³⁷. De esta forma si el prefijo «*un-*» anunciaba el carácter negativo del término al que acompaña, con «*ur-*» se introduce el elemento histórico, imprescindible para entender la “historicidad” del absoluto. Lo que encontramos a partir de este Uno originario es el despliegue (*Entfaltung*) del mundo a partir de un grado 0. Como dirá en 1811 en respuesta a la crítica de Jacobi, todo desenvolvimiento (*Entwicklung*) implica un envolvimiento (*Einwicklung*)²³⁸, es decir, para que haya despliegue ha de haber plegado

²³⁷ A esta idea corresponderá la tarea de la filosofía posterior de Schelling, una vez encontrado el punto de partida –punto que, por cierto, encuentra en 1809– que define su programa en la *Filosofía de la Revelación* como «Concebir lo histórico como tal, en su historicidad» («*Das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen*») SW II/XIV, 33. En 1811 afirmará Schelling: «A la Tierra misma y a una gran cantidad de sus formaciones hay que atribuirle una edad indeterminablemente mayor que al género de las plantas y de los animales, y a su vez hay que atribuir a éste una edad mayor que al género humano. Vemos una serie de tiempos, cada uno de los cuales siguió a otro y lo ocultó; en ningún lugar se muestra algo originario, hay que quitar una gran cantidad de capas colocadas poco a poco, el trabajo de milenios, para llegar finalmente al fondo». *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 12; 56.

²³⁸ Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 23; 64. Cf. SW I/VIII, 78 (*Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*).

previamente, para que algo se abra, antes ha de haber algo cerrado. En este sentido es preciso hacer notar que el prefijo «ur-» tiene su equivalente, aplicado a formas verbales, en «er-» el cual señala la «reflexión» o el «hacerse cargo» de algo, de ahí que este movimiento conlleva la idea de un camino que se va haciendo cargo de sus momentos, es decir, un camino que es un fundarse y/o fundamentarse. Dios por ello –afirmará en las *Lecciones de Stuttgart*– mediante este despliegue va personalizándose progresivamente y va tomando conciencia de sí desde la inconsciencia original²³⁹. Y si un desenvolvimiento implicaba un envolvimiento, entonces, el despliegue ha de estar precedido de lo plegado sobre sí mismo. Se encuentra así en el *Freiheitsschrift* la narración de la sucesión de los momentos de un despliegue que se inicia con el *Ungrund/Urgrund*, y que se efectúa en torno a dos fuerzas originarias (*Urkräfte*) que surgen mediante un despertar y que originan una serie de grados o momentos cuya creación (*erschaffen*) conlleva la exteriorización de una interioridad que es *ipso facto*, al dar «señal de así», la Creación de lo Otro de Dios. Este dar señal de sí es un «manifestarse» y manifestarse es estar vivo: por eso este proceso es ya la vida de Dios. También Paracelso había afirmado que se puede entender el mundo entero como un único todo en el que el mundo constituye la encarnación orgánica de la divinidad. El dios de Paracelso se desarrolla, se exterioriza, se expresa y se extiende en el mundo o, más exactamente, crea el mundo al extenderse, al dejar salir de su propio seno lo que él ya contiene²⁴⁰. En Schelling encontraremos el mismo movimiento: el devenir de la vida-que-Dios-es parte del proto-fundamento (*Urgrund*) y culmina con su revelación final. De lo inconsciente a lo consciente. Del Pasado primordial al Futuro de la Revelación.

²³⁹ SW I/VII, 432ss (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

²⁴⁰ Cf. *Philosophia magna. De elemento aeris*, libro I.

§ 10. El sistema de los tiempos: el Pasado (*Vergangenheit*)

Urgrund remite así a un tiempo pre-mundano, a un Pasado esencial y lejano, que, lejos de estar inserto en una comprensión lineal del tiempo, ha de ser entendido como aquello que nunca ha dejado de ser: *tò tì ên êinai* (*quod quid erat esse*), esto es, el pasado que nunca ha sido presente pero solo para el cual es posible el “era”, el “es” y el “será”. El presente es así literalmente «*Gegenwart*»: “estar vigilante” (*warten*) “contra” (*gegen*)²⁴¹, es decir, ha de ser entendido en su oposición con un pasado del que saca su propia fuerza y que permanece como aquello oculto en el *fondo*, pero en el modo de una latencia, de una potencia absoluta. «Todo lo que nos rodea –dirá en 1811– nos remite a un Pasado increíblemente pasado [...] Vemos una serie de tiempos, cada uno de los cuales siguió a otro y lo ocultó; en ningún lugar se muestra algo originario, hay que quitar una gran cantidad de capas colocadas poco a poco, el trabajo de milenios, para llegar finalmente al fondo»²⁴². El Pasado, macizo y pleno, tercamente ineliminable, sirve de fundamento a todo el proceso, es el soporte, la base que todo lo contiene; es la potencia absoluta de la permanente latencia de lo oculto que permanece en el fondo y como fondo, y del cual el presente toma su fuerza para alcanzar lo por-venir (*Zukunft*). Es el fondo sí, pero también un fondo de provisión; es el Uno originario presente como unidad originante de todo. Schelling parece haber escuchado las palabras de Poimandres y vislumbrar así «el modelo primordial, el preprincipio del principio que no tiene fin»²⁴³, el *proarchón* o mejor el principio (*arché*) que no tiene principio²⁴⁴.

1.2) *Urzeit*: el tiempo “originario” de la divinidad.

²⁴¹ Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 915, n. 2125.

²⁴² *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 11-12; 56.

²⁴³ *Corpus Hermeticum*, Tratado I, 8: «De Hermes Trimegisto: Poimandres» en *Textos herméticos*. Madrid, Gredos. 1999. Trad. X. Renau Nebot.

²⁴⁴ Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I 1,1: «Había un Eón perfecto, supraexistente que vivía en las alturas invisibles e innominables. Llámame Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo». En Montserrat Torrens, J. (trad. y selecc.): *Los gnósticos*. Madrid. Gredos. 1983, vol. 1, p. 91.

Apertura. *Aperio*. Abrir hendiendo. Aplicado a Schelling: abrirse lo hundido desde dentro. Es el propio movimiento del proto-fundamento el que, de dentro a fuera, produce el abismo, la grieta. Es el Pasado lo que se opone al presente y lo hace ser lo que es. Es el proto-fundamento lo que se abre, la boca abierta desmesuradamente, el fondo sin fondo del proceso, lo proto-histórico, previo a la historia y a la narración y a partir del cual se da la Creación: «Χάος». Este es el caos original descrito por Hesíodo en la *Teogonía*, el vientre de la oscuridad descrito por los órficos. El oscuro *deus implicitus* que da paso al *explicitus*. «Χάος» no es confusión ni mezcolanza sino la absoluta apertura, como si aquello originario se abriera para dejar salir lo en él contenido pasando de originario a originante. Quizá por eso Heidegger ya apuntó la estrecha cercanía de esta noción con la de proto-fundamento (*Urgrund*) y quizá por eso este término, con los rasgos de un caos entendido no como apertura, sino como aquello donde todo está mezclado, ha sido identificado en algunas ocasiones como las tinieblas primordiales descritas en la tradición judeocristiana. Pero es preciso resaltar que «Χάος» no describe el comienzo (*Anfang*) de una serie sino lo que está *antes* del devenir de la Creación: «En el principio, *antes de todo*, fue [γενετ] Abismo [Χάος]»²⁴⁵; y que además no consiste en ninguna tiniebla: si *Urgrund* es otra manera de denominar a aquello que denominamos *Ungrund*, esto es, el Absoluto tomado absolutamente, éste consiste en la absoluta indiferencia, es decir en no ser *ni* tinieblas *ni* luz. *Urgrund* es lo que está *antes*²⁴⁶, como decía Hesiodo; y –como hizo notar Heidegger– este *antes* apunta a lo que está *antes de todo*, es decir, al no-ser (*Nichtsein*) de todas las cosas, a la posibilidad absoluta que permanece más allá de cualquier principio y como sustrato de todo. Es, como encontramos en el Génesis, lo que subyace, lo oculto

²⁴⁵ «*Etoi mèn prôtista Xáos génet*». Hesiodo: *Th.* 115.

²⁴⁶ Schelling afirmará que el caos es el pasado de la eternidad, un *pasado eterno*. Cf. SW I/VIII, 254; trad. *Las edades del mundo*, op. cit. p. 204.

por las tinieblas²⁴⁷. Por tanto *Urgrund* es «Χάος», pero no por consistir en algo así como un estado previo, amorfo e indefinido, al cosmos (el orden), sino por ser apertura (χαίνω)²⁴⁸: como la boca (χάνος) de una divinidad que al ser abierta desmesuradamente²⁴⁹ (χάσμα) da lugar al mundo al tratar de decirse a sí misma. Si antes sólo había Silencio (*Ungrund*), ahora se abre la apertura del decirse²⁵⁰ y al hacerlo Dios se alumbra a sí mismo: es un parto – literalmente «γένος»– por eso este proto-fundamento sólo puede ser realmente absoluto «dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos a fin de que los dos principios que, en tanto fondo sin fundamento, no podían ser simultáneamente, es decir, ser *uno*, se tornen uno gracias al amor, esto es, sólo se divide para que haya vida, amor y existencia personal»²⁵¹. El Amor es así lo que desata los miembros para reunirlos en un Vínculo mucho más alto²⁵². De nuevo, ecos de la

²⁴⁷ Gén. 1, 2.

²⁴⁸ Sobre la etimología de «Χάος» y sobre la familia radical «χαν» Cf. Chantraine, P.: *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, vol. IV-2, op. cit.

²⁴⁹ Como el *Geol*, la boca abierta sin medida, que se encuentra en las narraciones bíblicas. Cf. Is. 5, 14 «el Geol ensanchará su seno y abrirá su boca sin medida».

²⁵⁰ La relación entre existente y fundamento de la existencia, como señala Vetö, puede resumirse en la figura de Jano como personalización del caos, como la *Urpotenz* de la Mitología (SW II/II, 610), y símbolo de lo femenino y masculino unido en un mismo ser: de carácter hermafrodita, Jano, la divinidad romana, es símbolo al mismo tiempo de la naturaleza como productividad, *natura naturans*, y de la naturaleza como producto, *natura naturata*, equilibrados por un símbolo mediador (SW II/II, 601). Las puertas de su templo está abiertas y cerradas, él es la identidad y la diferencia. Cf. Vetö, M.: *Le fondement selon Schelling*. L'Harmattan. Paris. 2002. p. 191ss.

²⁵¹ SW I/VII, 408; trad. modif. 283 (*Freiheitsschrift*). Schelling se cita a sí mismo en nota al pie reenviando a una fórmula ya utilizada en los *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*: «Este es el misterio del amor eterno [*der ewigen Liebe*] que, lo que podría ser absolutamente para sí [*für sich*] no se considera ningún rapto [*Raub*] del ser para sí [*für sich*], sino que es tal en [*in*] y con [*mit*] los otros. Si cada uno no fuera un todo [*Ganzen*], sino una parte del todo, no habría amor; y si hay amor [*Liebe*] es porque cada uno es todo, pero no es ni puede ser sin el otro ». SW I/VII, 174, § 163. La expresión «no se considera ningún rapto» (*für keinen Raub achtet*) viene de San Pablo (Filipenses 2, 6) en la versión de la Biblia luterana y será objeto de un comentario más extenso en la lección XIX de la Filosofía de la revelación. SW II/III, 414. Schelling hace así del amor una dimensión cósmica.

²⁵² «[...] pues el amor no es ni en la indiferencia ni en los opuestos ligados que necesitan ese vínculo para ser, sino que el secreto del amor es [...] que une a aquellos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro». SW I/VII, 408; 283-285 (*Freiheitsschrift*).

Teogonía de Hesíodo²⁵³. El Eros rompe así en Schelling la egoidad (*Selbstheit*) fontanal, la absoluta retracción pétrea del fundamento, el «no» del origen y da lugar al «sí» de la Creación, un «sí» que diferencia y *da* a la Existencia y por el que el *deus implicitus* del origen va deviniendo el *deus explicitus* en su despliegue²⁵⁴. Por eso tras el «Χάος» lo que encontramos según nos cuenta Hesíodo es «en seguida, / Tierra de amplios flancos, sede firme (ασφαλεις) y para siempre de todo, / y Eros (Σρωος), el más bello de los dioses inmortales, / el que desata los miembros y que, en el pecho de todo dios y de todos los hombres, / rige el corazón»²⁵⁵. Es decir, lo que encontramos es, por un lado, el fondo de la existencia, la sede firme o la base de todo y, por otro, el amor (Σρωος) que rompe la egoidad (*Selbstheit*) fontanal. Gracias al amor, si seguimos a Hesíodo, puede darse el mundo. Gracias al amor, si lo decimos con Schelling, puede darse la apertura, puede desenvolverse (*entwickeln*) lo que estaba envuelto (*einwickeln*), puede la divinidad tratar de decirse a sí misma y buscarse, puede el ansia primordial comenzar el movimiento de engendrarse así misma: es la inconsciencia que busca la conciencia, es la voluntad que quiere el entendimiento, es en definitiva –como dijera Schelling en 1800– la odisea del espíritu que «burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca»²⁵⁶. De ahí otro de los puntos que han hecho vincular a Schelling con el poeta griego porque si Hesíodo presentaba una explicación del origen del mundo vertebrada

²⁵³ Su función es la misma que la del «más bello de los vínculos» del *Timeo* (de «schönes Band» hablará Schelling ya desde la *Weltseele*). Este Eros además se complementa con el amor cristiano: la pura donación de sí, que se opone a la egoidad del fundamento que solo quiere ser para sí mismo y se curva sobre sí. No olvidemos, por lo demás, que Schelling había leído atentamente a Hesíodo en los años de la *Fernere Darstellungen*. Cf. *Caroline. Briefe aus der Frühromantik* II. Leipzig. 1913, p. 55.

²⁵⁴ SW I/VIII, 81: «Sitúo a Dios como lo primero [*Erstes*] y como lo último [*Letztes*], como A y como Ω , pero como A no es lo es lo que es como Ω , y en la medida es éste Dios sensu eminenti no puede ser aquel en el mismo sentido ni puede [ser] estrictamente denominado Dios, a no ser que sea dicho explícitamente que él es el Dios no-desplegado [*unentfaltete*], *Deus implicitus*, que es *Deus explicitus* en tanto que Ω ».

²⁵⁵ Hesíodo: *Th.* 115s.

²⁵⁶ SW I/III, 628; trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez en *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos. Madrid. 2005. p. 425.

sobre una teogonía, Schelling presentará, con los rasgos de una cosmogonía, una antropogonía que culminará finalmente en una teogonía: Dios se hace así mismo²⁵⁷, y no será –como afirmará Schelling en las *Lecciones de Stuttgart*– un Dios «metafísicamente plantado allí arriba»²⁵⁸, sino un dios sufriente, vivo. Se inicia así la narración de un devenir que constituye la vida misma de Dios. Por eso y no en balde «Χάος» apunta también a un parto «γένος»²⁵⁹ no exento de dolor: porque Dios no es un sistema sino una vida²⁶⁰, y toda vida «está sometida al sufrimiento y al devenir»²⁶¹. Nada tendrá que envidiar Schelling al relato de Poimandres, el cual ante la pregunta de dónde han surgido los elementos de la naturaleza, responderá que de la voluntad divina²⁶².

A) El despertar de la alteridad

§ 11. «Wollen ist Ursein»

El proto-fundamento se divide en dos comienzos: «el ser [*Wesen*], en cuanto que existe [*es existiert*]» y «el ser [*Wesen*] en cuanto mero fundamento de la existencia [*Grund von Existenz*]» gracias al amor que «no es ni en la indiferencia ni en los opuestos ligados que necesitan ese vínculo para ser» sino que «el secreto del amor es [...] que une a aquellos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro»²⁶³. Es el amor el que permite que este proto-fundamento inconsciente y cerrado se abra a la existencia y trate de alcanzar la conciencia de sí, es el que permite que haya vida y existencia personal, y que los dos comienzos dados por ese proto-fundamento se unan en un vínculo mucho mayor del que se encontraban

²⁵⁷ Cf. SW I/VII, 432 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

²⁵⁸ SW I/VII, 429 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

²⁵⁹ Cf. Chantraine, P.: *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, vol. I, op. cit.

²⁶⁰ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

²⁶¹ SW I/VII, 403; 273 (*Freiheitsschrift*).

²⁶² Cf. *Corpus Hermeticum*, Tratado I, 8.

²⁶³ SW I/VII, 408; 283-285 (*Freiheitsschrift*).

originariamente²⁶⁴. De ahí que si tal escisión, propiciada por el amor, conlleva la aparición de este principio formulado por vez primera por la *Naturphilosophie* – aunque algunos «espíritus aislados» se hayan acercado antes a él²⁶⁵–, entonces puede afirmarse que no hay dualidad, sino un principio único para todo: «el que [...] quisiera decir: en este sistema hay *un único* principio para todo, hay un único y mismo ser [*Wesen*] que reina en el fundamento oscuro de la naturaleza [*im finstern Naturgrund*] y en la eterna claridad [*ewigen Klarheit*], que causa la dureza y el aislamiento de las cosas [*die Härte und Abgeschnittenheit*], así como su unidad y dulzura [*Einheit und Sanftmut*] y es el mismo ser el que impera en el bien [*im Gutem*] por la voluntad del amor [*Willen der Liebe*] y en el mal [*im Bösen*] por la voluntad de la cólera [*Willen des Zornes*], aquel que dijera esto [...] no tendría que olvidar que ese único ser se escinde efectivamente en dos seres [*Wesen*] distintos en sus modos de eficiencia [*Wirkungsweisen*], siendo en uno de ellos mero fundamento para la existencia y en el otro mera esencia (y por lo tanto sólo ideal)»²⁶⁶. Sobre este principio se levantará la entera estructura del *Freiheitsschrift* puesto que mediante él se explicará a la naturaleza entendida no como mecanismo (Spinoza o Descartes) o mero no-ser (Fichte) sino como algo vivo, remitiéndose hasta el fundamento vivo de la naturaleza (*lebendigen Grund*

²⁶⁴ SW I/VII, 408; 283 (*Freiheitsschrift*). «Schelling – afirmará Arturo Leyte– hablará más que de identidad, de “indiferencia” entre fundamento y existencia, pasado y futuro, para enfatizar la constitución inarmónica de la armonía, que no puede encontrar consuelo alguno en una especie de identidad vacía e inerte, como territorio superior, sino en el vértice mismo que genera la separación, único que a su vez podría generar la unión». En Leyte, A.: *Las épocas de Schelling*. Akal. Madrid. 1998. p. 32. Sobre este bello vínculo Cf. *Timeo* 31 c «no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad». Es la amistad (*filía*) para Platón, con ecos de la filosofía de Empédocles, la fuerza que une los elementos discordantes y se opone a *neikos* (discordia), la fuerza de separación en la naturaleza (*Timeo* 32 c).

²⁶⁵ SW I/VII, 357; 161 (*Freiheitsschrift*). Continúa Schelling: «precisamente ellos fueron también los mismos que –sin miedo a los usuales términos injuriosos usados desde siempre contra toda filosofía real: materialismo, panteísmo, etc.– buscaron el fundamento vivo de la naturaleza [*lebendigen Grund der Natur*], y en contraposición a los dogmáticos y a los idealistas abstractos, que los rechazaban como místicos, fueron (en los dos sentidos de la palabra) filósofos de la naturaleza [*Naturphilosophen*]».

²⁶⁶ SW I/VII, 409; 285-287 (*Freiheitsschrift*).

der Natur)²⁶⁷ y desarrollando la tarea abordada explícitamente en el *Freiheitsschrift*: cómo conciliar un sistema con los conceptos de la libertad de la voluntad, con el bien y el mal, y con la personalidad²⁶⁸, un sistema del mundo en el que todas las cosas son *en* Dios, pero no Dios. Si atendemos a este fragmento del *Freiheitsschrift* que acabamos de citar, el fundamento de la existencia y el ser en cuanto que existe, aunque provengan del mismo principio, presentan los rasgos característicos de un sistema dual, en el que un extremo es calificado como “fundamento oscuro” (*im finstern Naturgrund*), “dureza”, “aislamiento de las cosas” y, el otro entendido como “el ser en cuanto que existe”, como “eterna claridad”, “unidad de las cosas” y “dulzura”. De este mismo modo, del proto-ser nace una voluntad del amor y otra de la cólera que, si obedecen a esta misma “lógica de los extremos”, deberían caer por un lado en el fundamento oscuro, en el caso de la voluntad de la cólera, y por otro en el ser en cuanto que existe, en el caso de la voluntad del amor corriendo el peligro de aceptar erróneamente que el “mal” surge del fondo (*Grund*) y el bien de la existencia (*Existenz*). Lo interesante, antes de profundizar en este tema, es que ambas, la voluntad (*Wille*) de la cólera y la voluntad del amor son “voluntad de”, es decir remiten a una intención, a un deseo –de ahí que sea el sustantivo *Wille* el empleado y no el verbo querer (*wollen*)²⁶⁹– que, a su vez, remite, ahora sí, a un querer (*wollen*) anterior del cual se derivan y cuya precedencia no es temporal sino ontológica: «Querer [*wollen*] es ser originario [*Urseyn*]»²⁷⁰, es decir, siendo la de la cólera, la voluntad en el fundamento y la del amor la del ser en cuanto que existe, ambas voluntades (*Wille*) remiten a “querer” (*wollen*)

²⁶⁷ SW I/VII 357; 161 (*Freiheitsschrift*).

²⁶⁸ Cf. SW I/VII, 334; 105 (*Freiheitsschrift*).

²⁶⁹ En castellano se pierde el juego de palabras ente «*Wille*» y «*wollen*», ambas pertenecientes a la misma familia radical. Podría traducirse «*Wille*» por «querencia» y «*wollen*» por «querer», sólo que «querencia» apunta a una inclinación de índole más bien afectiva y «*Wille*» se refiere más bien a un deseo o intención, de ahí su vinculación con el verbo «*wollen*». Verteremos por ello como se hace habitualmente «*Wille*» por «voluntad» y «*wollen*» por «querer», aunque teniendo siempre presente la conexión entre ambos términos.

²⁷⁰ SW I/VII, 350; trad. modif. 147 (*Freiheitsschrift*).

que es acción, que es actividad que es, en suma, libertad y que es, dice Schelling, «*Urseyn*». Y hay que tener cuidado, como señala F. Duque, en traducir «*wollen*» como «el querer»²⁷¹: no se trata de un verbo sustantivado sino de una acción: no la voluntad, sino su fuerza, en su origen oscuro y pulsional. El ser originario es actividad y esa actividad, propia de una vida, es querer, aspiración, anhelo y... libertad. Pero ¿son lo mismo querer (*wollen*) y proto-ser (*Urseyn*)? Visto à la Schelling y desde el verdadero sentido de la cópula del juicio «*Wollen ist Urseyn*» quiere decir no que ambos términos sean intercambiables *ad libitum*, sino que es por el *antecedens* por el que es explicado el *consequens*, es decir que es por la acción *querer (wollen)* por el que se explica el proto-ser (*Urseyn*) y no al revés. El sujeto –querer– contiene las notas de su predicado y se revela en ellos: por eso el sujeto es eminentemente acción, es “querer” y no “el querer” porque se afirma a sí mismo como productor y poseedor de su *consequens*. Ahora bien, querer es un verbo transitivo: se quiere algo o a alguien, por tanto ¿qué es lo que quiere ese querer? ¿qué *ansía*? Quiere ser sí mismo: un movimiento pues, de búsqueda, pero un *movimiento reflexivo*: se quiere a sí mismo. Lo que encontramos es la autoafirmación (*Selbstbejahung*) de querer ser sí mismo en el que en el protoser (*Urseyn*) «concuerdan todos los predicados del mismo [esto es, de querer; ACC]: ausencia de fundamento [*Grundlosigkeit*], eternidad [*Ewigkeit*], independencia respecto al tiempo [*Unabhängigkeit von der Zeit*], afirmación de sí mismo [*Selbstbejahung*]. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión»²⁷². Si aquello que se sitúa en el grado 0 de este despliegue tuviera un fundamento (una razón o motivo) podría ser pensado como objeto, como cosa, y si lo que encontramos precisamente en este punto es aquello que no puede ser pensado, que no es cosa

²⁷¹ Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 307 n. 635. También Cf. Duque, F.: «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling». En Revista *Δάμωv*, nº 16, 1998, 41-56, n. 12.

²⁷² SW I/VII, 350; trad. modif. 147 (*Freiheitsschrift*).

o, dicho de otro modo, si de lo que estamos hablando es *de la vida que Dios es*, entonces Dios es en sí mismo (*in se*) y por y desde sí mismo (*a se*) pero no es sin más «sí mismo», sino que para ser *realmente* «sí mismo» ha de sufrir un proceso, es decir, que Dios se está haciendo a Sí mismo. En este sentido la divinidad originaria, entendida como lo Inconsciente²⁷³, tiene la capacidad de *volverse sobre sí misma* y hacerse a sí misma objeto, de ponerse como su propia alteridad con el fin de que lo no consciente se haga consciente: Dios (A) se pondrá a sí mismo como *su objeto*, como el “otro” de sí mismo (B), en el cual –y sólo en el cual– puede reconocerse y *llegar a ser* realmente sí mismo. *Ebenbild des Gottes*²⁷⁴. De ahí el error de Spinoza cuyo problema radicaba no en situar a las cosas en Dios, sino en que *fuera* cosas, porque los objetos son precisamente consecuencia de una actividad originaria, no seres muertos²⁷⁵. Resuenan aquí las antiguas palabras de Schelling, recogidas en el mismo escrito –y en el mismo párrafo– en el que por vez primera aparece la noción de *espíritu*: «el espíritu debe *devenir* [*llegar a ser* (*werden*)] –no *ser*– objeto para sí mismo. Pero precisamente por ello toda filosofía comienza con hecho [*That*] y acción [*Handlung*], y también por eso mismo el espíritu no es nada que originariamente sea objeto (de suyo) [*an sich*]. Él se hace objeto *por sí mismo* por su propio hacer»²⁷⁶. Dios *deviene*, no es²⁷⁷. En el *Freiheitsschrift* Dios así *se revela* a sí mismo en la secuencialidad de las cosas del mundo, por eso: «la consecuencia [*Folge*] de las cosas a partir de Dios es una

²⁷³ *Infra* Cf. § 19-§ 22.

²⁷⁴ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

²⁷⁵ Algo que, por cierto, desde el “otro lado” había afirmado también Fichte: la Naturaleza es el no-ser, una pura limitación externa y cósmica frente al Yo. Cf. *WL Nova Methodo*; trad. al castellano *Doctrina de la ciencia nova methodo*. Natan. Valencia. 1987. Trad. José Luis Villacañas y Manuel Ramos, p. 24.

²⁷⁶ SW I/I, 367; trad. de Vicente Serrano en: Schelling, F.W.J.: *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. Abada. Madrid.2006. trad. modif. 62.

²⁷⁷ Recuérdense las palabras con las que Schelling “transcribe” el nombre de Dios: «Ich bin der ich war (Soy el que fui) / Ich bin der ich sein werde (Soy el que seré) / Ich war der ich sein werde (Fui el que seré) / Ich werde sein der ich bin (Seré el que soy)». En *Archiv der Berlin-Grandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Archiv-Sign: NL Schelling, 86, p. 20. Reproducido en la portada de H.-M. Baumgartner / W. G. Jacobs (Hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1996.

autorrevelación de Dios [*Selbstoffenbarung Gottes*]²⁷⁸. Lo activo, en definitiva, sólo puede reflejarse en su contrario, pero no en un contrario “pasivo” sino en algo que, mediante la acción del sujeto ha sido hecho pasivo como base del proceso. Es necesario, por tanto, en este proceso la *revelatio sub contrario*. De ahí que aparezca una radical oposición: la de ser en cuanto que existe y ser en cuanto fundamento de la existencia. Comienza así la argumentación clave del *Freiheitsschrift*²⁷⁹. Esta distinción será repetida con mayor claridad en la respuesta de Schelling a las críticas de Eschenmayer: «En Dios (entendido como existente) es necesario hacer una distinción entre el mero fundamento de la existencia [*Grund der Existenz*] y el existente en sí mismo [*Existierende*], o sujeto de la existencia [*Sujekt der Existenz*]²⁸⁰. Es decir lo que se establece no es una distinción entre el fundamento de la existencia y la existencia misma, sino entre el fundamento de la existencia y Dios como existente.

§ 12. El origen del conflicto.

El “ser en cuanto que existe” y el “ser como fundamento de la existencia” remiten a una misma raíz, que es, por lo que hemos visto, aquello donde todavía no hay personalidad alguna ni conciencia²⁸¹ pero que sin embargo aspira a ser consciente. No en vano tres son los términos –como ha señalado el

²⁷⁸ SW I/VII, 347; 137 (*Freiheitsschrift*).

²⁷⁹ Cf. Jantzen, J.: «Die Möglichkeit des Guten und des Bösen». En Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ed. de Höffe, O y Pieper, A. Akademie Verlag. Berlin. 1995. p. 66.

²⁸⁰ SW I/VIII, 164 (*Antwort auf voranstehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

²⁸¹ SW I/VII, 412; 239 (*Freiheitsschrift*). Es como dirá Schelling en 1830, el Ser ciego (*blinde*) carente de entendimiento (*verstandlose*). Cf. SW I/X, 242; 299 (*Presentación del empirismo filosófico*). Muy interesantes son al respecto los trabajos de Odo Marquard: «Grund und Existenz in Gott (350-364)» en Höffe, O. y Pieper, A. (eds.): FWJ. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Akademie Verlag. Berlin. 1995, pp. 55-59, así como «Schelling – Zeitgenosse inkognito» en Baumgartner, H.M (ed.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. Karl Alber. Freiburg-München. 1975. En este último trabajo se conecta a Schelling con Freud. Sobre la distinción Inconsciente – subconsciente, cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 280 n. 566.

prof. Jörg Jantzen— que aparecen en esta distinción: ser (*Wesen*), existencia/existente (*Existenz/Existierende*) y fundamento de la existencia (*Grund der Existenz*). Los dos últimos términos remitirían al primero, el ser (*Wesen*), que pone en una relación fontanal Existencia y Fundamento²⁸². De una voluntad que nada quiere (*Ungrund*) surge el ansia (*Sehnsucht*) de serse, la voluntad de existir, una voluntad, pues, que quiere algo: ser sí misma. De ahí que sea el ansia (*Sehnsucht*) que siente este Uno eterno por engendrarse a sí mismo el que desencadene el proceso²⁸³, una voluntad en la que no hay entendimiento (*Verstand*) pero que quiere el entendimiento: «el ansia [*Sehnsucht*] y la avidez [*Begierde*] de entendimiento; una voluntad que no es consciente [*nicht bewußter*], sino que es una voluntad que presiente [*ahndender Wille*], y cuyo presentimiento [*Ahndung*] es el entendimiento»²⁸⁴. Este presentimiento que mueve a la divinidad, este ansia de tomar conciencia de sí no supone un salir fuera de sí hacia algo (el objeto de deseo) para perderse en eso, sino un volver sobre sí y realizarse, es decir, que la motivación última que alienta este movimiento es no algo exterior, sino un *curvarse* sobre sí de la divinidad que trata de mirarse a sí misma como sujeto. Ésa constituirá su egoidad (*Selbstheit*). Por lo tanto, y puesto que nada hay fuera o antes de Dios, este objeto de deseo no puede ser más que Dios mismo: de ahí que esa imagen que Dios hace de sí mismo (*Ebenbild Gottes*)²⁸⁵ sea una representación reflexiva interna²⁸⁶, el propio Dios creado *en* Dios: «de acuerdo con el ansia [*Sehnsucht*], que es en su calidad de fundamento oscuro [*dunkle Grund*] la primera *emoción* [*Regung*] del existir divino [*göttlichen Daseins*] en Dios mismo se engendra [*erzeugt*] una representación reflexiva

²⁸² Jantzen, J.: «Die Möglichkeit des Guten und des Bösen». En Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit, p. 75ss.

²⁸³ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

²⁸⁴ SW I/VII, 359; trad. modif.167 (*Freiheitsschrift*).

²⁸⁵ En el Evangelio johánico esta imagen es el *lógos*: no en vano en Schelling dará lugar al entendimiento (*Verstand*). Cf. SW I/VII, 434ss (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

²⁸⁶ Cf. Jantzen, J.: «Sucht und Verlangen. über den Grund der Person». En *»Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«*. *Schellings Philosophie der Personalität*. Editado por Buchheim, T.-Hermann, F. Akademie Verlag, Berlin. 2004. p. 221.

interna [*innre reflexive Vorstellung*] por la cual, al no poder tener otro objeto [*Gegenstand*] [es decir nada “puesto contra”: no hay dualidad sino un Uno originario; ACC] que Dios, Dios mismo se contempla [*erblickt*] en su imagen (*Ebenbild*). Esta representación es lo primero en lo que, considerado de modo absoluto, Dios efectivamente se realiza [*verwirklicht*], aunque sólo sea en sí mismo [*in ihm selbst*]; está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado [*gezeugte*] en Dios [*in Gott*]]²⁸⁷.

El ansia (*Sehnsucht*) que siente el Uno²⁸⁸ implica que Dios en su fundamento se mira a sí mismo. *Ansiar* es un salir fuera de sí hacia algo (el objeto de deseo), pero no para perderse en eso que está fuera –no hay *fuera* de Dios–, sino para volver sobre sí²⁸⁹. Y si fuera de Dios no hay nada, lo deseado no puede ser más que Dios mismo. Constituye así pues casi un oxímoron donde se conjugan una fuerza de expansión y otra de contracción: *Sehn* ⇔ *Sucht*, al componerse del verbo (*sich*) *sehnen* (*nach*): desear ardientemente y *suchen* de la misma familia radical que *Seuchen*, epidemia (entendida como un mal que se expande). Ansia, «*Sehn-sucht*» –como señaló Heidegger²⁹⁰– no apunta a la búsqueda o «*suchen*» de algo, sino que lo que se indica es, negativamente, una

²⁸⁷ SW I/VII, 360-361; trad, modif. 171 (*Freiheitsschrift*). Cf. SW I/X, 101; 198 (*Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*): «Le es inevitable atraerse a sí mismo, pues sólo es sujeto para convertirse a sí mismo en objeto, ya que se presupone que no existe nada *fuera* de él que pueda llegar a ser objeto para él; pero que cuanto que se atrae a sí mismo ya no es como *nada*, sino como *algo* (Cf. § 4. La reformulación de un concepto: Schelling y la mística alemana) – en esta autoatracción él se convierte en algo; en la autoatracción yace, por tanto, el origen del ser-algo o del ser objetivo en general. –Pero el sujeto nunca puede llegar a poseerse *como* aquello que Es, ya que justamente al atraerse a sí mismo se convierte *en otro*. *Esta es la contradicción fundamental*».

²⁸⁸ Este ansia es «sentida» (*empfindet*) por el Uno, pero no el Uno mismo: «Si queremos poner este ser [*Wesen*] al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella». SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

²⁸⁹ Para el análisis de este movimiento de despliegue y la profundización en el movimiento del ansia (*Sehnsucht*) Cf. *infra* Capítulo 5. El devenir de la Creación.

²⁹⁰ La palabra «*Sucht*», señala Heidegger, no comparte radical con «*suchen*». Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. op. cit. p. 150; trad. 152ss. Esta idea ya había sido señalada por el propio Schelling Cf. SW II/IV, 283 (*Philosophie der Offenbarung*).

adicción que tiene que ver con una enfermedad que hace que el que la sufre tiende inevitablemente hacia algo para buscar su propia satisfacción *interior*, como el enfermo que siente la necesidad de una sustancia para saciar y calmar su síndrome de abstinencia dentro de un caudal de satisfacción *egoísta*: es un mal *extensivo* que *tiende a devorar para sí* todo cuanto puede. «*Sehnen*» por su parte, de donde «*Sehnsucht*», implica el preocuparse por sí mismo: «En el ansia [*Sehnsucht*] –sostiene Heidegger– yace, a decir verdad, en un estar-en-movimiento, doble y de *direcciones contrarias*: una aspiración [*Streben*] hacia la extensión fuera de sí y, precisamente por eso, un volver hacia sí mismo [*zu sich zurück*]»²⁹¹. En el caso del Uno, este ansia es la aspiración (*Streben*) y el afán (*Begehren*) de querer ser sí mismo, de engendrarse, de tomar conciencia, que implica un extenderse pero para volver a sí mismo, esto es, un movimiento reflexivo que lo hace curvarse sobre sí mismo y llegar a mirarse: «El ansia como determinación esencial del fundamento [*Wesensbestimmung*] (del “Ser” del fundamento) en Dios, caracteriza a ese Ser [*Seyn*] como impulsándose lejos de sí en la más indeterminada amplitud de la absoluta plenitud esencial, y a la vez como la prepotencia de *encerrarse en sí mismo* [*Sich-zu-sich-zusammenschließens*]»²⁹². Esta ansia es voluntad sin entendimiento pero que quiere el entendimiento²⁹³ –dirá Schelling–, es una voluntad en la que el que siente y presiente, Dios, se quiere a sí mismo, esto es, quiere encontrarse y engendrarse a sí mismo y para ello ha de ex-ponerse, es decir, ponerse *fuera* de sí mismo. Ella es el primer inicio de la Creación²⁹⁴. Dios como *inmensa potentia essendi* no se entiende a sí mismo como entendimiento, sino como voluntad, aunque una voluntad que, consciente de su fondo inconsciente y de sus

²⁹¹ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). op. cit. p. 150; trad. 153.

²⁹² Ibidem. Cursiva nuestra.

²⁹³ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

²⁹⁴ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

profundidades, quiere el entendimiento, quiere ser consciente y quiere hacerse cargo de sí mismo²⁹⁵.

El ansia (*Sehnsucht*) implica que la aparición de la alteridad que se da en el Uno originario consiste en un salir-de-sí que es, al mismo tiempo, un permanecer-en-sí y ello para que, en ese permanecer-en-sí, se pueda dar el devenir de Dios como sujeto de la existencia (*Existerende*), el despliegue a partir de la absoluta indiferencia que todo lo contiene, adviniendo de este modo Dios hacia sí mismo en su devenir²⁹⁶. En este devenir de Dios, la imagen que constituye el propio Dios *creado en Dios*, engendrado a partir del ansia, propicia que en el seno materno de la Naturaleza se engendre el entendimiento (*Verstand*), la palabra²⁹⁷ del ansia (*Wort jener Sehnsucht*) y el espíritu (*Geist*). El segundo inicio de la Creación será el de «la voluntad del amor, mediante la cual se expresa la palabra en la naturaleza y por la cual Dios se hace personal por vez primera»²⁹⁸. Recordando las primeras palabras del Génesis que narran los comienzos del mundo: «La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas»²⁹⁹, podemos entender por analogía que en Schelling las tinieblas corresponderían a la *Naturaleza*—en Dios y el espíritu sería Su existencia. En cuanto Existencia, el entendimiento sería la voluntad universal, difusión de sí, donación, pero sin embargo unido inseparablemente a su fondo éste le da

²⁹⁵ Cf. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 17; 59-60: «¿Quién podría describir con exactitud los movimientos de una naturaleza en sus comienzos primigenios? [...] Sin embargo, se puede saber que en el estado de interioridad primera cada naturaleza no es nada más que una meditación tranquila sobre sí misma, una meditación que (como esa naturaleza no es capaz de separarla de sí misma) no puede ser consciente de sí misma; un ir-a-sí misma, un buscarse-a-sí-misma y encontrarse-a-sí-misma que cuanto más interior, tanto más delicioso resulta; y que genera el deseo de tenerse y conocerse exteriormente, el deseo acoge entonces a la voluntad que es el comienzo para la existencia».

²⁹⁶ De ahí además la proliferación del verbo *werden* en el *Freiheitsschrift*. Cf. Duque, F.: «Schelling. La naturaleza – en Dios, o los problemas de un guión». *Revista Daimon* 40 (2007), pp. 2-27.

²⁹⁷ El inicio marcado por la palabra remite al Verbo divino del Evangelio de San Juan (Jn. 1,1-2.).

²⁹⁸ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

²⁹⁹ Gen, 1,2.

gravedad (*Schwerkraft*), lo grava haciéndolo pesado y lo curva-sobre-sí, dando lugar, en el plano de las creaturas, a la voluntad propia³⁰⁰. Pero movido por el amor (*Liebe*) que es Él mismo, de la unión del entendimiento (*Verstand*) y el ansia (*Sehnsucht*) se origina una voluntad libremente creadora.

§ 13. *Wesen qua existens, Wesen qua Grund* de la existencia.

El primer movimiento de la Supradivinidad es una reflexión, es decir, en un ir “hacia sí misma” que le permite curvarse y verse a sí misma, esto es, el movimiento de una egoidad (*Selbstheit*) que genera su propia imagen en su reflejo, es decir, que es, en el fondo un movimiento reflexivo –de contracción y de retracción– que tiene como consecuencia una duplicación. Así del Uno, se pasa a la dualidad del “dos”. Con ese momento de contracción comienza la difusión del Ser, la «libertad para existir» propio del principio del amor, puesto que lo que alienta tal movimiento es la búsqueda del devenir del Uno (*Ein*) a la Unidad (*Einheit*) que no está presente todavía en el origen³⁰¹. Ambos movimientos se dan de consuno y contrapuestos en el Pasado esencial pero bajo la primacía de la cerrazón y la negación. Es la cólera de Dios (*Zorn Gottes*) de la que hablara Böhme. Así pues “ser como fundamento de la existencia” y “ser en cuanto que existe” responden análogamente a estos dos movimientos: uno es contracción y retracción; y el otro expansión, donación, difusión de sí³⁰². *Grund* y el *Existenz* carecen de prioridad esencial uno respecto del otro y remiten incesantemente el uno al otro. No hay que pensar en un devenir o comenzar a partir de lo precedente, puesto que antes la eternidad era como una nada³⁰³: por

³⁰⁰ SW I/VII, 361; 173 (*Freiheitsschrift*).

³⁰¹ De ahí que en ansia –como ha sostenido Jörg Jantzen– quiera engendrar (*gebären*) a Dios, a la verdadera unidad. Cf. Jantzen, J.: «Sucht und Verlangen. Über den Grund der Person». En »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*, op. cit., p. 221.

³⁰² SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

³⁰³ Cf. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 17; 59-60.

eso este ansia originaria³⁰⁴ viene del fundamento oscuro porque *Ungrund* implica ya fondo/fundamento (*Grund*) y existencia (*Existenz*) y todo fondo lo es de algo. Así el fondo (*Grund*) lo es de la existencia (*Existenz*) y la existencia (*Existenz*) viene del fondo (*Grund*). Este surgimiento es, como la latencia del *Ungrund* que bajo ellas late, eterno, de ahí la afirmación de Schelling según la cual «sin indiferencia [*Indifferenz*], esto es, sin un fondo sin fundamento [*Ungrund*], no habría duplicidad [*Zweiheit*] alguna de principios. Por lo tanto, el fondo sin fundamento, en lugar de anular de nuevo la distinción, tal y como se ha creído, lo que hace es establecerla y consolidarla en mayor medida [...] el fondo sin fundamento sólo se divide en dos comienzos igualmente eternos a fin de que los dos principios que, en tanto que fondo sin fundamento, no podían ser simultáneamente, es decir, ser *uno*, se tornen uno gracias al amor»³⁰⁵. Repárese en que:

- 1) El fondo/fundamento será ya siempre lo retraído: más aún, consiste en la retracción misma: él es la tiniebla, el principio oscuro;
- 2) Que «el ser en cuanto que existe» no se refiere a la Existencia (*Existenz*), sino al existente (*Existierende*), es decir que si el Absoluto o *Ungrund* quiere³⁰⁶ salir de sí mismo para dejar de ser el *Ser en general* (un Todo en Todo que no es nada en sí mismo), lo que quiere es convertirse en el sujeto de su existencia, en *das Existierende*, en el Existente que supera y sujeta su *propia naturaleza*.

³⁰⁴ «Tenemos que imaginarnos al ansia originaria [*ursprüngliche Sehnsucht*] dirigiéndose hacia el entendimiento, al que todavía no conoce». SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitschrift*).

³⁰⁵ SW I/VII, 407-408; trad. modif. 283 (*Freiheitsschrift*).

³⁰⁶ Porque se trata de un querer libre, no de una necesidad lógica: «Dios no es un *ser* necesariamente real, sino la libertad eterna de ser». SW I/VIII, 238; 194 (*Weltalter*).

El *Grund* constituye la *base* (*Basis*) de ese sujeto de la existencia o existente³⁰⁷. Esto conlleva que la escisión no se da entre el *Grund der Existenz* y la *Existenz* misma, sino entre ese *Grund* y el Sujeto de la existencia³⁰⁸, es decir, que *Grund* y el mero existir (existencia) son *an sich* una y la misma cosa, pero si, por el contrario por ese mero existir se entiende el Todo de Dios, entonces *Grund* es lo que «no es Dios», sino su base (*Basis*)³⁰⁹. El *Grund* se relaciona así más estrechamente con el Absoluto o *Ungrund* pero no con el *sujeto de la existencia* que se desfonda en el fondo. Así tenemos por un lado el *Grund* como fondo y fundamento del existir y, por otro, el ente existente: por eso hay que distinguir entre «ser, en cuanto que existe» y «ser, en cuanto mero fundamento de la existencia»³¹⁰. La existencia está referida a aquello en Dios desde donde él sale en cuanto existente, es decir, al fundamento en Dios. El existente constituye lo activo (lo creador) en el proceso de la creación de forma que el fundamento de la existencia no es la causa de la existencia sino su *fondo* o base³¹¹. A esta

³⁰⁷ Cf. Moiso, F.: «Gott als Person». En F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Akademie Verlag. Berlin. 1995. Ed. por Höffe, O. y Pieper, A, pp. 192 y ss. El término de *base* ha de leerse dentro de los estudios de *Naturphilosophie* del filósofo. Ésta apuntará no a un concepto pasivo sino activo que en toda reacción química, como recoge Moiso citando el *Dictionnaire de Chymie* de P.J. Macquer, conlleva que los elementos vinculados sin igualmente activos en una relación recíproca.

³⁰⁸ SW I/VIII, 164 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³⁰⁹ «Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterschied zwischen der Existenz und dem Grunde zur Existenz gesprochen, sondern von einem Unterschied zwischen dem Existirenden und dem Grund zur Existenz». SW I/VIII, 164 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³¹⁰ Cf. SW I/VII, 357; 163 (*Freiheitsschrift*).

³¹¹ Fuhrmans apunta, a este respecto, el peligro de confundir la noción de fundamento (*Grund*) con la de causa (*Ur-sache*). Según esta distinción el fundamento de existencia no es la causa de la existencia, sino sólo su base; lo cual quiere decir que el fundamento no es el principio explicativo de la existencia, ni de lo existente, sino su condición de posibilidad. De este modo el fundamento requiere de una causa que lo ponga como tal fundamento y dé razón, al mismo tiempo, de su relación de fundamentación respecto a la existencia. Cf. Fuhrmans, H.: *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*. Verlag. Düsseldorf. 1954. La distinción entre fundamento y causa aparece ya en Leibniz para el que la *ratio* es la causa de la verdad del juicio mientras que *causa* lo es de las cosas. Cf. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*

dirección apuntan las palabras de Schelling en 1830: «todo ser cognoscente, junto con el cognoscente mismo, surge por un proceso que no puede pensarse sin dos principios: uno es la materia idéntica en el proceso, lo que subyace [*die Unterlage*], el *hypokéimenon*³¹², el ser ilimitado por sí mismo, que se pone gradualmente subjetivo y que precisamente por eso llega a ser también limitado y comprensible; el otro, que actúa mucho más como causa [*Ursache*], como lo que da medida y determinación al primero, o a la subjetividad transferida en él»³¹³. El *Grund*, entendido como lo no-ente (frente al ente que es el existente), será aquello a partir de lo cual el *lógos*³¹⁴ saca algo existente (la creatura), de ahí que en cierto sentido el sujeto sujeta, subyuga o va superando trabajosamente (*Überwindung*) aquello de lo que él proviene. Ambos principios constituyen así el comienzo del conflicto originario a partir del cual se ha despertado la alteridad en Dios. Dios –dirá Schelling– es el campo de batalla, la eterna surgencia de una lucha de principios dialécticamente contrapuestos sobre una base retráctil, esto es, es un Dios en devenir en donde se distingue el fundamento de la existencia del sujeto de la existencia descubriendo así una *Naturaleza* – en Dios.

§ 14. La escisión en Dios. El despliegue de las potencias.

Ahora bien, dicho con el Schelling de las *Lecciones de Stuttgart*: «¿Cómo esta escisión [*Scheidung*] es posible en Dios [*in Gott*]?»³¹⁵. Al hablar de *Ungrund*,

humano. Libro IV, XVII, § 1. Y Kant también distinguirá entre fundamento lógico (*ratio*) y fundamento real (*causa*).

³¹² «El sujeto evidencia su verdad, que es sujeto porque no ocupa una posición estable y determinada, en suma, porque no es predicado sino auténtico “subyacer”, *hypokéimenon*, insondable y anterior a cualquier determinación». En Leyte, A.: *Las épocas de Schelling*, op. cit. p. 35.

³¹³ SW I/X, 246; trad. modif. 302 (*Presentación del empirismo filosófico*).

³¹⁴ Este *λόγος*, de *λέγειν*, será por ello lo que en el devenir constituya la «palabra» (*Wort*): «en la palabra expresada se revela el espíritu, esto es, *Dios* existente, como *acto*». SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

³¹⁵ SW I/VII, 425 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

la ecuación $\frac{-A}{|A|} \frac{+A}{|A|}$ expresa la formulación según la cual bajo el ser como fundamento de la existencia (-A) y ser en cuanto que existe (-A) subyacía la absoluta indiferencia (|A|). Partiendo de esta formulación podemos deducir que bajo el “ser en cuanto que existe” y el “ser como fundamento de la existencia” ha de hallarse un ser (*Wesen*), como *base* de ambos, que consiste en un proto-ser (*Ur-Wesen*), que se caracteriza –recordemos en este punto el concepto de *Ungrund/Urgrund*– en ser pura retracción, lo cerrado, lo hermético, el Pasado esencial. Si tomamos la formulación de la absoluta indiferencia que Schelling había empleado en la *etapa* de la identidad³¹⁶, tendremos que lo ideal estaba representado por $A^+=B$ y lo real por $A=B^+$, en donde $A=B$ era señal de diferencia. Bajo ambos aspectos, subyacía $A=A$ que expresaba que ambos extremos remitían a lo mismo, un *lo mismo* que no daba igual, sino que era el *fondo* de los dos extremos, lo que implicaba tanto su pertenencia como su procedencia:

$$\frac{A^+ = B \quad A = B^+}{A = A}$$

Si $A^+=B$ expresa lo mismo que $+A$ y $A=B^+$ lo mismo que con $-A$, podemos afirmar, como lo hace Schelling en las *Lecciones privadas de Stuttgart*, que el estado (*Zustand*) de este proto-ser (*Urwesen*) aparecido en el *Freiheitsschrift* puede ser entendido como $A=A$ (|A|), en donde destacan tres elementos³¹⁷:

- a) A como Sujeto (*Subjekt*): $\underline{A} = A$
- b) A como Objeto (*Objekt*): $A = \underline{A}$
- c) La identidad de ambas, pero como indiferencia: $A \equiv A$.

³¹⁶ Cf. *supra* § 6. Reformulación de la indiferencia.

³¹⁷ SW I/VII, 425 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

Si introducimos una diferencia entre los principios, como lo hacemos al expresar que fundamento y existente son distintos modos de eficiencia de este protoser, entonces $A=A$ se transforma en $A=B$, pero como esa unidad originaria sigue latiendo bajo ambos principios, tenemos, en lugar de $\frac{A}{A=A}$, la expresión de la diferencia³¹⁸ $\frac{A}{A=B}$, o, como el propio Schelling afirma, tenemos Uno (*Eins*) y dos (*Zwei*); donde $A=B$ es el desdoblamiento de lo que se encontraba originariamente, la unidad originaria y viva, $A=A$, que tiene en $A=B$ un objeto que es, en realidad su propio reflejo. Y *reflejo* es el efecto de la *reflexión*, de un dejarse ver en otra cosa, un desdoblamiento de sí. Así la divinidad, al buscarse a sí misma y al no tener otro objeto que sí misma, produce mediante la reflexión sobre sí una imagen de sí misma para poder ser ella misma su objeto, desdoblándose, curvándose sobre sí misma para poder contemplarse. De uno, se pasa a dos y la unidad originaria sigue latiendo en el *fondo*, insoluble. El protoser permanece en A y en B, de forma que A y B pueden estar separados sin que el vínculo que los une se deshaga. $A=B$ expresa así la primera potencia formulada en 1810³¹⁹: ella es la pura contracción del ser en la cual Dios trata de verse a sí mismo curvándose sobre sí. Ésta consiste así en la *natura anceps*, la *diada* ambigua, fuente (*Quelle*) de todo cuanto hay y lo que impulsa el movimiento. En esta formulación B será el principio bárbaro de las *Weltalter*, el ser ciego que todo lo quiere para sí y que se busca a sí mismo, de ahí que pueda ser caracterizado como el principio famélico de la contracción, de la egoidad (*Selbstheit*) o *ipseitas*: «Dios –afirmará en 1815– se niega a sí mismo, cierra su esencia y se retira en sí mismo. En este acto, la fuerza negadora es lo único que Dios ha revelado, y la auténtica esencia es lo oculto, de ahí que el todo se presente como A que hacia fuera es $B = (A=B)$ »³²⁰; se entiende así que cuatro años antes, en la versión de 1811 hubiera dicho explícitamente que «la fuerza de

³¹⁸ SW I/VII, 425 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

³¹⁹ SW I/VII, 427 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

³²⁰ SW I/VIII, 223; 185 (*Weltalter*).

la contracción es el comienzo operante de cada cosa»³²¹. Él es el *Prius* de la naturaleza, el *Prius* del comienzo, es el origen latente, la retracción y el misterio, la profundidad del pasado inmemorial. Por tanto, en $A=B$, B es el principio de la contracción y «la contracción [*Contraktion*] es el comienzo [*Anfang*] de toda realidad [*Realität*]»³²². Esta contracción supone una retracción que consiste en un acto de ocultación entendido como «negación potenciadora»³²³. Dios es libre y en esa libertad puede romper la absoluta indiferencia de su ser y dar lugar a su revelación (*Offenbarung*). Pero si en $A=B$, B expresa el primer principio como movimiento de retracción, tras éste primer movimiento, ha de haber un segundo: tal es el segundo principio en el devenir divino que constituirá la segunda potencia: el principio de existencia (*extatikon*), la exteriorización, lo eyectado fuera de sí: A^2 , que a su vez contiene idealmente a la primera potencia³²⁴. Pero, ¿cómo se pasa de la posibilidad (*Möglichkeit*) de la primera potencia a la efectividad (*Wirklichkeit*) de la segunda?³²⁵ Es la oposición natural de los dos principios y la necesidad que le empuja a permanecer *uno eodemque loco*, lo que expulsa A (o B) de la potencialidad a la efectividad. Y así la primera potencia debe preceder a la segunda y lo inferior debe ser puesto antes que lo superior³²⁶. A la primera y la segunda potencia, le sigue una tercera, que tiene que ver con la necesidad última del proceso, con su *télos*: las dos potencias se unen en la Absoluta Unidad, en aquel vínculo mayor buscado por el amor, y se transforman en A^3 , donde la expresión completamente desplegada de $A=A$

³²¹ Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 50; 79.

³²² SW I/VII, 429 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). Pocos años más tarde en la versión de 1811 de las *Weltalter* afirmará Schelling que aunque el Amor (*Liebe*) es superior a la contracción, el comienzo ha de ser la contracción: lo inferior precede a lo superior. Cf. Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*. op. cit., 50; 79.

³²³ SW I/VIII, 223; 185 (*Weltalter*).

³²⁴ SW I/VII, 427 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

³²⁵ SW I/VII, 428 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

³²⁶ SW I/VII, 427 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

inicial es $\frac{A^B}{A^2 = (A=B)}$ ³²⁷. La evolución de Dios procede así de lo más bajo (lo real y natural) a lo más alto (lo ideal y espiritual). De esa forma ya desde 1810 con las *Lecciones privadas de Stuttgart* –que tienen su acta de nacimiento en el *Freiheitsschrift*– las potencias³²⁸ pueden ser entendidas como los periodos de la revelación de Dios³²⁹.

³²⁷ En la versión de 1815 de las *Edades del mundo* Schelling afirmará que precisamente $\left(\frac{A^B}{A^2 = (A=B)}\right)^B$ constituye el conjunto, el uno y todo o *Ev καὶ Πᾶν*. SW I/VIII, 312; 239 (*Weltalter*). El final del proceso culminará así con lo que Schelling denominará posteriormente como «*Seynsollen*». «El deber ser es [...] necesariamente un tercer principio o una tercera potencia que en todo caso también pertenece al proceso. Si el primero da la *ocasión* y se demuestra como comienzo [*Anfang*] del proceso, el segundo se comporta como miembro, el tercero como meta o fin, o lo que es lo mismo, como deber ser». SW I/X, 248; 303 (*Presentación del empirismo filosófico*).

³²⁸ En cuanto a las potencias, Schelling en su filosofía ulterior empleará diferentes nomenclaturas aunque sin modificaciones sustanciales. Hablará, en una nomenclatura ya empleada por nosotros, de la potencia negativa (-A), de su afirmación como existencia (+A) y de su conciliación como +/- A. En la *Einleitung in die Philosophie* de 1830 encontraremos estas palabras: «Pues nosotros llamamos Espíritu solamente a aquello que no se limita a tener el poder [*Macht*] de ser, sino que tiene más bien la libertad de exteriorizarse o no sin perderse a sí mismo en lo externo, sino permaneciendo eternamente cabe sí [*bei sich*]: el indivisible Sujeto=Objeto. La primera potencia es meramente Sujeto (-A), la segunda meramente Objeto (+A), la tercera finalmente el Sujeto=Objeto, cierto de sí mismo (+/-A)» (*Einleitung in die Philosophie*. Ed. W. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1989, p. 88); también hablará de A¹, A² y A³ (Cf. I/X, 102-103; 200); y finalmente, empleará de la fórmula menos convincente de A (*Absolut* o cierre seipseigal), B (*Besonderheit*) y A+B (compenetración reflexiva de Dios y mundo), que trata de reflejar la fusión de potencias.

³²⁹ SW I/VII, 428 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). «Lo que puede ser [*Seynkönnen*]», «Lo que tiene que ser [*Seynmüssen*]» y «Lo que debe ser [*Seynsollen*]» coincidirían así con el despliegue alrededor del cual se vertebra el problema del mal y la libertad en la metafísica de la historia desarrollada por Schelling como Posibilidad («*Möglichkeit*»), Efectividad («*Wirklichkeit*») y Necesidad («*Notwendigkeit*»), es decir, consiste en cierta medida en una retraducción de la categoría kantiana de la modalidad. Así pues, la raíz de la *Potenzlehre* está en las categorías kantianas de la modalidad: las potencias constituyen los “modos” del ser expresados mediante los tiempos verbales «*können*», «*müssen*» y «*sollen*». El primero apunta al ámbito de la posibilidad: el poder-ser; el segundo al tener-que-ser que se da en el ámbito de la efectividad; y el tercero, el deber-ser, con la necesidad pero vinculada con la libertad que rige el proceso de revelación de Dios.

§ 15. Del sistema del columpio (*Schaukelsystem*) al sistema de la palanca: crítica de Eschenmayer.

La crítica más interesante y que valió la respuesta de Schelling y la publicación –previo permiso– de la correspondencia que la contenía fue la de Eschenmayer³³⁰. Fechada el 18 de octubre de 1810, Eschenmayer le envía una carta en la que la palabra clave es *confusión*: confusión es la de entender que Dios tenga una Naturaleza distinta de él puesto que en Él coinciden fundamento y existencia³³¹, confusión por sostener que Dios siente ansia (*Sehnsucht*) de engendrarse a sí mismo, como si pudiera desear devenir alguna cosa que no fuera Él ya, confusión al abscribirle a Dios una personalidad: confunde así Schelling a Dios con el ser humano puesto que solo este último es el que puede sentir ansia o anhelo (*Sehnsucht*)³³², confusión al naturalizar a Dios³³³, confusión al concebir a Dios a la manera de un mero soporte para el

³³⁰ La carta con las objeciones de Eschenmayer sería publicada junto con la respuesta de Schelling. Esta filosófica correspondencia está incluida en el volumen VIII de la edición académica de las obras de Schelling: la carta de Eschenmayer en SW I/VIII, 145-160, y las respuestas de Schelling en VIII, 161-189.

³³¹ SW I/VIII, 145 (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³³² SW I/VIII, 148 (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*). La respuesta de Schelling es ésta: además de aquello que Dios propiamente es (es decir, Dios entendido absolutamente como existente), existe en él otro principio, diferente de Él pero inseparable que se caracteriza por el ansia o el anhelo (*Sehnsucht*) de forma que este principio sirve como instrumento para la revelación de Dios: el ansia constituye su *carácter*, como el de la naturaleza entera. Cf. SW I/VIII, 169-170 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*). Además Dios para Schelling no es algo dado, sino una vida que debe sufrir recorriendo un camino de superación (*Überwindung*) para llegar a ser lo que realmente es.

³³³ Algo que también le reprochará Süskind, autor de una de las críticas más perspicaces a *Freiheitsschrift*. Si la Creación -también argumentará el teólogo- en la que Dios se revela, le va “perfeccionando más”, una vez concluido el proceso, Dios ya no puede crear. Es más, si Dios se perfecciona mediante un proceso de evolución, entonces una vez haya sido alcanzada la esperada cima del proceso divino, entonces como todo proceso de evolución, éste debería decaer tras ser alcanzada dicha cima y realizar el movimiento de “degeneración”, de esa forma Dios tiene un devenir retrógrado. Cf. Süskind, F.G.: *Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott, Welterschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen*. Magazin für christliche Dogmatik und

proceso creador³³⁴, y confusión al presentar dos comienzos igualmente eternos a partir de una misma indiferencia, lo eterno no es «uno» y «dos», sino el todo mismo³³⁵. Y sin embargo confusión será –objeterá Schelling– lo que caracterice a Eschenmayer al ser incapaz de distinguir entre fundamento (*Grund*) y causa (*Ursache*)³³⁶ y entre Dios y su Naturaleza. La crítica que nos interesa señalar en este punto está referida al *Ungrund* y la absoluta indiferencia. Si Hegel diría de la *Indifferenz* schellinguiana que se trata de un «sistema del columpio» (*Schaukelsystem*), para Eschenmayer esta reformulación de la absoluta indiferencia es comparable con una palanca (*Hebel*)³³⁷: el tiempo y el espacio son para el *Ungrund* la palanca y el *Grund* su centro de gravedad absoluto; la disociación de dos comienzos igualmente eternos constituyen respectivamente cada uno de sus extremos: uno será el de la fuerza a aplicar, el del principio de luz (el bien) y el otro el de la carga, el de la fuerza a vencer o principio oscuro (el mal) de forma que la existencia consiste en un equilibrio relativo. Ahora bien, entre ambas fuerzas se situaría el centro de gravedad absoluto, el fulcro, la indiferencia de todos los equilibrios relativos. El problema que esto plantea es, según Eschenmayer, que el equilibrio relativo tiende a volver a ser Absoluto y

Moral, XVII, 1812, pp. 1-164. Schelling tenía pensado responder a estas críticas. Cf. SW I/VIII, 172, n.1. Cf. *supra* n. 207.

³³⁴ SW I/VIII, 153 (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³³⁵ SW I/VIII, 150 (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³³⁶ A este respecto escribirá Schelling a Georgii el 18 de julio de 1810: «Creo haber indicado suficientemente que no entiendo fundamento [*Grund*] como causa [*Ursache*], denominándolo fundamento [*Fundament*], lo subyacente [*Unterlage*], basamento [*Grundlage*] y base [*Basis*]». Plitt, II, 221. Esta diferencia, entre *Grund* y *Ursache* puede ser mejor entendida si se lee junto con el texto «*De la causa, principio y Uno*» («*Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*») que se encuentra en los anexos (Beilage I) de *Über die Lehre des Spinoza* de Jacobi en la que se establece una diferencia entre *Ursache* y *Grund*. Se dice que un principio (*Prinzip*) es el fundamento interno (*innerliche Grund*) de las cosas, la fuente (*Quelle*) de su posible existencia (*möglichen Daseyn*), mientras que causa, en tanto que fundamento externo (*äusserliche Grund*) de las mismas, es la fuente (*Quelle*) de su existencia efectiva actual (*wirklichen gegenwärtigen Daseyns*). En Jacobi, J.H.: *Werke*. Vol. 1,1. Edición de las obras completas al cuidado de Klaus Hammacher y Walter Jaeschke. Meiner. Frommann-holzboog. pp. 185-191.

³³⁷ SW I/VIII, 154ss (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

en volver a ser uno: en eso consiste el amor, pero en virtud de ese equilibrio, la fuerza a vencer y la fuerza a aplicar sólo son concebibles en su mutua coexistencia y, en realidad, –afirma Eschenmayer–, nada nos impide entender esta palanca tan sólo como fuerza a aplicar o como fuerza a vencer. Si pusiéramos en el centro el Yo obtendríamos según Eschenmayer el sistema schellinguiano: el Dios de la *Naturphilosophie* es la palanca y a partir de ella no puede darse nada más. Esta lectura se entiende cuando al criticar el «ni... ni» de la absoluta indiferencia y la ausencia de predicados, Eschenmayer le reprocha que «Sin necesidad, me parece, llama usted a este *Ungrund* indiferencia [*Indifferenz*] y esto suscita una nueva contradicción. Usted dice: en esta indiferencia, no hay ni bien ni mal. ¡Muy cierto! ¿De dónde viene entonces la dualidad de lo real y lo ideal, de las tinieblas y de la luz? Nunca ambos pueden surgir sin un principio que diferencie, ¿dónde está este principio? Usted dice además que tales oposiciones [*Gegensätze*] deben ser predicadas del *Ungrund* como no-oposiciones [*Nicht-gegensätze*], es decir, en disyunción y cada término por sí. Sin insistir de nuevo en conocer el origen de la necesidad de predicar las oposiciones, hace falta sea considerar este pasaje de su texto como totalmente ininteligible, sea comprenderlo como la exigencia de predicar del *Ungrund* tanto esto, esto es: de cada término por él mismo. Esto equivale manifiestamente a decir: la oposición, negada en la coexistencia, debe ser afirmada en la sucesión, lo que no cambia nada el acto de oponer. Se dice al final: “De la oposición del “ni...ni”, o de la indiferencia surge inmediatamente la dualidad”. Pregunto: para que surja inmediatamente de la indiferencia, ¿la dualidad no debe estar de entrada presente? [...] Usted llama *Ungrund* a la esencia del *Grund* [*Wesen des Grundes*] y este *Ungrund* se divide en dos comienzos igualmente eternos, ¿no es necesario aquí presuponer un principio de división?, si éste se divide en dos, no en dos partes a la vez, pero de tal manera que éste sea en cada una de la misma

manera y por tanto en cada una el todo. ¿Qué se gana con esa sutilidad?»³³⁸. Schelling responderá a esta crítica de manera tajante: «la palanca no permite representar un proceso vivo como el del origen de la dualidad. Lo que yo llamo *Grund* no puede compararse con ningún centro de gravedad. Si debiéramos compararlo con un procedimiento mecánico, sería necesario comparar el *Grund* con uno de los pesos de la palanca»³³⁹. Lo que significa que es el *Grund* el que establece una relación con el existente, pero no lo que está *bajo* los pesos³⁴⁰. Por lo demás, dirá Schelling, él jamás habrá dicho que el mal y el bien procedan del *Ungrund*³⁴¹.

§ 16. Dios como personalidad suprema.

«Dios es [...] la suprema personalidad»³⁴² dirá Schelling, una personalidad que siente y padece³⁴³. Dios como existente tiene una personalidad y, como tal, puede ser entendido como una persona que va deviniendo lo que es y que siente y ansia. Eschenmayer reprochará también esta concepción de Dios como si fuera posible que Dios pudiera desear alguna cosa que no fuera Él ya y, en este sentido, el ansia es un sentimiento puramente humano³⁴⁴. La respuesta de Schelling será bien clara: además de aquello que es propiamente Dios, existe en él otro principio, diferente, pero inseparable del primero: su Naturaleza y es

³³⁸ SW I/VIII, 153-154 (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³³⁹ SW I/VIII, 177 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³⁴⁰ SW I/VIII, 172 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³⁴¹ SW I/VIII, 177 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³⁴² SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

³⁴³ Cf. Moiso, F.: «Gott als Person». En Schelling F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit., pp. 189-220. Para profundizar en el problema de la personalidad Cf. »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*, op. cit.

³⁴⁴ SW I/VIII, 169 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

ésta la que se caracteriza por el ansia³⁴⁵. Ésta constituye su caracter propio (*Charakter*). De ahí que Eschemayer se equivoque al afirmar que el propio Schelling sostiene que Dios es ansia, porque no es Dios, sino su Naturaleza la que consiste en ella.

B) La *Naturaleza* – en Dios.

§ 17. El sentido de la *Naturaleza*.

Jocosamente, Arthur Schopenhauer comparará este absoluto descrito por Schelling y su devenir con el Barón de Münchhausen, que tirando de su propia coleta trataba de sacarse a sí mismo y a su caballo de la ciénaga en la que habían caído³⁴⁶. *Ungrund* sería otro nombre para referirse a la *causa sui* spinozista, una descarada arbitrariedad para salvar al sistema schellinguiano³⁴⁷, rompiendo la cadena de la causalidad. También Schlegel le reprocharía lo mismo: «La razón siguiendo solo su camino en el puro pensamiento se enreda en la contemplación y el tratamiento de este concepto [causa primera; ACC], cae en el laberinto de una indisoluble necesidad, se pierde en un *Ungrund* vacío y este sublime concepto de *causa primera* se hunde en el de un ser necesariamente

³⁴⁵ SW I/VIII, 169-170 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

³⁴⁶ Cf. Hühn, L.: «Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit. Zu Schopenhauers Lektüre der Schellingschen Freiheitsschrift». En Fehér, I. M - Jacobs, W.G. (Ed): *Zeit und Freiheit*. Éthos Könyvek. Budapest. 1999. pp. 127-150.

³⁴⁷ «[...] comienza audazmente su *Ética* con las palabras: per causam sui intelligo id, cujus essentia (concepto) involvit existentiam; -sordo a Aristóteles que le grita: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί! Aquí tenemos la más palpable confusión de la razón de conocimiento con la causa. Y si los espinosistas (schellinguianos, hegelianos, etc.), acostumbrados a tomar las palabras por pensamientos, se deshacen en reverente admiración hacia esta *causa sui*, yo no veo en ella más que una *contradictio in adjecto*, un poner delante lo que está detrás, una descarada arbitrariedad para romper la cadena infinita de la causalidad, y algo análogo a lo que cuentan de aquel austríaco que revestido sólidamente de su morrión, quiso inmovilizar el broche que había en la parte superior del mismo, y no pudiendo llegar tan alto, se subió en una silla. El justo emblema de la *causa sui* es el Barón de Münchhausen: aprieta con sus piernas al caballo que se hunde en el agua, y pasando su coleta sobre la cabeza de atrás adelante tira por medio de ella de sí mismo y del caballo hacia lo alto; debajo pone: *Causa sui*». Schopenhauer, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de Leopoldo-Eulogio Palacios. Gredos. Madrid. 1989, p. 46.

impersonal, que bien podría denominarse el ídolo muerto de la razón»³⁴⁸. Evidentemente si, según Schelling, el Absoluto o *Ungrund* desea llegar a ser sí mismo, y si no hay nada fuera ni antes que Dios, ese absoluto ha de ser Dios, pero *un* Dios que está “por hacer” y que ha de sufrir un devenir, una protodivinidad que quiere llegar a ser Dios y para ello “incita” desde su propio “fondo-ansia” su Existencia para que pueda manifestarse a partir de las potencialidades ocultas en ese fondo. Claro que eso supone que el Existente ya “está ahí”, de modo que Schopenhauer –y Hegel con él al hablar del «juego del amor consigo mismo»³⁴⁹– tendrían razón al ver en este proceso la misma acción que la llevada a cabo por el barón. Ahora bien, la solución a este problema ya había sido desarrollada por Schelling en el *Freiheitsschrift* mediante el empleo de un signo ortográfico que separaba el fundamento de Dios o su *Naturaleza* de Dios mismo³⁵⁰: *Natur – in Gott*: «Puesto que no hay nada anterior [*vor*] o exterior [*außer*] a Dios éste debe tener dentro de sí mismo [*in sich selbst*] el fundamento de su existencia [*Grund seiner Existenz*] [...] Ese fundamento de su existencia que Dios tiene dentro de sí [*in sich*], no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe [que *es* su Existencia; ACC], pues [*el fondo*] es sólo lo que constituye el fondo de su existencia, es la *Naturaleza*– en Dios [*Natur– in Gott*], un ser [*Wesen*] inseparable de él, pero sin embargo distinto de Él»³⁵¹. El fundamento consiste de esta manera en ser:

Naturaleza – en Dios

A partir de esta aparentemente sencilla formulación podemos deducir que:

³⁴⁸ Citado por Körner, J. op. cit. p. 268.

³⁴⁹ GW 9: 19; 16.

³⁵⁰ Seguimos el excelente artículo de F. Duque ya citado: «Schelling. La naturaleza – en Dios, o los problemas de un guión». Revista *Daimon*, op. cit. pp. 2-27.

³⁵¹ SW I/VII, 357-358; trad. modif. 163 (*Freiheitsschrift*).

- 1) En primer lugar, lo que *separa* la Naturaleza de Dios es el guión, pero un guión largo que, en alemán corresponde a tres puntos suspensivos. El autor mantiene así en suspense la resolución de la frase: introduce el primer elemento para añadirle después lo que se predica de éste ¿y qué es lo que dice Schelling de esta Naturaleza? ¿es lo mismo hablar de una «Naturaleza en Dios» que de una « *Naturaleza-* en Dios»? ¿por qué Schelling emplea el guión largo para separar ambos elementos? Porque mediante el guión largo Schelling introduce una distinción y diferenciación clave entre la *Naturaleza* de Dios y Dios mismo.
- 2) En segundo lugar, Schelling añade un matiz más y es que al referirse a esta *Naturaleza* emplea la cursiva y lo hace para indicar que esta *Naturaleza* es diferente de las otras mentadas con anterioridad: no es ni *natura naturata* ni *natura naturans*. Esta *Naturaleza* además tampoco consiste en una cópula que una a ambas naturalezas sino que señala precisamente la escisión absoluta entre ellas: es decir, que esa *Naturaleza* separada de *Dios* constituye Su *fondo*.
- 3) Finalmente, Schelling al formular esta *Naturaleza-*en Dios emplea un orden concreto de los elementos, de forma que *Natur* viene antes que Dios como existente: es su pasado, su fundamento (de ahí que el término, si se lee de izquierda a derecha, aparezca *antes* que Dios). Como en Böhme esa *Naturaleza* no es el universo físico, sino la *potencia* de Dios.

El *Grund* o *Naturaleza-* en Dios es un ser (*Wesen*) inseparable de Dios pero distinto de Él³⁵². Es el fondo del que Dios surge, pero es también su fundamento, aquello a partir de lo cual Dios considerado absolutamente (*absolut betrachtet*) (como existente) se levanta. Por ello la oscuridad precederá a la luz. El *Grund* así pues aparece después de la indiferencia absoluta y *antes* de la

³⁵² SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*).

Existencia en *actu* y permanece siempre en el fondo y como fondo sin pasar a la actualidad pero posibilitándola. Este “antes de la Existencia” no ha de ser entendido sin embargo temporalmente: como afirma Schelling en el *Freiheitsschrift*, la precedencia del fundamento sobre Dios como existente no es ni temporal ni esencial³⁵³ sino que: «en el interior del círculo del que todo resulta, no es contradictorio que aquello por lo que el Uno es engendrado sea él mismo a su vez engendrado por este último. No existe aquí un primer ni un último grado, porque todo se presupone mutuamente, ninguno es el otro ni tampoco puede, sin embargo, ser sin el otro. Dios lleva dentro de sí [*in sich*] el fundamento interno de su existencia que, por lo tanto, le precede en calidad de existente, pero de la misma manera, Dios es a su vez el *Prius* del fundamento, en cuanto que el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto³⁵⁴». El porqué ya lo sabemos: todo fundamento es fundamento de algo, todo fondo es fondo de algo y, al mismo tiempo, toda existencia surge a partir de algo: como una banda de Moebius es imposible concebir una existencia que no esté vinculada a su *Grund* puesto que *siempre ha de haber un fundamento*³⁵⁵.

Por otro lado esta distinción, como ha señalado Odo Marquard³⁵⁶, ha de ser entendida como eje principal sobre el que se vertebra la propuesta schellinguiana para explicar el mal. En ella se pueden encontrar tres elementos principales: la influencia de Platón, la de otros filósofos cristianos y la de la teosofía.

³⁵³ Schelling afirmará tanto en las *Lecciones privadas de Stuttgart* como en el *Anti-Jacobi* que la prioridad en el tiempo del *Grund* no significa prioridad según la dignidad, y que el fundamento, estando bajo lo fundado, no puede ser superior a éste. Cf. SW I/VIII, 57ss. (*Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*).

³⁵⁴ SW I/VII 358; 165 (*Freiheitsschrift*).

³⁵⁵ SW I/VII 364; 181 (*Freiheitsschrift*).

³⁵⁶ Marquard, O.: «Grund und Existenz in Gott». En AAVV: *F.W.J.Schelling.Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ed. Otfried Höffe y Annemarie Pieper. Akademie Verlag. Berlin.1995,pp. 55-59.

§ 18. Fundamento, fondo y posibilidad.

La noción de *Grund* remite como ha señalado Heidegger³⁵⁷ a lo que subyace, a la base y, por tanto, no ha de ser entendida en el sentido lógico de *ratio*: «por *Grund* no entendiendo –escribirá Schelling– causa [*Ursache*] y creo haberlo demostrado suficientemente al denominarlo también *fundamento* [*Fundament*] y base [*Basis*]»³⁵⁸. Una *Naturaleza* que constituye el fondo de Dios y bajo él subyace, una *Naturaleza* que es el Pasado de Dios, una *Naturaleza* que no es Dios, sino la base oscura y dinámica de su vida, es una *Naturaleza* incognoscible, inaccesible, aquello que como *fondo* va quedando atrás, pero que permanece al *fondo* constituyendo su fundamento (*Fundament*) y su base (*Basis*). Lo que quiere decir que la *Naturaleza*–en Dios es el *Grund* de Su *Existencia*, es decir, su base (*Basis*) pero también la fuerza (*Kraft*) y la potencia (*Macht*) *de*³⁵⁹ la Existencia (*Existenz*); y es también su posibilidad: aquello que no puede ser efectivo pero que posibilita el paso a la efectividad y que, opuesto a la actualidad, es su fundamento. Él mismo no es acto, sino lo que lo precede: la potencia³⁶⁰ de la Existencia, el fondo oscuro desde donde ésta emerge, una potencia caracterizada por la fuerza del retroceso, de la ocultación, puesto que la potencia por ser tal queda *tras* el acto: es lo que impulsa, pero también lo que se retrae quedando al *fondo*, es la retracción que impide todo vislumbramiento.

Como *Pasado* el fundamento entendido como posibilidad (*Möglichkeit*) remite a lo *müg(e)lich*, a lo que tiene la fuerza (o la potencia) de poder ocurrir ya siempre, albergando las innumerables posibilidades de lo efectivo, de ahí que lo posible, el «*SeynKönnen*» permanezca como fondo y fundamento de lo efectivo

³⁵⁷ Heidegger, M.: *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. 129-130; trad. 131-132.

³⁵⁸ Plitt II, 221.

³⁵⁹ Este «de» ha de ser entendido en su doble sentido de genitivo subjetivo y objetivo: el fondo lo es de la existencia y la existencia viene del fondo, esto es: la Existencia sale del fondo sólo si el fondo fundamenta a la Existencia.

³⁶⁰ SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*). La *Naturaleza* -dirá Schelling- es Dios en estado potencial. SW I/VIII, 210 (*Weltalter*).

aunque nunca se deje ver precisamente porque él es la ocultación misma. «El ser en su *mera* esencia –afirmará Schelling– es aquel *poder ser* [*Seynkönnen*], y a la inversa todo poder [*alles können*] es naturaleza esencialmente (no actualmente)»³⁶¹. ¿Cómo entender este movimiento? La pregunta por el fundamento encuentra, formulada por Aristóteles, una de sus respuestas en la noción *ὑποκεόμενον*, aquello que subyace al fondo, el *sub-jectum* o el *superpositum*, lo que sujeta a algo bajo ese algo. Desde sus comienzos filosóficos Schelling trató de buscar ese fundamento³⁶² tomando el *ὑποκεόμενον* aristotélico entendido como lo que subyace³⁶³ como el primer momento del proceso del devenir divino³⁶⁴ (si bien es cierto que, pese a todo, lo que Schelling hace es aplicar estructuras aristotélicas sobre un contenido platónico³⁶⁵). Si el *Grund* queda identificado como *ὑποκεόμενον*, y si éste es el primer momento, entonces el *ὑποκεόμενον* corresponde a la primera potencia, es decir, a B, a la contracción³⁶⁶, de ahí que en 1830 afirme: «el primero [de los principios; ACC] sería el comienzo [*Anfang*], que antes de determinamos como *ὑποκεόμενον*, como lo que subyace [*Unterlage*] o la materia [*Materie*] del proceso [*Processes*]. Podemos decir que es la sustancia propia del proceso, a saber, *id quod substat*»³⁶⁷. Este primer principio es el sustrato, la base o lo que subyace (*Unterlage*: literalmente bajo –*unter*– el terreno –*Lage*³⁶⁸–), es en definitiva el ἀρχή. El primer principio, B, entendido como *ὑποκεόμενον* es a su vez entendido como

³⁶¹ SW I/X, 265; 315 (*Presentación del empirismo filosófico*).

³⁶² De ahí que la tesis principal del excelente estudio de M. Vetö tome la noción de *Grund* como elemento constante y vertebral de la filosofía de Schelling. Cf. Vetö, M.: *Le fondement selon Schelling*, op. cit.

³⁶³ «τὸ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται». *Metafísica* 1028 b36.

³⁶⁴ SW I/X, 276; 321 (*Presentación del empirismo filosófico*): «Dios se hace a sí mismo como B (como *ὑποκεόμενον*)».

³⁶⁵ Cf. *infra* Capítulo 6. La posibilidad del mal. 6.2) La potencialidad del mal.

³⁶⁶ De ahí que ésta sea, como afirmábamos antes, «el comienzo [*Anfang*] de toda realidad [*Realität*]» (SW I/VII, 429 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). *Cursiva nuestra*), «lo subterráneo» (SW I/X, 241; 299 (*Presentación del empirismo filosófico*)).

³⁶⁷ SW I/X, 248; 303 (*Presentación del empirismo filosófico*).

³⁶⁸ «*Lage*» es terreno, pero también situación, ubicación en la que se da algo y, en estrecha relación con las preocupaciones «arché-lógicas» no en vano «*Lage*» en geología traduce *estrato*.

«poder» (*Können*) mostrando así su cercanía con el $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ platónico: «el poder [*Können*] es siempre lo presupuesto [*Vorausgesetzte*], el sujeto [*Subjectum*], la suposición, el sustrato del ser [*Substratum des Seins*] [...] No tenemos necesidad de un *Grund* suplementario. Él es el primero sin reservas donde toda búsqueda del fondo se detiene»³⁶⁹. Ante la pregunta ¿dónde se sostiene Dios para salir de sí mismo y existir? La respuesta es clara: en su fondo; ¿de dónde saca la fuerza para ello? De su propio fundamento, que constituye su base de provisión. Por eso B, la fuerza de contracción, es el primer principio, que a su vez necesita de un segundo, la segunda potencia o A^2 como fuerza contraria, para la *ex-sistencia*. El dominio del fundamento ha de ser así entendido como el de la $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon$ que precede e impulsa en un sistema de fuerzas, a la $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. El primero se ha de entender en vinculación con el ámbito de la posibilidad (*Möglichkeit*) y el segundo con la efectividad (*Wirklichkeit*), es decir, el *Grund* es la posibilidad de la existencia, la *matriz* de todas las posibilidades y la existencia es lo que se da de forma efectiva: la existencia es siempre existencia *del* fundamento y el fundamento es fondo, fuente y reserva de la existencia.

Dos serán las funciones del *Grund* respecto a la Existencia fundada por él: una positiva porque sólo una existencia “fundada” puede ser personal: «Toda existencia exige una condición para convertirse en existencia efectiva, esto es, personal»³⁷⁰; y otra negativa porque al estar la existencia fundada o condicionada, se hace “finita”.

§ 19. La Oscuridad preliminar: Platón y la $\chi\omega\sigma\alpha$

En un bello pasaje de su estudio sobre Dante, Schelling describe la naturaleza como «el nacimiento [*Geburt*] de todas las cosas, [es] la noche eterna y como aquella unidad que hace existir las cosas por sí mismas, es el afelio del

³⁶⁹ Schelling, F.W.J.: *Initia philosophiae universae*. Bonn. 1969, p. 74.

³⁷⁰ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

universo»³⁷¹. La Naturaleza es así el punto más distante del sol, sumido en la oscuridad, pero como afelio forma parte de algo más grande, de un devenir: la Naturaleza es así la dimensión del nacimiento de las cosas, de la noche eterna de la que todo surge y a partir de la cual sale a la luz, es, en definitiva, madre (*mater*) de todo cuanto hay. Una etimología muy sugerente, pero no segura, hace ver en materia, del latín *materia*, el parentesco entre ésta y el término *mater*, del griego μητηρ: «madre» y «matriz»³⁷². *Materia* es «lo que está por hacer» (al. *materje*, *materge*) por lo que si unimos este sentido al anterior obtenemos que la materia es lo que nos impulsa y nos potencia, aquello de donde salimos y que, como tal, constituye nuestra base o fondo a partir de la cual salimos a la luz. «[...] la materia contiene la vida, pero solo como *potentia*, *implicite* y no *actu*, *explicite*»³⁷³. Al mismo tiempo la materia no es algo ya hecho, sino que está por hacer, es decir, conlleva una tarea³⁷⁴. De ese modo, el *Grund*, como fondo de provisión de Dios, podría ser entendido como la *materia prima* del mundo que no es de este mundo sino de aquello que estando en Dios no es Dios mismo: aquello de lo que todo surge y con lo que Dios elabora su existencia: su *Naturaleza*³⁷⁵. Esta lectura del *Grund* aproxima Schelling a la concepción platónica de la materia aparecida en el *Timeo*³⁷⁶. Del interés del filósofo por Platón ha quedado

³⁷¹ SW I/V, 158 (*Ueber Dante in philosophischer Beziehung*).

³⁷² La cercanía entre «madre», «matriz» y «materia» quedará también reflejada en la doctrina de Jacob Böhme a través de sus analogías sexuales con los términos *limbus*, *principio masculino*, y *matriz*, *principio femenino*. Cf. Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Böhme*, op. cit. p. 229 y ss.

³⁷³ SW I/VII, 444. Cf. SW I/X, 108; 204 (*Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*).

³⁷⁴ Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit. p. 306 n. 630. También del mismo autor cf. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid. Tecnos. 1986, Cap. IV. El profesor Duque señala así mismo que de la misma raíz del término griego *υλη* viene el latín *silva* –de ahí que habláramos de la selva oscura en la que Schelling se adentra de la mano de Böhme – el lugar contra y el cual se establece la *πολις*, que vive de la introducción de los «materiales» procedentes de esta *silva*.

³⁷⁵ Cf. I/X, 104; 174 (*Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*): «A este primer ser-algo en general [...] a ese sujeto prisionero y encerrado en sí mismo se le definió como la *materia*».

³⁷⁶ *Timaeus* (1794), op. cit. Material adicional sobre el temprano interés de Schelling en Platón puede consultarse en Franz, M.: *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen. Vandenhoeck &

constancia no sólo por los numerosos ecos platónicos que se encuentran en su obra –el «Platón cristiano» lo llegó a denominar C. Kapp³⁷⁷ y con motivo de la aparición del diálogo *Bruno*, de clara inspiración platónica, Schelling será considerado el Platón alemán– sino también porque ya en 1794 Schelling comentó minuciosamente el *Timeo* platónico. Dos años antes, Schelling había redactado un breve texto, *Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedene Gegenstände gesammelt aus Homer, Plato u.a.*³⁷⁸, en el que rescataba en las primeras líneas las palabras del *Timeo* 48 a: «El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad (τὸ ἀναγκαιόν) e inteligencia (νοῦς)» y que será citado de nuevo en el comentario de 1794³⁷⁹. La importancia que pueda tener el *Timeo* en el *Freiheitsschrift* tiene que ver con el intento de mostrar un fundamento vivo, una naturaleza viva que ya no tenga que ver con una autoposición del sujeto fichteano y se aleje de las concepciones anteriores: «Toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo»³⁸⁰. Y será en el curso de este intento donde es preciso insertar las reflexiones schellinguianas sobre el *Timeo*³⁸¹. Esta Naturaleza, la *Natur – in Gott*, entendida como ese fundamento/fondo vivo es, por un lado, la *anfänliche Natur* (naturaleza inicial), lo que está *antes*, diferenciándose así de una naturaleza ya ordenada a posteriori: de forma que ella, la *Naturaleza*, el fundamento, es *das Regellose*, lo carente de regla, como aquello que late bajo la corteza del mundo y que precisamente como latencia puede abrirse paso en

Ruprecht. 1996. Este trabajo no constituye ninguna edición crítica. Se citará por esta edición y se indicará con la sigla T.

³⁷⁷ En *Über den Ursprung der Menschen und Völker*. Nürnberg. 1829. Citado por Vetö, M.: *Le fondement selon Schelling*, op. cit. p. 26, n. 8.

³⁷⁸ Franz, M: *Schellings Tübinger Platon-Studien*, op. cit. Apéndice I, pp. 252-71.

³⁷⁹ T 50. Schelling vierte ἀνάγκη por *Notwendigkeit*.

³⁸⁰ SW I/VII, 356; 159 (*Freiheitsschrift*).

³⁸¹ Cf. Sallis, J.: «Secluded Nature: The Point of Schelling's Reinscription of the *Timaeus*». En *Pli* 8. 1999. pp. 71-85.

cualquier momento³⁸², de ahí la afirmación de Schelling: «Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo –tal y como lo vemos ahora– regla [Regel], orden [Ordnung] y forma [Form], pero, con todo, lo carente de regla [Regellose] subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a irrumpir de nuevo»³⁸³; y, por otro lado, es también *ursprüngliche Natur* (naturaleza originaria) no sólo por preceder al orden, la regla y la forma, sino por ser el fondo de provisión y por consistir en ser la base y soporte que subyace siempre y siempre puede abrirse camino rompiendo y rasgando a través de las capas que han ido dejándola al fondo como fondo³⁸⁴: es lo latente, lo que se retrae en el mostrarse. Es, en definitiva el fundamento eternamente oscuro³⁸⁵, puesto que nunca hace acto de presencia aunque siempre está presente: es la potencia que precede al acto y que «no es acto [actu] él mismo y que huye en la noche mientras se levanta la luz (lo existente). Ni siquiera la luz deshace por completo el sello bajo el cual permanece encerrada»³⁸⁶. Es el Pasado. Sin él como potencia, fuerza, base y soporte, en definitiva como fondo de posibilidad no hay ni vida ni muerte, no hay existente ni existencia: «sin esta oscuridad preliminar [vorausgehende Dunkel] no hay realidad [Realität] alguna para la creatura; las tinieblas [Finsternis] son su necesario patrimonio»³⁸⁷. Es de la noche de la que nace la luz, es de las tinieblas desde las que surge la claridad del día: «todo nacimiento [Geburt] es un nacimiento desde la oscuridad [Dunkel] a la luz

³⁸² Esta Naturaleza, por otro lado, debe ser entendida junto con el Pasado, por eso Schelling en las *Weltalter* hablará de un pasado oculto que si se pusiera en acción nos aniquilaría. Cf. *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. p. 13; p. 57: «esto pasado sigue estando oculto en el fondo y que el mismo principio que en su inoperatividad no soporta y sostiene [es decir, en estado de latencia es soporte, base o fundamento; ACC], en su operatividad nos consumiría y aniquilaría».

³⁸³ SW I/VII, 359; trad. modif. 167 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

³⁸⁴ Cf. *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. p. 11-12; p. 56.

³⁸⁵ Nótese de nuevo que Schelling califica de oscuro (*dunkel*) al *Grund* no al *Ungrund*, el cual, por definición, ni es luz ni tinieblas. Cf. *Supra* § 3. En el origen es el “No”.

³⁸⁶ SW I/VII, 358; trad. modif. 163 (*Freiheitsschrift*).

³⁸⁷ SW I/VII, 360; trad. modif. 169 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

[Licht]»³⁸⁸. Por eso, dirá Schelling que es en el seno materno (*Mutterleibe*) donde se forma (*gebildet*) el hombre «y sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento) nacen [*erwachsen*] los pensamientos luminosos»³⁸⁹, es decir que los pensamientos luminosos surgen a partir del ansia (*Sehnsucht*) de ese fondo *inconsciente der herrlichen Mutter der Erkenntniß*³⁹⁰.

Seno materno (*Mutterleibe*) nos acerca de nuevo a la etimología mencionada al principio y según la cual *materia* remite a *madre* y ésta a su vez a *matriz*, al lugar en cuyo interior se desarrolla el feto: el seno (*sinus*) o concavidad que encorvada sobre su interior alberga la vida antes de que ésta vea la luz. Tal es el parto: el paso de la oscuridad a la luz, de la cerrazón y de la ocultación en el seno de la tierra a la ex-posición³⁹¹. Por eso, dirá Schelling: «la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol»³⁹². Hay así dos principios: la luz y las tinieblas, la contracción inicial característica del primer movimiento de curvarse sobre sí y la expansión característica de la luz, de la exposición. Tales son las fuerzas originales (*Urkräften*) mentadas por Schelling: la contracción (*Grund*) y la expansión (*Existenz*), la ira (*Zorn*) y el amor (*Liebe*), la oscuridad (*Dunkel*) y la luz (*Licht*).

³⁸⁸ SW I/VII 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

³⁸⁹ SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

³⁹⁰ Cf. *Die Weltalter. Fragmente* (1813). Edición de Schröter, M. Beck. Múnich. 1966. II 133. 134, pp. 181-182. Recuérdense las Madres goetheanas del *Fausto*.

³⁹¹ «Oscuridad y cierre son el carácter del tiempo primigenio. Toda vida llega a ser y se forma durante la noche; por eso los antiguos llamaron a ésta la madre fecunda de las cosas, y junto al caos la consideraron el más antiguo de los seres, Cuanto más retrocedemos en el pasado, tanto más encontramos una paz sin movimiento, la indistinción y la coexistencia indiferente de las mismas fuerzas que poco a poco se van separando para una lucha cada vez más salvaje». Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. p. 24; p. 64.

³⁹² SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*). Esta misma idea puede rastrearse hasta Herder que en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* había afirmado que «como éstas [las plantas], hombres y animales nacen de una semilla que, cual germen de un árbol futuro, requiere de una placenta». Herder. *Werke*. Vol. 6: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Deutscher Klassiker Verlag. Frankfurt am Main. 1989, p. 59; hay trad. al cast. de Pedro Ribas en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Losada. Buenos Aires. 1959, p. 46.

La comprensión del sentido de la *Naturaleza* entendida como el fundamento de Dios y caracterizada según este juego de pares de opuestos según el cual hay una contracción primera y luego una expansión, tiene sus antecedentes en la materia platónica, pero es también aquí donde Schelling reformula y ahonda en las concepciones de Fichte, y donde la mística y la teología de mano de la böhmeniana naturaleza de Dios vuelven a cobrar un especial protagonismo para conformar una compleja idea. En todo caso será precisamente la influencia platónica la primera a tener en cuenta a la hora de profundizar en esta idea. La *Naturaleza*—en Dios correspondería en Schelling con la *Urmaterie* o materia originaria³⁹³. Es el propio Schelling quien en el *Freiheitsschrift* procede a vincular su noción con Platón cuando, al explicar el movimiento de esta *Naturaleza* afirma de ella que es «igual a la materia [*Materie*] de Platón, buscando una ley oscura e incierta»³⁹⁴. ¿Cuál es esta materia a la que se refiere Schelling? Estrictamente hablando, como ha señalado John Sallis, no hay nada en el texto platónico que corresponda con esa materia aludida por Schelling puesto que el término ὕλη remite al sentido prefilosófico de material de construcción y no al filosófico que le dio posteriormente Aristóteles. Platón se refiere así a la madera de la que están hechas las cosas. Pero si *Naturaleza* no es la mera *estofa* de la realidad, entonces ¿por qué Schelling la vincula a Platón? El por qué de esta vinculación se aclara si junto al *Freiheitsschrift* son rescatados algunos fragmentos del comentario que Schelling hizo del *Timeo* platónico³⁹⁵.

- 1) En primer lugar, Schelling se refiere con materia al término ὑποδοχή (receptáculo) y χώρα. Esta equiparación es evidente si se rescatan las

³⁹³ SW I/VII, 442 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). Cf. SW I/VII, 449 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

³⁹⁴ SW I/VII, 360; 171 (*Freiheitsschrift*).

³⁹⁵ Alexandra Michalewski ha señalado en la introducción a la traducción de esta pequeña obra que a Schelling no le importa tanto la articulación que hace Platón de la cosmología con el pensamiento político cuanto la exposición sobre la génesis del universo, la naturaleza de las ideas y las reflexiones sobre la materia. En Michalewski, A. : «Introduction» en Schelling, F.W.J.: *Le Timée de Platon*. Septentrion. Paris. 2005. p. 12.

palabras del *Timeo* según las cuales la naturaleza es «un receptáculo de toda generación, como si fuera su nodriza»³⁹⁶, es decir: la naturaleza como receptáculo (ὑποδοχή) es la madre (μήτηρ) de todas las cosas³⁹⁷: recuérdese el sentido de seno materno como concavidad donde se aloja el feto al que se ha hecho referencia antes³⁹⁸. Esta naturaleza (φύσις) es la madre fuente de generación de todas las cosas, una naturaleza protogenética que hace posible la génesis del mundo visible, una madre originaria que, dice Platón, era: «antes de la creación del universo (οὐρανός)»³⁹⁹. Schelling remarca así la diferencia entre la «madre de todas las cosas» y las cosas mismas de tanta importancia en 1809.

- 2) La segunda clave nos la da la afirmación de *Timeo* de que el cosmos es un ser vivo provisto de alma y razón por la providencia divina⁴⁰⁰. En este punto Schelling menciona el ζῶον para apuntar que «Platón ha concebido el mundo en su totalidad como un ζῶον, es decir, como un ser organizado, esto es, como un ser cuyas partes no son posibles sino en relación con el todo»⁴⁰¹ y que posee «una fuerza originaria de movimiento (ψυχή)»⁴⁰². Que el mundo consista en un ser organizado y vivo que parte del desorden⁴⁰³ implica que éste haya de ser ordenado, pero el movimiento de este desorden del que se habla en el *Timeo* (30 a 5-6) ha de tener su origen en el automovimiento del alma –y nótese que es el automovimiento de la divinidad la que de la misma manera da orden

³⁹⁶ *Timeo* 49a.

³⁹⁷ T, 54.

³⁹⁸ Cf. SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

³⁹⁹ 48b. Cf. Hermann Krings: «Genesis und Materie - Zur Bedeutung der 'Timaeus' Handschrift für Schellings Naturphilosophie» en la edición del *Timaeus*, op.cit., esp. pp. 131-35.

⁴⁰⁰ *Timeo* 30c.

⁴⁰¹ T, 33. Apréciase la cercanía de esta concepción con la noción de sistema. Por otra parte Schelling parece referirse aquí a la Tercera Crítica cuando, en § 64 - 66, Kant define lo viviente como aquello que es a la vez causa y efecto de sí.

⁴⁰² T, 31.

⁴⁰³ *Timeo* 30a.

a lo inicialmente sin regla– y en este movimiento *agitado*, como sostiene Plutarco, encuentra su lugar el mal: Plutarco había pensado al desorden precósmico como la expresión del movimiento de un alma que no participa todavía del intelecto. De esta manera, en 1809 para Schelling la voluntad del fundamento –que aún no es entendimiento pero aspira a él– «no es ninguna voluntad consciente [*bewußter*] o con reflexión [*Reflexion*], aunque tampoco es una voluntad totalmente inconsciente [*bewußtloser*] que se mueva según una necesidad ciega y mecánica, sino una voluntad de naturaleza intermedia, como la avidez [*Begierde*] o el deseo [*Lust*] comparable sobre todo con el hermoso impulso de una naturaleza en devenir que aspira a desplegarse [*entfalten*] y cuyos movimientos internos [*innere Bewegungen*] son involuntarios [*unwillkürlich*] (son inevitables), sin que sin embargo se sienta obligada a ellos»⁴⁰⁴.

- 3) En tercer lugar y en estrecha relación con este último punto, Schelling se detiene en la descripción del desorden inicial de los elementos, en los que el demiurgo acaba poniendo orden. De esa manera Schelling trata de pensar ya en 1794 ese “antes” de la *forma* entendido como indeterminación absoluta que el propio Schelling denomina *materia originaria* (*Urmaterie*) y que constituye el sustrato originario, sin forma, pero capaz de acoger a todas las cosas. Con este término, *Urmaterie* o *Urstoff*, Schelling traduce y entiende la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$. En esta misma línea seguida por Tiedemann, se puede afirmar que Schelling lee esta noción como una sustancia eterna, como el sustrato necesario de la circulación incesante de los elementos y de su generación. Si *Naturaleza* ha de ser entendida como la materia originaria no es, por tanto, por ser aquello

⁴⁰⁴ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

susceptible de recibir una forma⁴⁰⁵: es preciso distinguir la materia originaria de la materia entendida como compuesto de elementos que ha recibido una forma. La *χώρα*, la *Urmaterie* o la *Naturaleza* es entendida como la condición de posibilidad de lo sensible pero que en sí misma no es sensible⁴⁰⁶. Ella es *ἀόρατον*, lo indefinido indeterminable, lo invisible⁴⁰⁷. La materia vista desde la perspectiva del *Freiheitsschrift* sería el receptáculo sin determinaciones pero que a todas contiene, su *condición de posibilidad*. Schelling sostendrá así que «el sustrato último de todos los fenómenos, el material último sobre el que aparecen los elementos es *ἀόρατον τι*»⁴⁰⁸.

- 4) Otro de los elementos contenidos en esta obra de 1794 que tendrán su eco en la filosofía de Schelling y, por tanto, en el *Freiheitsschrift* serán los conceptos de *ἄπειρον* y *πέρας* empleados para explicar la forma como límite (*πέρας*) y la materia como lo ilimitado (*ἄπειρον*)⁴⁰⁹. *ἄπειρον* recibirá una doble significación en Schelling: como lo imitado constituirá el sustrato común de todos los fenómenos, pero también es una forma de la realidad presente en el intelecto: «existe en el intelecto –dirá Schelling– una forma pura del *ἄπειρον* como tal (la forma de la realidad), pero el *ἄπειρον* mismo, como sustancia, con una *existencia física* Platón lo ha

⁴⁰⁵ «Platón ha afirmado ya que los elementos [...] no son la materia misma, sino las formas, las determinaciones exteriores». T, 56.

⁴⁰⁶ Sobre esta cuestión en Platón Cf. Brisson, L.: «L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platón» en *Dire l'évidence, Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII Val de Marne* nº2. L'Harmattan. 1997, p. 95-111.

⁴⁰⁷ Lo visible es antes que nada lo que tiene forma. No podemos ver lo informe puesto que ver algo es ver ya una cosa, un elemento singular con una forma.

⁴⁰⁸ T, 58. Es necesario hacer notar que Schelling vinculará en la segunda parte de su comentario del *Timeo* a este diálogo platónico con el *Filebo*.

⁴⁰⁹ Si bien es cierto que este planteamiento remite más al pensamiento presocrático que al propio Platón. Lo incluimos aquí por aparecer en el comentario que del *Timeo* realiza Schelling. El propio Schelling señalará el origen de estos conceptos en SW I/X, 243 ss.; 300 ss (*Presentación del empirismo filosófico*).

comprendido como algo que conflicto con todas las Ideas (con el *πέρας*)»⁴¹⁰.

Por lo dicho, esta *Naturaleza* (entendida como el fondo y fundamento de Dios y que no es Dios considerado absolutamente –«esto es, en cuanto que existe»⁴¹¹– y estrechamente vinculada a la *Urmaterie*) puede ser caracterizada en primer lugar como receptáculo (*ὑποδοχή*); en segundo como fundamento vivo; en tercer lugar con la *χώρα*, lo que quiere decir que ella es la tiniebla originaria de donde surge la luz; y, en último lugar, tendría que ver con lo ilimitado o *ἄπειρον*. Estos rasgos apuntan a una *Naturaleza* como fundamento oscuro del que surgen todas las cosas y que como tal constituye el fondo de provisión de Dios. Por ello afirmará Schelling que ella, la *Naturaleza*, como oscuridad inicial, es el receptáculo (*ὑποδοχή*) de la luz, el recipiente (*Behälter*) del ser de Dios (*Wesen Gottes*) de ahí que en el *Freiheitsschrift* se encuentren estas afirmaciones: «el fundamento eterno de la existencia de Dios, debe *contener dentro de sí* [*in sich selbst*], aunque encerrado, al ser de Dios, al modo de un rayo de vida iluminando la oscuridad de lo profundo [*im Dunkel der Tiefe*]»⁴¹². Pero este receptáculo es en cierta manera, él mismo, Dios porque no hay nada fuera o antes que Él: por tanto esta *Naturaleza* es parte del devenir del Dios en su movimiento; es también la *χώρα* platónica, invisible e indeterminable por ser lo que permanece al fondo como fondo; es, en definitiva el portador (*Träger*) que alberga la posibilidad de todo lo efectivo y aquello que *grava* a las cosas como principio de atracción o contracción.

⁴¹⁰ T, 69.

⁴¹¹ SW I/VII 358; 163 (*Freiheitsschrift*).

⁴¹² SW I/VII 361; 173 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra. También: «el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad». SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

§ 20. Las Profundidades del Padre y la teosofía de Böhme.

Establecer en Dios una distinción interior según la cual aquello que estando en Dios no es Dios tomado absolutamente sino su *Naturaleza* es algo que ya había hecho Jacob Böhme cuando afirma la existencia de la tensión interna y la lucha en el propio ser divino, una *naturaleza* que, como en Schelling, constituye el fondo y la fuente del Ser: diferenciarse *ad intra* –sostendrá Böhme– es condición indispensable para vivir y engendrar el mundo *ad extra*; la construcción interna –afirmará Schelling por su parte– es necesaria para la escisión de fuerzas que da lugar a la Creación⁴¹³. Las fuerzas divididas de la escisión –en Schelling– dan lugar al cuerpo, y el vínculo vivo surgido de esa escisión, en cambio, es el alma (*Seele*)⁴¹⁴. Este *ad extra*, como veremos, sigue estando en Dios (puesto que el despliegue (*Entfaltung*) de la Creación se produce *en* Dios y constituye el propio devenir de la vida de Dios: «el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas»⁴¹⁵). Para Böhme no hay nada fuera de Dios: todo el espacio está en Dios, con todo lo que en él se encuentra⁴¹⁶. Tal será el panenteísmo de Schelling⁴¹⁷. Dos serán los elementos principales de Böhme que, tomados por Schelling, le ayuden a construir el concepto de *Naturaleza*: en primer lugar, como ya se explicado, la comprensión de Dios como una vida y, en segundo lugar, y estrechamente relacionada con esta idea, las fases de evolución de esa misma vida y las fuerzas que en ella se conjugan.

El primer término que nos permite entender lo que sea esta *Naturaleza* es el ansia (*Sehnsucht*): inspirado en Böhme Schelling caracterizará esta *Naturaleza*–

⁴¹³ SW I/VII, 362; 173 (*Freiheitsschrift*).

⁴¹⁴ SW I/VII, 362; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁴¹⁵ SW I/VII, 359; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁴¹⁶ Cf. *De Tribus Principiis*, cap. VII, 21.

⁴¹⁷ Este término, a saber: que todas las cosas son *en* Dios, procede de Krause, que lo empleó para designar su propio sistema y fue H. Fuhrmans quien por vez primera lo aplicó al pensamiento de Schelling. En Fuhrmans, H.: «Einleitung» en Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Reclam. Stuttgart. 1977. XLVII.

en Dios por ser ansia, deseo, fuente oscura e insondable que contiene el ser de Dios (*Wesen Gottes*), es, en definitiva fuente o, con la terminología empleada por Böhme «*Quall*». «*Quall*», de donde «*Quelle*», remite al parentesco de este término con «*Qualitäten*» (cualidades): la evolución y el despliegue de la vida de la naturaleza divina –afirmará Böhme– consisten en su expedición desde la «*Quall*» o fuente originaria, la fuente (*Quelle*) que está al fondo del ser y de la vida, y que en su expedir da lugar a diferentes *cualidades*⁴¹⁸, que podrán ser vistas desde el punto de vista schellinguiano como grados. Ella consiste en lo que se podrá denominar las Profundidades del Padre, el fondo oscuro incognoscible e inaccesible. Y es, en opinión de Böhme, la primera etapa del devenir divino⁴¹⁹, que no se denomina Dios, sino Naturaleza⁴²⁰. Y es esta *natura* la que es fuente del mundo y de la vida: a partir de ella Dios deviene y se despliega («*wird und entwird*»). Dios ha creado el mundo, dice el teósofo, para revelarse⁴²¹. O, como afirmó Oetinger, Dios es el *ens manifestativum sui*. En tanto que no se manifiesta, Dios permanece desconocido y oculto, incluso para sí mismo⁴²². En su evolución, la vida divina comienza en la inconsciencia y se mueve hacia la conciencia, comienza en la oscuridad y gracias a la luz puede oponerse a su propio fondo inconsciente que permanece siempre bajo ella, se parte de un deseo o ansia (*Sehnsucht*) que se transforma en voluntad gracias al amor. Böhme distingue así un primer principio, el de Padre o de la naturaleza⁴²³

⁴¹⁸ Cf. Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Böhme*, op. cit, p. 88; p. 296 y ss. Cf. *De Tribus Principiis*, cap. X, 42. Böhme relaciona *Quaal*, *Quahl*, *Quall* y *Quaell*, sufrimiento, tormento y fuente.

⁴¹⁹ *Mysterium Magnum*, I, 1.

⁴²⁰ «Die erste Wille heisset nicht Gott, sondern *Natura*». *De Triplici Vita*, cap. II, 10.

⁴²¹ Cf. *De Triplici Vita*, cap. XVIII, 3.

⁴²² Cf. *De Triplici Vita*, cap. IV, 87.

⁴²³ Böhme distinguirá tres principios correspondientes a las tres personas de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Si el primer principio corresponde al Padre, el segundo principio lo hará al del Hijo, siendo éste el principio del Amor, frente al anterior, que es el de la ira. Cf. *De Tribus Principiis*. Esta distinción también tendrá su eco en la propuesta schellinguiana: no en vano, por un lado, la posibilidad del mal tiene una importante conexión con el fundamento o *Naturaleza* – en Dios, en el egocentrismo y en la contracción; y, por otro lado, la efectividad tendrá que ver con un mundo que se ha creado gracias a la difusión de sí y al Amor; finalmente, la necesidad

que representa la potencia y el poder y que constituye el lugar de donde proviene el mundo⁴²⁴. Este «no puede llamarse todavía Dios»⁴²⁵ sino que es la base oscura y dinámica (*dynamis*) de Su vida⁴²⁶: Dios se engendra a sí mismo de forma que el fundamento oscuro y tenebroso es penetrado por los rayos de luz y de amor que nacen en su interior⁴²⁷. El principio de la naturaleza es así la fuente (*Quelle*) de la vida pero no la vida en sí misma⁴²⁸. El principio será denominado por Böhme, como lo será por Schelling, *naturaleza* divina: la naturaleza es la fuente oscura de la vida divina y el oscuro seno desde el que ha de levantarse y desarrollarse la claridad luminosa de la existencia⁴²⁹, es la condición necesaria de toda vida. Para Böhme la vida tiene un carácter trágico ya que toda vida se engendra en el sufrimiento. El primer principio ha de engendrar el segundo, sin el primero el segundo sería imposible: es el primero el que contiene la potencia de producción, el movimiento y la vida *in nuce*. La cercanía de Schelling con estas concepciones es notoria. Esta Naturaleza divina de la que habla Böhme es, al igual que en Schelling, el primer principio, la retracción, y, del mismo modo, no puede ser llamado Dios, sino cólera o ira (*Zorn*): es el *Zorngott*, el principio oscuro que precede a la luz y al amor. Inspirada además por Lutero la noción de «*Zorngott*» de Böhme contiene elementos del «*Allmachtsgott*» luterano, término que, por otro lado, también será utilizado por el teósofo. Es cierto que Dios es bondad –afirmará Böhme–

del mal tendrá que ver con la revelación de Dios y con la relación mantenida entre posibilidad y necesidad.

⁴²⁴ Cf. *De Tribus Principiis*, cap. IV, 32.

⁴²⁵ «Und heisset Gott nach dem ersten Principio nicht Gott sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quall, davon sich das Böse urkundet, das Wehetun, Zittern und Brennen». *De Tribus Principiis*, cap. I, 8.

⁴²⁶ Los tres principios, el del padre, del Hijo y el del Espíritu, constituyen las fases de la evolución inmanente de Dios. El primer principio es la base causal de su existencia, su base orgánica y preorgánica; en el segundo esta vida se desarrolla y, finalmente, en el tercero, esta vida se da *ad extra*. Cf. Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Böhme*. op. cit. pp. 169 y ss.

⁴²⁷ Cf. *De Tribus Principiis*, cap. IV, 58.

⁴²⁸ Cf. *De Tribus Principiis*, cap. V, 8; véase también *Aurora*.

⁴²⁹ Cf. *De tribus Principiis*, cap. XI, 14.

pero no sólo: Dios es también el Dios del Antiguo Testamento, un Dios colérico⁴³⁰. Y sin embargo no puede ser llamado propiamente Dios porque Dios es Amor⁴³¹. Paracelso ya había dicho aquello de «*Im Centro alles Leben ist Gift*»⁴³². El mundo está construido sobre el infierno, lo que quiere decir que el primer principio, el de la cólera, es la base eterna de la vida, *fundamentum* o base del universo⁴³³. Si Dios no fuera un Dios viviente Él no poseería dentro de Él esta fuente ardiente y colérica de potencia orgánica y no podría crear. Schelling siguiendo las imágenes de Böhme afirmará de este modo que la fuente (*Quelle*), base (*Basis*) y portador (*Träger*) de las cosas es el fundamento entendido como la *Naturaleza*– en Dios⁴³⁴, lo que implica necesariamente una cierta independencia respecto de Dios entendido como existente⁴³⁵.

Las características de este primer principio llevan a Böhme a afirmar que la evolución de la vida divina comienza con la inconsciencia: el principio es el ansia –necesariamente inconsciente– y la oscuridad, de forma que, como pasará en Schelling, es en la noche en la que se engendrará el día. El ansia (*Sehnsucht*), la oscuridad, y la contracción marcarán el inicio de la vida-que-Dios-es: el ansia es la verdadera fuente originaria de la naturaleza⁴³⁶. Distinguirá así Böhme la voluntad, del ansia. La voluntad es siempre libre, el ansia no. La voluntad es la fuente del espíritu, el ansia, la de la naturaleza. El ansia es una fuerza centrípeta, que atrae hacia sí⁴³⁷, es fuerza de atracción y compresión. Ella es la verdadera madre y fuente de la naturaleza. Esta fuerza genera una resistencia y una oposición en ella misma que conduce a su vez a su contrario: un deseo de

⁴³⁰ «Celoso y vengador, es vengador Yahvé y pronto a la ira». Nahúm 1,1-3. Cf. Sal. 94,1; Is. 59, 17; Dt. 32, 41-42.

⁴³¹ «La divinidad (*Gottheit*) es en todo en todas partes, pero es solamente como luz del amor y espíritu que se puede llamar Dios». *De Signatura Rerum*, cap. XIV, 35. Cf. *De Tribus Principiis*, cap. X, 36.

⁴³² Cf. *Volumen Paramirum*. Citado por Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Böhme*, op. cit, p. 202.

⁴³³ Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXV, 29.

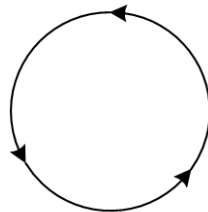
⁴³⁴ Cf. SW I/VII, 358-359; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁴³⁵ Cf. *De Electione Gratiae*, cap. II, 38.

⁴³⁶ Cf. *De Triplici Vita*, cap. II, 75

⁴³⁷ Cf. *De Triplici Vita*, cap. I, 28; II, 13; II, 32.

liberarse y de escaparse. Este contrario es la fuente del movimiento, la fuerza de repulsión, de expansión. La oposición y la lucha entre las dos potencias de contracción y expansión dan lugar al inicio de la Creación. A partir de ahí y de la lucha de ambas fuerzas tendrá lugar el mundo y el propio desarrollo de la vida divina cuyo despliegue tiene como hilo conductor la revelación. Partiendo de la inconsciencia, se engendra Dios como voluntad y pensamiento desplegándose para encontrarse a sí mismo y tomar conciencia de sí, elevándose gracias al amor⁴³⁸. Atracción y repulsión, fuerzas centrípetas y centrífugas, oscuridad y luz, ira y amor, conforman así las fuerzas que dan lugar al mundo. Pero no constituyen en ningún caso una sucesión lineal de momentos de la divinidad sino que⁴³⁹ con el primer principio de la naturaleza o esencia divina, que representa el interior, constituye el primer momento, se presenta la primera fase de una evolución cíclica en la que ninguna fase es primera o última. Y si bien es cierto que con la *Naturaleza* se inicia el ciclo, también lo es que el movimiento generado es el de una rueda. Las fases de la vida de Dios están unidas mediante un vínculo o *Band*, y Böhme jugando con el doble sentido de este término que significa unión, pero también lazo (en francés *ru-ban*), presenta este movimiento como el de un lazo cerrado a la manera de una rueda que se mueve eternamente⁴⁴⁰.



El propio Schelling recogerá esta misma imagen al hablar de la precedencia entre el ser, en cuanto que existe y el ser como fundamento de la existencia: «En el interior del círculo [*Zirkel*] del que todo resulta, no es

⁴³⁸ *Mysterium Magnum*, V, 3.

⁴³⁹ Recordemos en este punto la concepción del tiempo en Schelling: pasado, presente y futuro no constituyen una línea temporal, sino que unos tiempos están implicados con otros.

⁴⁴⁰ Cf. *Aurora*, cap. III, 10; cap. XIII, 71 y ss; cap. XVII, 10 y ss; cap. XXI, 122 y ss; cap. XXIX, 8.

contradictorio que aquello por lo que el Uno es engendrado sea él mismo a su vez engendrado por este último. No existe aquí ni un primer ni un último grado, porque todo se presupone mutuamente, ninguno es el otro ni tampoco puede, sin embargo, ser sin el otro»⁴⁴¹. No obstante Schelling no se queda en la imagen circular del movimiento de la rueda böhmeniana: si al fundamento le corresponde una fuerza de contracción y a la existencia, de expansión, la direccionalidad de su movimiento conllevará además, no sólo un movimiento circular, sino expansivo. Es cierto que ambos principios, el de la expansión y la contracción, surgen de la unidad originaria, pero una vez despertada la alteridad, una vez desencadenado el movimiento de fuerzas contrapuestas, el fundamento quiere ser siempre fundamento, retrayéndose y hundiéndose cada vez más, mientras que Dios como existente, sin embargo, quiere revelarse, manifestarse, darse. El *telos* de la esencia divina es su manifestación concreta. Este movimiento de fuerzas contrarias genera una sucesión de movimientos en la que ambos principios tienden a separarse cada vez más para que, mediante el amor, finalmente pueda llegarse a una unidad más alta. Este estar en movimiento de la divinidad, este devenir de la vida-que-Dios-es dibuja así, como ha señalado Heidegger, el camino de un impulso vital que da vueltas sobre sí mismo, que girando se desborda y desbordándose se individua⁴⁴²:



Pero tras estos complicados movimientos internos en Dios, lo que yace, es el juego de dos fuerzas contrapuestas.

⁴⁴¹ SW I/VII, 358; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁴² Heidegger, M.: *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). op. cit. p. 164; trad. p. 167.

§ 21. Eros y Thánatos.

Existencia entendida como una fuerza expansiva, como donación o como amor; y fundamento, entendido como retracción, contracción o ira, pueden ser analizados a través de la metáfora sexual⁴⁴³ porque si la Naturaleza remite a la materia y a través de ésta a la matriz, a la madre, a ésta, a la Naturaleza le corresponde ser lo femenino: es lo absolutamente otro de sí que fascina al existente y que ha de salir de ésta para ser sí mismo y vivir. Y si la Naturaleza es lo femenino, el existente será lo masculino. El fundamento, como la mujer, es el seno que da vida, pero que también la quita: es la muerte, el lugar al que todo vuelve; mientras que el existente es aquello que sale de ese seno y que es ante todo vida y amor. Eros y Tánatos, luz y tinieblas, contracción y expansión, sístole y diástole del corazón de la divinidad. La Naturaleza constituye de este modo el seno materno del que todo procede⁴⁴⁴ y en el que todo se hunde al perecer (*zu gründe gehen*): ella es fecundidad y muerte. Las implicaciones metafísicas de esta idea llevarán aparejada de este modo la división sexual: «El misterio de la diferenciación sexual –señala Schelling en las *Lecciones de Stuttgart*– se reduce a la reproducción de la relación primitiva entre los dos principios [...] la tierra ama al cielo y tiene constante ansia [*Sehnsucht*] de él como la mujer tiende al hombre. Dios ama la Naturaleza, que le es inferior, porque solamente ella puede generar [*erzeugen*] los espíritus que a Él se le asemejan»⁴⁴⁵.

C) El Resto irreductible.

⁴⁴³ Cf. Vetö, M.: *Le fondement selon Schelling*, op. cit. capítulo V «Matière chaos sexualité», pp. 174-211.

⁴⁴⁴ SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁴⁵ SW I/VII, 453-454 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). También en este punto resonarán los textos de Böhme: «Das Untere ist des Obern Leib oder Weib» en *Mysterium Magnum* X, 54; «die Erde war leer ohne Frucht, aber Himmel war ihr Mann, der sie fruchtbar machte», *ibid.* XVII, 6.

§ 22. El Resto y la retracción del fondo.

La existencia (*Existenz*) de Dios, que se da con este movimiento de fuerzas, consiste precisamente en «salir de» (*ex - sistentia*), en desgajarse de la propia *essentia* huyendo del origen caótico, saliendo del fundamento, que le da el impulso y la potencia para *salir*, para *ex - ponerse*. La existencia, por tanto, es *ex - sistere*, una acontecimiento que se resiste a la aprehensión racional, que no tiene una causa (*Ursache*) –y recordemos en este punto que *Grund* no vierte en Schelling causa sino fondo/fundamento–, que no es *ex causis*.

Si es *Existenz* y no *Daseyn* lo que se *opone* al fundamento es porque si el primero hace referencia a un «salir de» (*ex-*), el segundo indica un ser (*Seyn*) condicionado en una posición (*da*). Y Dios –dirá Schelling– no se limita a ser, sino que *existe*, sale, se expone y es preciso que haga este movimiento para imponerse sobre su fondo. Por este movimiento Dios ya no es impersonal, sino que en virtud de la tensión de fuerzas contractivas y expansivas, existe como un Sujeto que sufre y padece estas fuerzas enfrentadas, hasta el punto de que es en la reunión de ambos principios donde reside su personalidad. Él y sólo Él es la suprema personalidad⁴⁴⁶. Schelling no dejará de repetir que este tempestuoso, agitado y terrible mar de fondo es el que se encuentra como la base de la realidad. Con este origen toda realidad implica un antagonismo fundamental. La relación entre *Grund* y *Existenz* lleva a pensar al existente como aquello que ha superado o dominado trabajosamente su fondo. Nada es sin más, sino que pre-tende, tiende a ser y para ello se impone sobre su fondo, saliendo de él, apoyándose en él como fundamento y dejándolo al fondo. He aquí el doble sentido de *Grund* ya mencionado. Toda existencia se *engendra* desde el interior por un conflicto dentro de la propia divinidad que estalla y que hace a la existencia acceder a su propia dimensión, saliendo de la gravedad hacia la luz. Toda Existencia conlleva por ello crisis, tensión entre las potencias, surgida a

⁴⁴⁶ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

partir de la oscuridad del fundamento, que es, a su vez, fondo de la Existencia. *Praedicatum inest subjecto*. Que el Grund sea *Grund* de la Existencia quiere decir que el fundamento constituye el sustrato o base de las determinaciones de la Existencia, pero no por ello ha de deducirse que fundamento y Existencia coincidan sin resto: el *Grund* es, en cierta medida, la base (*Basis*) y aquello que porta (*Träger*) –que es recipiente (*Behälter*)– todas las determinaciones que convienen a la Existencia (*Existenz*), pero en el *paso* del fundamento a la existencia permanece un resto, porque el *Grund* es también fondo, la posibilidad que se retrae en el paso a lo efectivo, el *poso* que siempre queda detrás. No hay coincidencia entre el lado del sujeto y el predicado. El modo de entender la inhesión o inclusión del predicado en el sujeto lleva a Schelling a una posición radicalmente opuesta al modelo hegeliano y es precisamente este punto sobre el que se erige el contramodelo propuesto por Schelling. La afirmación hegeliana de la *Fenomenología* según la cual «lo verdadero es el Todo»⁴⁴⁷ no tiene sentido en Schelling: la transición entre *Grund* y *Existenz* es incesante porque la *posición* de la *realidad nunca* podrá ser recogida por la *suposición lógica*. *Subsunción e inhesión*. El predicado se hunde y el sujeto, por su parte, no puede dar razón por completo de lo que yace más allá, es decir, siempre habrá un resto inasimilable, algo de lo que no puede darse cuenta, que escapa a toda aprensión racional. Hay, en definitiva, una cara oculta que ni siquiera Dios alcanza a vislumbrar. La incapacidad de lo lógico para hacerse cargo de lo real hace que en el sistema schellinguiano carezca de sentido una lógica en el sentido hegeliano: no puede haber una lógica porque el mundo, en el *fondo*, no la tiene. Para Hegel sin embargo este “bucle de interacción” es completo para las proposiciones *absolutas*. Para Schelling siempre quedará un resto *irreductible*, ya sea desde el lado del predicado cuando éste retorna al sujeto como *Grund* o base (como Naturaleza) de éste, o desde el lado del sujeto cuando éste elabora *libremente* su

⁴⁴⁷ Phä GW 9: 19; 16.

devenir interviniendo en el predicado. El mundo (el objeto) del Espíritu nunca volverá por entero a su Hacedor: y no sólo por la Caída, sino por el hecho mismo de que ha sido creado *mediatamente* en esa imagen *reflexiva* de Dios (*Ebenbild*), esto es, del Sujeto *existente*. Siempre quedará algo *refractario*: aunque no hubiera existido el *peccatum originans*, esa *cópula* mediadora no habría dejado por ello de ser en alguna medida *refractaria*. Sin esa resistencia generada a través de las potencias, ¿cómo podría verse el Sujeto en su propia imagen (*Ebenbild*)? ¿Cómo podría devenir consciente lo originariamente no-consciente? De ahí que la Existencia conlleve una lucha y un movimiento de superación contra el fundamento, pero éste no es nunca eliminable, sino que permanece siempre como fundamento y como fondo de la existencia: no sólo de la oscuridad nace la luz⁴⁴⁸ sino que «Tras el hecho [*Tat*] eterno de la autorrevelación [*Selbstoffenbarung*], todo es en el mundo regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo inicial»⁴⁴⁹.

§ 23. Lo objetivo excluyente: el Resto y el No-Yo.

¿Cómo entender este resto? «lo objetivo excluyente [...] debe estarle presente al Yo meramente como un choque inicial [*ein Anstoss*], si puedo expresarme así, e.d. que lo subjetivo no ha de rebasar algo procedente de un cierto fondo [*Grunde*] que se halla fuera de la actividad del Yo»⁴⁵⁰. No es Schelling, sino Fichte, quien aquí habla. La revelación de Dios es, como hemos ya señalado, la victoria de Dios como existente sobre su propio fundamento, el cual desea cerrarse sobre sí mismo: es retracción, fuerza centrípeta. De esta forma, si Dios como *existente* es, en cierta medida, el propio Yo de Dios que

⁴⁴⁸ SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁴⁹ SW I/VII, 359; trad. modif. 167-169 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁵⁰ *Grundlage*, 1,2; 344-5.

busca revelarse y actúa por libertad, el *fundamento* es lo que no es el Yo de Dios, es decir, es su No-Yo. Puede entenderse así Dios en tanto existente como lo que que *quiere* revelarse como Yo y el fundamento como No-Yo⁴⁵¹. De ahí que esta lucha permita identificar al fundamento con el No-Yo y a Dios como existente con un Yo que es libertad. El No-Yo queda así entendido como predecesor del *Grund*, necesario para el Yo de Dios: «si el no no fuera, el sí carecería de fuerza. No hay Yo sin No-Yo, y en este sentido el No-Yo es anterior al Yo»⁴⁵². Si bien es cierto que en el *Freiheitsschrift* no aparece como tal la terminología Yo y No-Yo – por quedar superadas en la formulación del sistema propiamente schellinguiano presentado en el texto de 1809– la relación entre *Grund* y No-Yo no pasó desapercibida para los contemporáneos de Schelling⁴⁵³ para los que el *Grund* es la reformulación del concepto fichteano: la libertad tiene un contrario sobre el que debe *imponerse* y ese contrario es el No-Yo. Como afirma Vetö, la libertad al igual que el Yo absoluto, yace en una forma preconsciente, y tan solo deviene ella misma como tal a través del ejercicio de su libertad, otra forma de decir que no se nace libre, sino que uno se hace libre⁴⁵⁴.

Luchar contra su propio fondo o, dicho con Fichte, la limitación del Yo por parte del No-Yo que hace que el primero trate de imponerse sobre el segundo, no es sino un esfuerzo o tendencia ilimitado hacia la realización de sí. Fichte hablará de: «una tendencia [*Tendenz*] a determinarse absolutamente a sí mismo sin ningún estímulo exterior»⁴⁵⁵ y donde «el carácter esencial del Yo, en virtud del cual se diferencia de todo lo que está fuera de él, consiste en una tendencia a la actividad espontánea por la actividad espontánea; y es esa tendencia lo que se piensa cuando se piensa el Yo en y para sí, sin ninguna

⁴⁵¹ Vetö, M.: *Le fondement selon Schelling*. op. cit. pp. 60-117 (Cap.II. Le Non-moi ; Cap. III. Du non-moi au moi).

⁴⁵² SW I/VIII, 227; 187 (*Weltalter*).

⁴⁵³ Cf. Biedermann, C.: *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit*, vol II. Leipzig. 1842, p. 221.

⁴⁵⁴ Vetö, M.: *Le fondement selon Schelling*, op. cit. p. 86.

⁴⁵⁵ *Sittenlehre*; FW. IV, 29; 94 (*Sittenlehre*).

relación con algo fuera de él»⁴⁵⁶. Este concepto, tendencia, es básico en la *Sittenlehre* fichteana y recordándonos al *conatus* spinozista, mienta una causalidad que tiende a la plena realización, pero sin llegar a ella: ésa es la esencia del Yo, la manifestación del primer principio o Yo puro en la realidad. En la reseña al libro de *Aenesidemus*, Fichte había explicado que la aspiración (*Streben*) surgía por la necesaria tendencia del Yo a ser sí desde sí (autonomía kantiana), esto es, a liberarse de su dependencia del No-Yo. Eso es lo que provoca que la razón o autoafirmación de sí sea práctica, es decir, acción real que se invita moralmente a sí misma a favor de su propia realización, un esfuerzo por transformar la realidad según las exigencia originarias del Yo. Para Fichte la subjetividad trascendental es mera actividad y no sustancia, agilidad y no sustrato cósmico o *res*, pero cuando objetivamos al Yo (el sentido interno de Kant), entonces procedemos con él necesariamente como con cualquier objeto o fenómeno y, con el pensamiento (con la imaginación) y debajo de todas sus manifestaciones y cambios, le colocamos un sustrato fijo o sustancia: el No-Yo «El No-Yo –sostendrá así Fichte– es concebible como una X que yace, antes de toda experiencia, en las profundidades del Yo»⁴⁵⁷. Esta X deberá ser entendida como lo *objetivo excluyente*. Más allá del yo fichteano, el cual ha de ir haciéndose, es donde se halla la X insondable de un fundamento que yace en las profundidades. Este elemento será recogido por el propio Schelling en el *Freiheitsschrift* donde encontraremos las siguientes palabras referidas a Fichte: «El Yo, dice Fichte, es su propio acto [*Tat*]; la conciencia [*Bewußtsein*] es autoposición [*Selbstsetzen*], pero el Yo no es otra cosa más que esa propia autoposición. Pero esta conciencia, hasta donde es pensada meramente como autoaprehensión [*Selbst-Erfassen*] o conocimiento del Yo, no es nunca primera y presupone ya, como cualquier otro conocimiento, al auténtico ser [*eigentliche Sein*]. Ahora bien, este ser supuestamente anterior al conocer, no es ni un ser

⁴⁵⁶ FW IV, 29; 94 (*Sittenlehre*).

⁴⁵⁷ *Grundlage*, 1,2; 264.

[*Sein*] ni tampoco un conocer [*Erkennen*]; es una autoposición real [*reales Selbstsetzen*], un querer originario y fundamental [*Ur- und Grundwollen*] que se hace él mismo algo y que constituye el fundamento [*Grund*] y la base [*Basis*] de toda esencialidad [*Wesenheit*]]⁴⁵⁸.

En 1827 Schelling, en la lección dedicada a Fichte sobre historia de la filosofía moderna, pone de manifiesto que el gran problema de éste fue precisamente dar cuenta del mundo *exterior* al Yo al hacer del yo *de cada uno* la sustancia absoluta. En el *Freiheitsschrift*⁴⁵⁹ Schelling señalará: «Este idealismo subjetivo no podía pensar que el yo pusiese *libre y voluntariamente* las cosas fuera de sí [*außer sich*], pues son demasiadas cosas las que el yo quisiera que fuesen de otra manera, si el exterior dependiese de él»⁴⁶⁰. Y serán precisamente para Schelling la libertad y la voluntad las que vincularán metafísicamente este mundo exterior con el hacerse cargo de sí mismo del yo: «el mundo externo [*Außerwelt*] –afirma Schelling– existe solamente para mí [*für mich*] en la medida en que al mismo tiempo yo estoy ahí y soy consciente de mi, pero a la inversa [...] *en cuanto que yo estoy ahí* para mí mismo [*für mich selbst da*] y soy consciente de mí mismo [...] encuentro también el mundo como estando ya –ahí– por lo tanto, en ningún caso el *yo ya consciente* puede producir el mundo». Y prosigue: «nada impide admitir una región situada más allá de la conciencia *actualmente existente* y una actividad que ya no llega ella misma a la conciencia, sino sólo a través de su resultado. Esta actividad no podía ser otra que justamente el trabajo de venir a sí misma [*zu-sich-selbst-Kommen*], de llegar a ser consciente de ella misma, momento en que es natural y no puede ser de otra manera que tal

⁴⁵⁸ SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁵⁹ SW I/VII, 337; 115 (*Freiheitsschrift*). En las lecciones munitenses del 27 afirmará dentro de esta misma línea que «Fichte no concibe el yo como un yo universal o absoluto, solamente como un yo humano. El yo que se encuentra cada uno en su conciencia es lo único que existe verdaderamente [...] para él [para Fichte], la naturaleza se reduce al concepto abstracto, indicativo de un simple límite, del no-yo, del objeto completamente vacío, en el que nada es perceptible salvo, precisamente, su oposición al sujeto». SW I/X, 90; 187 (*Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*).

⁴⁶⁰ SW I/X, 92; 189 (*Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*).

actividad cese una vez alcanzada la conciencia y quede sólo su resultado. Este mero resultado, en el que se detiene la actividad para la conciencia es precisamente el mundo exterior»⁴⁶¹. De este modo la labor autoimpuesta de Schelling será mostrar la conexión indisociable del yo con el mundo exterior a través de lo que Schelling denominará *historia trascendental del yo* (*transscendentale Geschichte des Ichs*) que muestra el *pasado trascendental* (*transscendentale Vergangenheit*) de este yo «que precede a la conciencia efectiva o empírica»⁴⁶². La filosofía será así anamnesis, una reminiscencia de aquello que ha hecho y padecido ese yo desde sus orígenes. El camino que ha de recorrer el yo es el camino desde lo no consciente a lo consciente en cuyo transcurso se forma también al mundo. Es el yo o mejor dicho, el Yo de Dios en su devenir, el que desde la inconsciencia primera inicia un movimiento de búsqueda de sí mismo para llegar a la conciencia de sí, autorrevelándose (*Selbstoffenbarung*), manifestándose, saliendo de su fondo oscuro e inconsciente y en cuya exteriorización se produce al tiempo lo otro de sí, la Creación. Remitirse a ese Pasado de Dios es remitirse a lo preconsciente, a aquello que como dijera Leibniz conforma el estado interior de la mónada, aquella serie de notas que no son perceptibles salvo como huellas o marcas que continúan actuando. *Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur*⁴⁶³. De forma que, como dijera también Leibniz, hay «restos» (*restes*) de cuanto ha acontecido y «marcas» (*marques*) de cuanto acontecerá «e incluso huellas [*traces*] de todo lo que pasa en el universo»⁴⁶⁴, aunque, en uno de los numerosos aspectos que separan a ambos filósofos, frente a Leibniz, Schelling sostendrá, aplicado a esta Historia que,

⁴⁶¹ SW I/X 93; trad. modif. pp. 189-190 (*Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*).

⁴⁶² SW I/X, 94; 164 (*Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*). Continúa Schelling: «De este modo, mis primeros pasos en la filosofía manifiestan ya una tendencia hacia lo histórico [*Tendenz zum Geschichtlichen*], al menos en la forma del yo consciente de sí mismo [*sich selbst bewußten*], que viene a sí mismo [*zu sich selbst gekommenen Ich*]».

⁴⁶³ «Y hasta puede decirse que en fuerza de esas pequeñas percepciones el presente está preñado del porvenir y repleto del pasado, que todo se relaciona (σύνμνοιαπαντα, como dijo Hipócrates)». Leibniz, G.W.: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Prefacio.

⁴⁶⁴ Leibniz, G.W.: *Discurso de metafísica*, § 8.

para ese Existente que ha de superar (*überwinden*) a su fundamento, esto es, para Dios, este pasado permanece inaccesible, sumida como está la propia divinidad en el proceso de su propia vida. Dios jamás podrá conocerse a sí mismo plenamente. Lo efectivo (*Wirkliche*) es precedido de un pasado que lo marca, que lo grava y que como preconsciente queda siempre latente en el proceso. Queda así siempre un resto. Sujeto y Objeto nunca coinciden. Dios como existente (Yo) se levanta sobre y desde el fundamento (No-Yo), pero éste a su vez se retrae porque su movimiento es hacia sí: es la retracción, la ocultación misma. Esta es la base de la realidad que no puede ser jamás disuelta, es el necesario fondo oscuro sobre el que la luz se yergue. No hay entendimiento capaz de disolverlo, palabra (*Wort*) que pueda verbalizarlo, ni espíritu (*Geist*) que consiga agotarlo⁴⁶⁵: «He aquí la inasible base [*unergreifliche Basis*] de la realidad de las cosas, el resto [*Rest*] que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver [*auflösen*] en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento»⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁶⁶ SW I/VII, 359; 169 (*Freiheitsschrift*).

CAPÍTULO 2. El devenir de la Creación.

El proceso de despliegue de la naturaleza implicaba un movimiento de fuerzas enfrentadas que vinculaba los inicios de la Creación y los movimientos internos de la divinidad con las fuerzas en lucha de la naturaleza. Esto quiere decir que explicitar las características y el sentido de cada una de estas fuerzas se hace prioritario para entender el despliegue de la naturaleza. La base del proceso o grado 0 ha de ser entendido desde el proto-fundamento (*Urgrund*) – origen de la distinción entre el ser en cuanto que existe y el ser en cuanto fundamento de la existencia–, que en cierto sentido está relacionado, si atendemos al movimiento que lo caracteriza como retracción y cierre sobre sí, con el fundamento o Naturaleza– en Dios (*Grund*). Sin embargo, lo que se encuentra en el orden natural no es sólo retracción o repliegue, sino también despliegue que sólo puede ser originado y propulsado por el conflicto y la tensión existente entre esta fuerza del fundamento y una segunda fuerza, la del amor. Ya lo había dicho Baader en 1798: la vida es el resultado de un conflicto o duelo entre fuerzas contrapuestas. De la lucha entre ambas resultará un orden natural que constará de una serie ordenada de grados en los que cada creatura tendrá su lugar. Tal despliegue no consiste en un progresivo proceso de separación entre las fuerzas sino que éstas se van alternando y entrelazando para conformar las sucesivas diferencias cualitativas entre los seres (recuérdese la distinción böhmeniana entre *Qual* y *Quelle*⁴⁶⁷) para, finalmente, acabar separándose del todo en último grado de la creación.

2.1) Los inicios de la Creación.

A) La primera moción y el ansia originaria del Uno

⁴⁶⁷ Cf. *supra* § 20. Las Profundidades del Padre y la teosofía de Böhme.

§ 24. El ansia (*Sehnsucht*) y la reflexión sobre sí.

Una moción (lat. *motio*) mienta la acción de mover, moverse o ser movido, mediante la cual se da un movimiento que genera un antes y un después a través de un corte que “ordena” acontecimientos a posteriori, una acción por ello que nada tiene de pasiva: la moción misma es ya el punto de partida o corte que nada necesita fuera de sí mismo y a raíz del cual se produce una emoción (lat. *emotio*), esto es, una alteración producida a consecuencia de una impresión y que conlleva un cambio profundo en el interior de la cosa misma. La moción es por ello siempre acción y movimiento; y la emoción el resultado de ésta o, mejor dicho, la moción es aquello que mueve a la acción y la acción lo que conmueve y produce una emoción. En este sentido la primera moción que se desencadena en el *Ungrund* es el movimiento de la reflexión sobre sí. El Uno (*Eine*), entendido como aquel *deus implicitus*, siente la necesidad de engendrarse a sí mismo y desplegarse para devenir lo-que-Él-es absoluta y manifiestamente y encontrar de este modo una Unidad (*Einheit*) que todavía no está presente en él⁴⁶⁸. Y decimos “siente” (*empfinden*)⁴⁶⁹ porque lo que genera este movimiento es el ansia (*Sehnsucht*) de ser sí mismo, que aunque no es el propio Uno, sí es con él eterna⁴⁷⁰. Ésta es, dirá Schelling, la primera emoción (*Regung*) del existir divino⁴⁷¹. Considerada en sí misma y llevada al ámbito humano, esta emoción puede ser entendida como ansia (*Sehnsucht*), un ansia que es una voluntad (*Wille*) sin entendimiento (*Verstand*) e inconsciente⁴⁷², pero que presiente. Pre-sentir (*ahnen*) es literalmente intuir algo antes de sentirlo de manera efectiva, es decir, el sentimiento previo a algo que aún no ha sucedido.

⁴⁶⁸ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁶⁹ *Emp-findung* remite a la vez a «recibir» y a la acción de «hallar» (*Findung*) algo en mí. Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 265 n. 528.

⁴⁷⁰ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁷¹ «[die] Sehnsucht [...] die erste Regung göttlichen Daseins ist». SW I/VII 360; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁷² SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

Es por eso que el ansia es siempre y por definición un sentimiento que mueve a la acción para la consecución de aquello que se siente va a suceder, es decir, un sentimiento movido por un impulso inconsciente y no meditado. Por eso el ansia (*Sehnsucht*) es inconsciente y consiste fundamentalmente en ser *anhelo*. Se anhela algo cuando, vehementemente, se desea que acontezca un suceso o se desea la posesión de un determinado objeto, por eso el propio Schelling caracterizará al ansia del Uno también como «*Begierde*»⁴⁷³, literalmente «*avidez*», término que tiene una fuerte connotación empírica y hasta sexual: el Uno siente apetito de ser sí mismo, de engendrarse, de tenerse, de tomar conciencia de sí: su presentimiento (*Ahndung*), esto es, su anhelo, será el entendimiento y la comprensión de sí mismo⁴⁷⁴. Pero dado que lo que tenemos en el origen es el Uno, para llevar a cabo tal acción éste ha de curvarse sobre sí mismo, ha de reflexionar sobre sí y, si tenemos en cuenta el antiguo sentido del término especular, ha de mirarse a sí mismo como si de un espejo se tratara: no en vano especular y espejo provienen de *speculum*, y éste de la misma arcaica raíz – *spekio*– que sus equivalentes griegos: *skopeo* y *sképtomai*, esto es: ver, contemplar o mirar. De ahí que, si especular tiene que ver de un modo directo con un espejo y de un modo figurado con una imagen o representación fidedigna, sólo mediante este curvarse sobre sí (*curvus in se*) puede el Uno contemplarse a sí mismo al generar una imagen de sí que constituirá el «propio Dios creado en Dios»⁴⁷⁵: *Ebenbild des Gottes*. Ésta será la primera representación reflexiva interna de Dios, es decir, aquel reflejo de sí mismo que ha de generar Dios para sí mismo al no tener otro objeto que sí mismo⁴⁷⁶. Esta proliferación de «sí mismos» lo que hace es recalcar precisamente el movimiento que ha de realizar el Uno en un primer momento: una reflexión de sí, en sí y para sí. Será reflexión porque

⁴⁷³ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁷⁴ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁷⁵ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁷⁶ SW I/VII 360-361; 171 (*Freiheitsschrift*).

mediante este movimiento el Uno se refiere a sí mismo y no a lo otro de sí (o, mejor dicho, lo otro de sí es efecto de la búsqueda del sí mismo⁴⁷⁷) por *su* ansia de *serse*. No es pues darse a lo otro, sino a sí mismo lo que desencadena el primer movimiento de existir divino. Un existir que es entendido por Schelling como *dasein*⁴⁷⁸ puesto que no podemos hablar de existencia (*Existenz*) allí donde todavía no hay exposición y donde, inmersos en el ámbito de realidad (*Realität*) aún no ha sido dado el paso a la efectividad (*Wirklichkeit*). Y será una reflexión *de sí* porque la imagen generada por el Uno será la de sí mismo; reflexión *en sí* porque será engendrada *en (dentro de)* la divinidad; y reflexión *para sí* porque lo que mueve a la acción no es el darse a lo otro, sino colmar el ansia interna que siente el propio Uno, es decir, el intento de autosatisfacerse. Toda ansia (*Sehnsucht*), por lo demás, implica no sólo un desear (*sehnen*), sino también la sed ciega de una adicción (*seuchen*) a colmar⁴⁷⁹. Por tanto, este curvarse sobre sí mismo, que tiene como fin la autocontemplación de la divinidad para satisfacerse, es aquello en lo que Dios se realiza: «aunque sólo sea en sí mismo [*in ihm selbst*]; está al principio [*Anfang*] junto a Dios y es el propio Dios [*Gott selbst*] creado [*gezeugte*] en Dios [*in Gott*]»⁴⁸⁰.

§ 25. El Dios creado en el fondo de dios.

Este volverse hacia sí para *serse* como primer movimiento reflexivo sobre sí mismo que realiza el Uno al pensarse a sí mismo es el movimiento de un engendrarse. El término que emplea Schelling es «*gebären*» que literalmente significa «dar a luz» de ahí «*Geburt*» (nacimiento). El uso de este término para designar el inicio de la Creación⁴⁸¹ no es gratuito, primero porque si el propio

⁴⁷⁷ Como aquel espíritu que, en el *Sistema del idealismo trascendental*, «burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca». SW I/III, 628; 425.

⁴⁷⁸ SW I/VII 360; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁷⁹ Cf. *supra* § 12. El origen del conflicto.

⁴⁸⁰ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁸¹ SW I/VII 398; 253 (*Freiheitsschrift*).

Dios ha de entenderse como un organismo que tiene que ver con la vida-que-es, todo organismo nace (*gebären*), no se construye (*anbauen*) ni se funda (*gründen*) y, en segundo lugar, todo nacimiento implica un proceso interno de gestación que necesita de un seno materno (*Mutterleibe*)⁴⁸². El ansia, habíamos dicho, tiene a «*Begierde*» como sinónimo y «*Begierde*» es apetito sexual. Al curvarse sobre sí mismo, el Uno se vuelve sobre sí, es decir, efectúa un movimiento mediante el cual éste se recoge a sí mismo volviéndose corvo, cóncavo y generando en sí mismo una cavidad, una profundidad en la cual Dios puede engendrarse a sí mismo. Genera, por tanto un seno o matriz que a su vez recoge dentro de sí la imagen de Dios dentro de Dios, por eso lo que tenemos es «el propio Dios [*Gott selbst*] creado [*gezeugte*] en Dios [*in Gott*]»⁴⁸³. El verbo empleado en esta ocasión cambia, pero no su sentido: «*zeugen*» es «procrear» y con un sentido biológico apunta a la «procreación» (al. *Zeugung*), es decir, el acto mediante el cual se genera una multiplicación. Este hecho introduce dos elementos. En primer lugar, el movimiento que conforma el seno o matriz en el que Dios se engendra a sí mismo conlleva una oscuridad inicial puesto que implica una interioridad carente de luz. Por eso dirá Schelling que «Todo nacimiento [*Geburt*] es un nacimiento desde la oscuridad [*Dunkel*] a la luz [*Licht*]»⁴⁸⁴. Entendemos así el sentido con el que Schelling afirma también que «sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento [*Gefühl*] y el ansia [*Sehnsucht*], maravillosa madre del conocimiento) crecen [*erwachsen*] los pensamientos luminosos»⁴⁸⁵, y entendemos asimismo también aquello a lo se refiere el filósofo cuando habla de una oscuridad preliminar (*vorausgehende Dunkel*) necesaria para la criatura. De ahí también la alusión, por analogía, al seno materno (*Mutterleibe*)⁴⁸⁶ como origen del hombre. No es este engendramiento de Dios,

⁴⁸² Cf. *supra* § 19 La Oscuridad preliminar: Platón y la $\chi\omega\mu\alpha$; § 21 Eros y Thánatos.

⁴⁸³ SW I/VII, 361, 171 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁸⁴ SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁸⁵ SW I/VII, 360; trad. modif. 169 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁸⁶ SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

que no deja de ser un autoengendramiento, algo contradictorio puesto que, siguiendo la doctrina de Jacob Böhme, ya mencionada, «en el interior del círculo [*In dem Zirkel*] del que todo resulta, no es contradictorio que aquello por lo que el Uno es engendrado [*erzeugt*] sea él mismo a su vez engendrado [*gezeugt*] por este último»⁴⁸⁷. Lo que nos interesa señalar aquí es el carácter circular con el que Schelling describe este movimiento porque de nuevo lo que encontramos es el movimiento mediante el cual la divinidad se curva, se corva, generando un seno o matriz: «*In dem Zirkel*», esto es, dentro del círculo o, más exactamente, dentro del orbe. Y éste es el sentido: dentro del conjunto de lo que hay –y lo que hay es sólo Dios–, o dicho de otra manera, dentro de la profundidad de un interior que consiste en estar corvado sobre sí conformando una circularidad⁴⁸⁸. El segundo elemento que interesa destacar, íntimamente ligado al anterior, es el de «*Zeugung*» («procreación») porque si lo entendemos en el sentido de multiplicación, este primer movimiento desencadena el proceso de generación de la naturaleza a través del cual el Uno busca desplegarse para encontrar la Unidad que todavía no estaba presente en él, de ahí que «la consecuencia [*Folge*] de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios [*Selbstoffenbarung Gottes*]»⁴⁸⁹.

§ 26. El existir divino: primera moción y primera emoción

Esta concepción de un Uno eterno que mediante el ansia (*Sehnsucht*) desencadena el proceso de la creación implicará en primer lugar que el *Ungrund* o absoluta indiferencia no constituya ninguna inmota sustancia de la que nada pueda salir sino que, antes bien, ella constituye el inicio del movimiento de despliegue de la naturaleza. No en vano afirmará Schelling que el ansia es la

⁴⁸⁷ SW I/VII, 358; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁸⁸ Nótese la cercanía de esta concepción con la «rueda» de Böhme.

⁴⁸⁹ SW I/VII, 347; 137 (*Freiheitsschrift*).

primera emoción del existir divino, una emoción (*Regung*)⁴⁹⁰ que es ante todo movimiento, pero un movimiento activo e intenso. Y movimiento vivo de fuerzas (*Bewegungskräfte*)⁴⁹¹ es el que caracteriza al Dios descrito por Schelling frente al concepto que manejan con «mísera sutileza»⁴⁹² los idealistas abstractos. Deja así patente Schelling que no es posible concebir al *Ungrund* como un simple orden moral del mundo –Fichte⁴⁹³– o como mero punto de reposo –según la acusación que Hegel lanza contra Schelling⁴⁹⁴–, sino que es, ante todo, movimiento y acción, esto es, vida.

Si lo que tenemos es un movimiento de fuerzas, la siguiente pregunta que hemos que hacernos es qué tipo de movimiento constituye el originado por el ansia. Sabemos que, a consecuencia de esta emoción, el Uno se curva sobre sí, es decir, efectúa un movimiento reflexivo sobre sí, y toda reflexión es una refracción. Por eso el movimiento del ansia es sobre todo un movimiento que, aunque implica una refracción (una *refractio*, de donde *fractura*), en ese volver sobre sí lo que se produce es un retraerse sobre sí mismo al producirse ese *curvus in se* y con él una fractura y donde hay fractura hay más de Uno, esto es, aparece otra cosa, en este caso, lo otro de Dios. El movimiento es pues, en ese retraerse, el de la contracción. Sabemos retrospectivamente, leyendo la versión de 1811 de las *Weltalter*, que la contracción es «el comienzo operante de cada cosa»⁴⁹⁵ o, como afirma en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810), «la contracción [*Contraktion*] [es] el comienzo [*Anfang*] de toda realidad [*Realität*]»⁴⁹⁶. De ahí que el movimiento del ansia sea el movimiento característico del *Grund*: «el primer inicio de la creación es el ansia que siente el Uno por engendrarse a sí mismo [*sich selbst*] o la voluntad del fundamento

⁴⁹⁰ SW I/VII, 360; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁹¹ SW I/VII, 356; 159 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁹² SW I/VII, 356; 159 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁹³ SW I/VII, 337-338; 115. SW I/VII, 356; 159 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁹⁴ Phä GW 9: 21; trad. modif. 18. Cf. *supra* § 2. Sobre el concepto de *Ungrund*.

⁴⁹⁵ Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. p. 50; p. 79.

⁴⁹⁶ SW I/VII, 429 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

[*Wille des Grundes*]]⁴⁹⁷. El ansia, por tanto, siempre trata de recogerse en sí misma y volver sobre sí con el fin de que haya siempre un fundamento⁴⁹⁸. Ella consiste en el movimiento reflexivo hacia sí. Sin embargo, esta fuerza contractiva que está asociada al fundamento (*Grund*) necesita de otro principio para poder dar lugar a una creación perdurable (*dauernde Schöpfung*), de modo que en sus incansables intentos de ser para sí (*für sich sein*), el fundamento inicial, actuando solo, da origen, antes de la presente creación (*jetzigen Schöpfung*), a una serie de generaciones ahora desaparecidas porque como creaciones inviables (a consecuencia de la falta del principio del amor) volvían a sumirse en el caos. Sólo con el amor y con el surgimiento de la palabra puede iniciarse entonces la creación perdurable⁴⁹⁹.

B) La segunda moción y el amor

§ 27. El segundo inicio de la Creación

Con el movimiento del Uno sobre sí mismo que engendra la imagen reflexiva de Dios, nace una luz en las tinieblas del fundamento, una luz que el ansia trata de retener en su interior⁵⁰⁰, aunque ya no es sólo ansia sino también entendimiento, lo que produce una tensión entre dos fuerzas que tienen sentido inverso. El propio Dios creado en Dios es entendimiento, la palabra de aquel ansia y espíritu: entendimiento (*Verstand*) porque éste ha surgido de la ausencia de entendimiento (*Verstandlosen*) en el primer movimiento del existir divino, al igual que la luz ha nacido de las tinieblas⁵⁰¹; espíritu (*Geist*) porque es mediante esta *Ebenbild* con la que Dios comienza su movimiento de revelación deviniendo

⁴⁹⁷ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

⁴⁹⁸ SW I/VII, 362; trad. modif. 173 (*Freiheitsschrift*): «El ansia que aspira a volver [*zurückstrebende*] a sí misma [*in sich selbst*]]» y también «El ansia [...] se esfuerza [...] por encerrarse [*verschließen*] en sí misma [*in sich selbst*] para que haya siempre un fundamento». Destacamos de nuevo el empleo de los pronombres reflexivos para mostrar el movimiento reflexivo del Uno originario.

⁴⁹⁹ SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰⁰ SW I/VII, 361; 173 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰¹ SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

lo que es considerado absolutamente (*absolut betrachtet*), esto es, «en cuanto que existe»⁵⁰² y, finalmente la palabra de aquel ansia o, más exactamente, como aclara el propio Schelling en nota al pie⁵⁰³, «la palabra del enigma» porque Dios quiere decirse a sí mismo revelándose⁵⁰⁴. El espíritu (*Geist*) es amor⁵⁰⁵ y el amor, difusión. Es por ello que frente a la fuerza de la voluntad del fundamento se yergue otra de sentido contrario: la fuerza de la voluntad del amor⁵⁰⁶. Mientras que la primera de las fuerzas había de ser comprendida en analogía con el ansia y con el anhelo humanos y por ello, con una voluntad vehemente no totalmente inconsciente (*kein völlig bewußtloser*) pero tampoco consciente (*beußter*)⁵⁰⁷ y movida por la necesidad ciega de colmar su apetito, la segunda es sin embargo libre y consciente (*Bewußtsein*) y por ello lo que haya de surgir de ella sólo puede ser acción (*Handlung*) y acto (*Tat*)⁵⁰⁸. De esa forma, si hay un primer inicio, constituido por el ansia, habrá un segundo, movido por el amor y mediante el cual Dios, al hacerse a sí mismo, se hace personal⁵⁰⁹.

§ 28. La voluntad libremente creadora.

Y es que el espíritu, movido por el amor, unirá entendimiento y ansia para convertir esta unión en una voluntad libremente creadora y todopoderosa (*freischaffenden und allmächtiger Wille*)⁵¹⁰. De ahí que afirme Schelling que la luz – si atendemos a la metáfora de la oscuridad y el rayo de luz en la explicación de la imagen reflexiva de Dios– desencadena el proceso natural iniciando así el

⁵⁰² SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰³ SW I/VII, 361 n.; 171 n. (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰⁴ Recordemos a tal efecto la comprensión del *Urgrund* como «Χάος», como aquella boca abierta desmesuradamente que trata de decirse a sí misma. Cf. *supra* 1.2) *Urzeit*: el tiempo “originario” de la divinidad.

⁵⁰⁵ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰⁶ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰⁷ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰⁸ SW I/VII, 395; 255 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁰⁹ SW I/VII, 395, 253 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹⁰ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

reino de la Naturaleza⁵¹¹ cuyo propósito no es otro que la búsqueda de transfiguración del Uno (*Eine*) inicial, propia de un *deus implicitus*, en la Unidad (*Einheit*) de un *deus explicitus*. Sólo uno es el ser que se escinde en dos seres distintos –como fundamento para la existencia y como existente– y sólo uno el vínculo: el amor⁵¹². Es por ello que se afirmará que mediante el entendimiento se despierta (*Erweckung*) la Unidad escondida en el fundamento⁵¹³ y de lo que se tratará en el proceso de la creación es de conseguir la transmutación interna o transfiguración (*innere Transmutation oder Verklärung*) en luz del principio inicialmente oscuro⁵¹⁴. En este proceso la primera fuerza, la del ansia o la de la oscuridad, luchará contra la segunda, la del amor o la de la luz. Aquélla se dirigirá hacia el interior; ésta en cambio realizará un movimiento hacia el exterior porque el amor y la luz consisten en ser donación, difusión de sí, *communicativum sui*, a fin de que haya revelación⁵¹⁵. Dios es por ello lucha de principios contrapuestos. Y de la contracción y la expansión surgirá un devenir que además de ser el concepto adecuado de Dios es también «el único apropiado a la naturaleza de las cosas»⁵¹⁶.

§ 29. La Creación como acto y la libertad absoluta

La consecuencia de este conflicto de fuerzas no ha de ser entendido como efecto secundario de una necesidad ciega puesto que el movimiento en el interior de la divinidad (*Gottheit*) ha sido fruto de un querer serse. No en vano, «Querer es el ser originario»⁵¹⁷. El primer inicio es así comparable con el de un movimiento interno, involuntario (*unwillkürlich*) –aunque no pueda no darse

⁵¹¹ SW I/VII, 376; 211 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹² SW I/VII, 409; 287 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹³ SW I/VII, 362; 173 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹⁴ SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹⁵ SW I/VII, 396; 257 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹⁶ SW I/VII, 358-359; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹⁷ SW I/VII, 350; 147 (*Freiheitsschrift*).

(*nicht unterlassen werden können*⁵¹⁸)– pero en todo caso no obligatorio alimentado por el ímpetu (*Drang*) –y nótese que el termino «*Drang*» implica siempre un componente de energía y fuerza– de una naturaleza en devenir (*werdenden Natur*) que aspira (*streben*) a desplegarse (*entfalten*)⁵¹⁹. El segundo inicio dado por la voluntad del amor, esta marcado por la libertad⁵²⁰. De esa manera afirmara Schelling que «Toda la naturaleza nos dice que de ningún modo existe gracias a una mera necesidad geométrica»⁵²¹. Esto quiere decir que todo cuanto deviene, todo cuanto ocurre no es susceptible de medida ni comprensible a través de una abstracta necesidad geométrica compuesta de leyes universales, de proporciones y medidas, sino que lo que mueve a la naturaleza es la personalidad (*Persönlichkeit*) y el espíritu (*Geist*) de Dios⁵²². La naturaleza no puede ser así comprendida como el mecanismo de la más perfecta de las máquinas, sino como parte de un despliegue originado por el ansia de ser del origen, que da cuenta así de una vida⁵²³.

a) Hecho vs. Suceso

Pero no es esto algo que acontezca sin mas: «La creación no es un suceso [*Begebenheit*], sino un hecho [*Tat*]»⁵²⁴. Y es un hecho porque tiene su origen en la libertad, no en el fortuito acontecer de la inercia de un ciego mecanismo en el

⁵¹⁸ SW I/VII, 395; 255 (*Freiheitsschrift*).

⁵¹⁹ SW I/VII, 395; 255 (*Freiheitsschrift*).

⁵²⁰ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

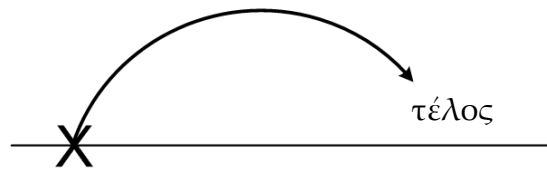
⁵²¹ SW I/VII, 395; 255 (*Freiheitsschrift*).

⁵²² SW I/VII, 396; 255 (*Freiheitsschrift*).

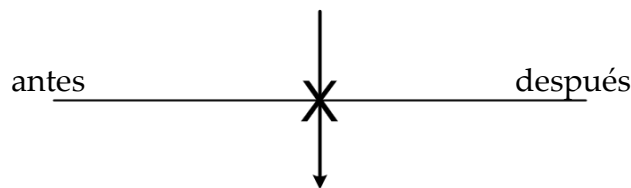
⁵²³ Crítica ésta no sólo al sistema de Spinoza, sino también a la física newtoniana. El *System der Welt* de Schelling, tal y como el propio Schelling denomina a su sistema en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (SW I/VII, 421) se opone sin posibilidad de compatibilidad con el *De mundi systemate* newtoniano. Si el primero presenta al sistema como una vida, como un organismo en constante devenir, el segundo reduce al mundo a un sistema de registros y medidas: es la diferencia entre un mundo contenido dentro de la vida de Dios y del que puede deducirse un sistema entendido desde esta misma vida –lado Schelling– y un sistema aplicado al mundo –lado Newton–. El mundo estará de ese modo para Newton sujeto a medida, eso es lo que harán precisamente los *Principia*: medir.

⁵²⁴ SW I/VII, 396; 255 (*Freiheitsschrift*).

que cada efecto tiene su causa. Y un hecho (*Tat*) es la materialización de un hacer (*tun*), un hacer (*tun*) apunta a una acción (*Handlung*) y, a su vez, una acción requiere un agente que la ejecute: «todo cuanto acontece [*geschieht*]⁵²⁵ ocurre por medio de la personalidad de Dios»⁵²⁶. Suceso (*Begebenheit*) en cambio hace referencia a lo que sucede (*begeben*). Frente a «*Tat-sache*», literalmente una «acción que se hace cosa», el suceso (*Begebenheit*) mienta a aquella cualidad mediante la cual se da una donación de sentido a un movimiento. Ya Kant había hablado del suceso como *signum rememoratum, demonstrativum, prognostikon*⁵²⁷ de forma que sucesos como la revolución francesa habrían de ser entendidos como signos del t́elos que guiaría a la humanidad⁵²⁸. De esta forma, el suceso (X) se inserta en una línea temporal para dar sentido a un t́elos ya dado a priori:



En cambio, el hecho (*Tat*) o la acción que se hace cosa (*Tatsache*) es lo que inicia la propia línea temporal: es el corte que escande los tiempos en un «antes» y en un «después»:



b) Libertad absoluta

Queda por saber si este hecho con el que se produce el despliegue, y con él la autorrevelación (*Selbstoffenbarung*) de Dios, es efectivamente producto de la

⁵²⁵ Adviértase la cercanía de este término, *geschehen*, con historia, *Geschichte*.

⁵²⁶ SW I/VII, 396; trad. modif. 255 (*Freiheitsschrift*).

⁵²⁷ Ak. VII, 84 (*Der Streit der Facultäten*)

⁵²⁸ Esta concepción tendría que entenderse junto con el *faktum* kantiano. Cf. *infra* § 55. El fundamento subjetivo de la acción y el *faktum* de la libertad.

libertad. Es necesario, dirá Schelling, afirmar esto. Tanto el hecho de la creación como sus consecuencias han sido previstos por Dios⁵²⁹. Ahora bien esta libertad no conlleva que Dios eligiera (*wahlen*) revelarse, sino que quiere hacerlo: elegir implicaría una libertad sesgada, parcial y Dios no elige: no hay elección donde hay *libertad absoluta*. «Quien de verdad sabe lo que quiere [*will*] no elige. Quien elige [*wählt*] no sabe lo que quiere [*will*] y por tanto tampoco quiere [*will*]»⁵³⁰. La creación es así un hecho (*Tat*), producto de una acción (*Handlung*) movida por la libertad absoluta de Dios, el cual ni elige revelarse ni elige crear un mundo entre muchos posibles: «la idea de una deliberación de Dios consigo mismo [*Beratschlagung Gottes mit sich selbst*], o de una elección [*Wahl*] entre diversos mundos posibles [*möglichen Welten*], es una idea sin fundamento e insostenible»⁵³¹ o como afirmará en 1810 «decir que Dios ha elegido [*wahlen*] el mejor de los mundos entre muchas otras posibilidades supone darle un grado de libertad más que insuficiente»⁵³². Responde así Schelling a Leibniz, el cual, en la *Teodicea*, había planteado la hipótesis de que Dios habría elegido el mejor de los mundos posibles para explicar así el mal. La posición de Schelling será clara: «[...] no hay mas que un mundo posible [*Eine mögliche Welt*], del mismo modo que solo hay un Dios [*Ein Gott*]»⁵³³. De esa forma, si el despliegue de la naturaleza forma parte de la vida de Dios porque Él mismo no es un sistema sino una vida⁵³⁴ y solo hay un despliegue posible y una sola creación, entonces ni Spinoza, que concebía a las cosas en cuanto cosas haciendo caer su sistema en una red rígida y carente de vida, ni Leibniz, que había afirmado la existencia de varias posibilidades y la elección por parte de Dios de la mejor de ellas, habrían tenido una adecuada comprensión del verdadero sistema. Primero porque las

⁵²⁹ SW I/VII, 396; 257 (*Freiheitsschrift*).

⁵³⁰ SW I/VII, 429 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁵³¹ SW I/VII, 397; 257-259 (*Freiheitsschrift*).

⁵³² SW I/VII, 429 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁵³³ SW I/VII, 398 263 (*Freiheitsschrift*).

⁵³⁴ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

cosas son parte de una vida y no meras cosas⁵³⁵; y segundo porque son estas cosas y este mundo y no otros los que han de manifestarse. No hay mecanismo ni contingencia en un mundo creado necesariamente por la libertad absoluta de Dios, no hay *cosas* en un mundo que forma parte del devenir de la vida de Dios. El mundo no es un mecanismo geoméricamente concebido. La Creación ha de ser entendida como parte del proceso por el que Dios va tomando Conciencia de sí desde la Inconsciencia. La naturaleza se muestra como un todo vivo; una postura ésta que concibe al saber como génesis, pero no como génesis del objeto a partir de la conciencia, sino al contrario, como génesis de la conciencia a partir del objeto.

2.1) El reino de la Naturaleza (*Reich der Natur*)

A. Los dos principios y la escisión de fuerzas

§ 30. Escisión de las fuerzas (*Scheidung der Kräfte*)

La lucha entre entendimiento y ansia, luz y oscuridad, produce de este modo una escisión de fuerzas (*Scheidung der Kräfte*) cuando el ansia trata de retener a la luz del entendimiento que cobija dentro de sí. Aquélla aspira volver a sí misma (*in sich selbst zurückstrebende*) y el entendimiento quiere expandirse. De esa forma se inicia el proceso de despliegue de la naturaleza⁵³⁶: esta escisión constituirá el primer efecto (*Wirkung*) del entendimiento en ella⁵³⁷. Hay pues dos fuerzas en un continuo enfrentamiento: la fuerza del fundamento o del ansia y la fuerza del amor. La primera es contracción y reflexión sobre sí, la segunda expansión y difusión. Aquélla quiere ser sí misma cerrándose sobre sí, ésta alcanzar la revelación saliendo de sí misma. Sólo así «puede desarrollar[se] la unidad contenida en ella de modo inconsciente (como una semilla) y sin

⁵³⁵ SW I/VII, 349; 143 (*Freiheitsschrift*).

⁵³⁶ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁵³⁷ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

embargo necesario»⁵³⁸. En la concepción de este juego de fuerzas (que se empleará para explicar específicamente el problema del mal) son dos las corrientes que confluyen y se entretajan: por un lado la *Naturphilosophie* del propio Schelling con elementos heredados de Kant, y por otro la influencia de la teosofía de Jakob Böhme que, al hablar del Dios en devenir se refería a una lucha de fuerzas contrapuestas.

a) La *Naturphilosophie* y la impronta kantiana.

En primer lugar, esta idea de la escisión de fuerzas, a partir de la cual se genera la naturaleza en un despliegue, ha de ser insertada dentro de los estudios de *Naturphilosophie* del propio filósofo. No en balde es Schelling el que indica esta conexión. Todo lo que existe son procesos, concentraciones, expansiones y ramificaciones de fuerzas enfrentadas. Si estas fuerzas estuvieran en reposo no habría movimiento, despliegue ni devenir, de ahí que sea necesario entender a la naturaleza como resultado de esta escisión de fuerzas en continua tensión, que produce un movimiento de despliegue y hace que la naturaleza haya de ser comprendida como un proceso de autoorganización constante. Y decimos autoorganización (*Selbstorganisation*) –y la autoorganización remite a un organismo– puesto que los conceptos de «devenir», «despliegue» y «proceso» apuntan al movimiento que, desde el origen, se efectúa en la naturaleza teniendo como resultado una mayor escisión de fuerzas que llevará aparejada una sucesión de grados que coinciden con los diversos seres⁵³⁹. De ahí que, como sostiene Heuser-Keßler⁵⁴⁰, esta comprensión

⁵³⁸ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁵³⁹ El propio Schelling hablara de esta autoorganización para caracterizar a la naturaleza. Cf. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Für Vorlesungen*. SW I/II, 520.

⁵⁴⁰ Heuser-Keßler, M-L.: *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Duncker&Humblot. Berlin. p. 46. Nos remitimos en todo caso a este estudio para profundizar en un tema que tan sólo podemos tocar ahora tangencialmente. Véase también el volumen colectivo al cuidado de Heuser-Keßler: *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven*. Berlin. 1994; y el de Mutschler,

de la naturaleza como proceso de autoorganización haga entender a ésta como un organismo que se autogenera y organiza a sí mismo. Heuser-Keßler afirma asimismo que, partiendo de Kant, una de las preocupaciones de Schelling será la de establecer una «arqueología de la naturaleza» con el fin de hallar el origen del despliegue, solo que para Schelling preguntar por este origen no es sólo interrogarse por el inicio de lo orgánico, sino también por el de lo inorgánico⁵⁴¹. Y dado que lo orgánico y lo inorgánico forman parte del mismo proceso de escisión de fuerzas⁵⁴², Schelling en el *Freiheitsschrift* afirmará que la tarea de la *Naturphilosophie* no es otra que averiguar «cómo cada nuevo proceso se aproxima cada vez más a la esencia de la naturaleza, hasta que en la extrema escisión de fuerzas se abre el centro más íntimo de todos»⁵⁴³. Dejando todavía a un lado lo que Schelling quiera decir con el «centro más íntimo de todos», lo que nos interesa señalar, al hilo del concepto de autoorganización, es la vinculación de este concepto con las concepciones de Kant en la *Crítica del juicio*, en cuya segunda parte, centrada en el estudio de la naturaleza⁵⁴⁴, se afirma, entre otras cosas, que la naturaleza puede ser entendida como la gran familia de lo creado (*große Familie von Geschöpfen*) en la que hay una fuerza formativa que ha dado origen a los diferentes seres por mor de su autoorganización y de sus disposiciones internas⁵⁴⁵. Son fuerzas formativas (*nisus formativus*)⁵⁴⁶ o

H.D.: *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1990. En castellano contamos con la excelente introducción a los *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza* de Arturo Leyte. En Alianza. Madrid. 1996.

⁵⁴¹ Ibid, p. 46

⁵⁴² También esta idea ha sido sostenida por el Prof. Jörg Jantzen. Cf. Jantzen, J.: «Die Philosophie der Natur» en Sandkühler, H.J.: *F.W.J. Schelling*. J.B. Metzler. Stuttgart. 1998. p. 84.

⁵⁴³ SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁴⁴ La primera parte dará cuenta del arte y la segunda de la naturaleza. La estrecha relación entre ambas tendrá su impronta también en Schelling que en 1807 escribe *La relación de las artes figurativas con la naturaleza* como discurso de toma de posesión del cargo de presidente de la *Academia de las ciencias de Baviera*. Cf. *Schelling und die Akademie der bildenden Künste*. Schriftenreihe der Akademie der Bildenden Künste München. Vol. 6. Múnich. 2002. Hay traducción al castellano a cargo de Arturo Leyte: *Discurso de la Academia: Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807)*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2004.

⁵⁴⁵ Ak V, 417-421 (KU § 80).

configuradoras (*bildende Kraft*)⁵⁴⁷ y no meramente motrices (que se limitarían a dar razón de cambios de estado o de movimiento) las que encontramos en el proceso de la naturaleza, porque están guiadas por una finalidad interna que lleva a postular una teleología física⁵⁴⁸. También en Herder, por otro lado, se encontrará esta idea de la naturaleza como un organismo articulado, resultado de fuerzas vivas y opuestas, que tendrán su correlato en el desarrollo de la historia⁵⁴⁹, una concepción que, como afirma Félix Duque, estará «lista para la elaboración de la Filosofía de la Naturaleza a manos de Schelling»⁵⁵⁰. Esta pregunta por el origen del proceso⁵⁵¹ conlleva que filosofar sobre la naturaleza es filosofar sobre el verdadero fundamento del proceso, esto es: Arqueología de la naturaleza. Por eso la *Naturphilosophie* constituirá la primera parte del proceso porque, como afirmará el propio Schelling en 1827, «la filosofía tenía que descender a las profundidades de la naturaleza para elevarse desde allí a las cimas del espíritu»⁵⁵².

Los *Naturphilosophen* tomarían buena nota de los principios kantianos y harían de estas fuerzas vivas el origen de la materia. Los románticos leyeron a Kant como si la materia pudiera ser derivada de una fuerza *viva*, constituyendo una especie de derivado de lo único realmente existente: la fuerza⁵⁵³. Siguiendo esta línea doce años antes del *Freiheitsschrift*, Schelling en sus *Ideen* ya había

⁵⁴⁶ Kant tomó este término del biólogo Jo.Fr. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*. Gotinga. 1782.

⁵⁴⁷ Ak V, 374 (KU § 65)

⁵⁴⁸ Ak V, 442 (KU § 85)

⁵⁴⁹ Herder, J.G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. En Herder Werke, vol. VI. Edición de Martin Bollacher. Deutscher Klasikker Verlag. Frankfurt am Main. 1989, pp. 55-67.

⁵⁵⁰ Duque, F.: *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit, p. 167.

⁵⁵¹ Heuser-Keßler, J.-M.: *Die Produktivität der Natur*, op. cit., p. 42.

⁵⁵² SW I/X, 107; 203 (*Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*).

⁵⁵³ Y así Franz von Baader podrá llegar a saludar al de Königsberg como *renovador de las alquimia*: «Así por ejemplo ya Kant ha vuelto a abrir las puertas a los viejos espíritus naturales de los alquimistas, gracias a la reintroducción en física del concepto de penetración (dinámica), un concepto que en esta física mecánica se muestra de todas formas como irracional, según la denominación matemática». *Über des Spaniers Don Martinez Pasqualis Lehre* (1823), en *Sämmtliche Werke*. Ed. Franz Hoffmann. Verlag von Herrmann Bethmann. Leipzig. Vol 4, pp. 125.

dado el paso decisivo al afirmar que «la materia tiene fuerzas»⁵⁵⁴ y ya en 1809, afirmaría al vincular sus indagaciones sobre la libertad con su *Naturphilosophie*, que de las fuerzas divididas a partir de la escisión se constituye la materia a partir de la cual se configura más tarde el cuerpo⁵⁵⁵. Como sostiene Jörg Jantzen, el concepto de materia es por tanto estrictamente dinámico⁵⁵⁶. La construcción dinámica de la materia no ha de ser atribuida sin embargo a Kant⁵⁵⁷, sino al propio Schelling⁵⁵⁸ y de hecho Baader reconoce que Kant «no pudo acercarse a la solución del gran problema: la construcción dinámica de la configuración corpórea». Baader, y con él los *Naturphilosophen* irían mucho más lejos que Kant, y les interesaría destacar el carácter plástico de la materia –una materia en movimiento– para hacer de la naturaleza la base de la vida ética. En todo caso, esta comprensión dinámica de la materia relaciona en Schelling la fuerza contractiva y la expansiva⁵⁵⁹, propia del fundamento y del amor respectivamente, con las fuerzas mentadas por Kant en el segundo capítulo de los *Metaphysischen Anfangsgründen (Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza)*⁵⁶⁰ (1786) dedicado a la dinámica: la de atracción (*Attraktion*) y la de repulsión (*Repulsion*). La primera constituye aquella fuerza «por la que una materia, al impeler otra, se aproxima a ella»⁵⁶¹ y la segunda es ante todo fuerza «fuerza expansiva»⁵⁶². Es evidente la cercanía de estos planteamientos con los

⁵⁵⁴ SW I/II 22ss; 79ss (*Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*).

⁵⁵⁵ SW I/VII 362; 173 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁵⁶ Jantzen, J.: «Die Philosophie der Natur», op. cit., p. 91.

⁵⁵⁷ Kant ni siquiera en el *Opus Postumum* deduce la materia a partir de las dos fuerzas originarias. Y de hecho llegará a denunciar a algunos, como Lambert, que partiendo de la construcción matemática, tratan de introducirla en filosofía. Cf. Ak IV, 517ss; Hay traducción al castellano de C. Másmela en Kant: *Principios metafísicos de la ciencia natural*. Alianza. Madrid. 1989. pp.100ss.

⁵⁵⁸ SW I/III, 440-450; 242-253 (*Sistema del idealismo trascendental*).

⁵⁵⁹ Recuérdese los parágrafos de la *Revista para física especulativa*, tomo II, cuaderno 2, § 56, nota IV, p. 146, en los que se hace referencia precisamente a dos fuerzas la expansiva y la contractiva relacionadas con la constitución de la materia.

⁵⁶⁰ Ak IV, 465-566.

⁵⁶¹ Ak IV, 514; 89 (*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*).

⁵⁶² Ak IV, 499; 73 (*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*).

de Schelling, que en el *Freiheitsschrift* hará referencia a estas dos fuerzas con la denominación kantiana⁵⁶³. Si la fuerza de atracción implica un movimiento mediante el cual se trata de arrastrar algo hacia sí con el fin de tenerlo para sí, esta fuerza puede encontrar en la del fundamento su análoga, del mismo modo que la fuerza de repulsión encontrará su análoga en la del amor dado que la repulsión es por definición alejamiento y por ello consiste en ser la fuerza mediante la cual se lleva una cosa lejos de sí, esto es, por la que se eyecta fuera de sí.

b) Jakob Böhme: la voluntad de la cólera y la voluntad del amor

La segunda corriente que confluye con las de la *Naturphilosophie* en los planteamientos desarrollados en 1809 es la de Jakob Böhme. Voluntad de la cólera (*Willen des Zornes*) y voluntad del amor (*Willen der Liebe*) corresponden a la voluntad del fundamento y a la voluntad del amor. Tanto es así que el propio Schelling en los pasajes finales del *Freiheitschrift*⁵⁶⁴ denomina de este modo a las fuerzas del ansia y del entendimiento. La voluntad de la cólera es la fuente del primer principio: colérico, ciego y que todo quiere para sí: es contracción, pero también retracción y coincide con la voluntad de un ser que no puede ser llamado Dios sino tan sólo Ira. La voluntad de amor sin embargo dibuja de nuevo el movimiento del darse a sí mismo en lo otro, de ser pura difusión expansiva de sí afín de la consecución de la revelación de Dios.

§ 31. El fundamento de las *cosas*.

Dios deviene lo que es en el proceso natural y si las cosas surgen del despliegue que se genera con la tensión de fuerzas que a su vez tienen su origen en Dios podríamos deducir que, de alguna manera, las cosas son Dios. Y, sin

⁵⁶³ SW I/VII, 400; 267 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁶⁴ SW I/VII 409; 285-287 (*Freiheitsschrift*).

embargo, esto no es correcto: ni las cosas son Dios, ni todo es Dios, ni tampoco de la suma de todas las cosas particulares podemos obtenerlo: las cosas son distintas de Él *toto genere*⁵⁶⁵, aunque sean consecuencia de la autorrevelación de Dios⁵⁶⁶. Ahora bien, si todo lo que hay es parte del proceso del devenir divino y nada hay fuera de Él, no se entiende cómo puede haber libertad. Esta aparente contradicción se resuelve si volvemos sobre una de las afirmaciones contenidas en las primeras páginas del texto. En ellas Schelling afirma, tras aclarar los puntos principales del spinozismo y el panteísmo, que «las cosas son consecuencia [*Folge*] respecto al fundamento [*Grund*]»⁵⁶⁷. Detengámonos en esta frase. Que las cosas sean consecuencia (*Folge*) implica dos elementos: en primer lugar, consecuencia se dice de aquello que se sigue o resulta de otro o, aquello que se deduce lógicamente respecto de algo. Si resulta o se deduce de otra cosa esto parecería indicar una dependencia respecto a aquello a lo que sucede, pero como nos dice el propio Schelling «la dependencia no anula la subsistencia por sí misma, ni tampoco ni siquiera la libertad»⁵⁶⁸. Leída desde el principio de identidad que las cosas sean consecuencia no significa que éstas sean consecuencia en aquello mismo por lo que son cosas, sino que aquello que es cosa, es también consecuencia. Esto implicaría que las cosas son consecuencia porque han devenido a partir de otra cosa y que son dependientes de ella según el devenir, pero no según el ser, de ahí que puedan subsistir por sí mismas sin permanecer adscritas a Dios. Pero además el término empleado por Schelling, «*Folge*», conlleva la idea de sucesión y ésta consiste en la serie ordenada y desplegada de algo, por eso las cosas se irán dando conforme a un ordenado despliegue en el proceso de la naturaleza. Ambos elementos explican, dado que lo que tenemos en la naturaleza es despliegue continuo, la afirmación de

⁵⁶⁵ SW I/VII 340; 121 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 359; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁶⁶ SW I/VII 347; 137 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁶⁷ SW I/VII 340; 121 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁶⁸ SW I/VII 346; 135 (*Freiheitsschrift*).

Schelling de que «el concepto de devenir [*Werden*] es el único apropiado a la naturaleza de las cosas»⁵⁶⁹, concepto que, por otro lado, está asociado a la comprensión del sistema como un todo vivo. En segundo lugar, volviendo a nuestra frase, lo que se afirma es que las cosas son consecuencia *respecto del fundamento*. Ésta es la clave para entender por qué las cosas son distintas de Dios infinitamente⁵⁷⁰, dependientes pero subsistentes, efecto de la autorrevelación de Dios pero no idénticas a Él. La respuesta viene dada por el principio base del *Freiheitsschrift*: la distinción entre «el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia»⁵⁷¹. Si las cosas aún estando *en* Dios son diferentes de Él se debe a que su origen se remite no a Dios considerado absolutamente, esto es, como Existente, sino a su fundamento (*Grund*) o Naturaleza que se erige así en base del mundo natural: de ahí la afirmación *consecuencia respecto al fundamento (Grund)*. Las cosas no tienen su fundamento en Dios considerado absolutamente (*absolut betrachtet*)⁵⁷², esto es, como Existente, sino en aquello que no es Él mismo: el fundamento de la existencia de Dios (*Grund seiner Existenz*): «Para estar separadas [*geschieden*] de Dios tienen que devenir [*werden*] en un fundamento [*Grund*] distinto [*verschiednen*] de Él»⁵⁷³.

§ 32. El centro más íntimo.

Tienen así las cosas dos principios⁵⁷⁴: aquel mediante el cual los seres están separados de Dios pero no *fuera* de Él, puesto que su fundamento es Su Naturaleza; y aquel por el cual en ese proceso permanece el vínculo de la

⁵⁶⁹ SW I/VII 358; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁷⁰ SW I/VII 359; 165 (*Freiheitsschrift*). Cf. Jantzen, J.: «Die Möglichkeit des Guten und des Bösen». En Höffe, O.-Pieper, A. (ed.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. p. 64.

⁵⁷¹ SW I/VII 357; 163 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁷² SW I/VII 358; 163; 359; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁷³ SW I/VII 359; trad. modif. 165 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁷⁴ SW I/VII 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

Unidad prefigurado por el entendimiento y por el cual el proceso de la Creación trata de transfigurar el principio oscuro del fundamento en luz. Este vínculo es el de la unidad originaria (*ursprüngliche Einheit*) perseguida en el proceso de la creación⁵⁷⁵. Y si en este proceso se conforma la materia y se dan las cosas en una sucesión gradual, por ese vínculo, entendido como «punto central de las fuerzas»⁵⁷⁶ existe un eje que vertebra ese mismo proceso. Por la materia se configurará el cuerpo, y ese *punto central de las fuerzas* apuntará al alma (*Seele*), que será entendida como «el vínculo vivo nacido de la escisión, es decir, de la profundidad del fundamento de la naturaleza como punto central [*Mittelpunkt*] de fuerzas»⁵⁷⁷. El despliegue de la naturaleza en sus diferentes grados y la conformación de los diferentes seres y la progresiva perfección del alma correrán parejos, de ahí que el alma tenderá a ser más perfecta cuanto más avanzado se encuentre el despliegue del reino de la naturaleza⁵⁷⁸. Con cada grado del despliegue se genera un nuevo ser, pero también éste está más cerca de un alma cada vez más perfecta en la que se encuentra la extrema escisión de fuerzas⁵⁷⁹ y donde «se abre el centro más íntimo de todos»⁵⁸⁰.

B. El despliegue de la Creación y sus grados.

§ 33. Los grados del despliegue (*Entfaltung*).

La escisión de fuerzas determina una continua alternancia de contracción y expansión que hace que la naturaleza no esté compuesta por sustancias o cuerpos sino que se deje concebir dinámicamente como consecuencia de esas mismas fuerzas. Pero además por esta lucha entre ansia y donación, y a través de la voluntad creadora, «el vínculo más íntimo de las fuerzas se deshace en un

⁵⁷⁵ SW I/VII 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁷⁶ SW I/VII 362; 173 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁷⁷ SW I/VII 362; 173 (*Freiheitsschrift*).

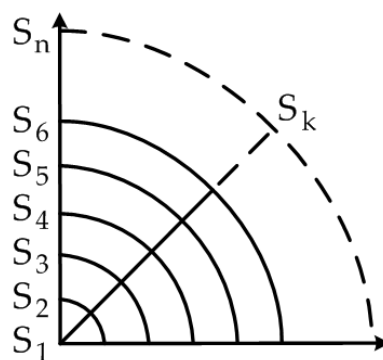
⁵⁷⁸ SW I/VII 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁷⁹ SW I/VII 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁸⁰ SW I/VII, 361; 175 (*Freiheitsschrift*).

despliegue [*Entfaltung*] gradual [*stufenweise*]]⁵⁸¹. Una idea, la del despliegue, que ya había sido avanzada años antes en las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*: « el conjunto de la realidad no es otra cosa que aquel conflicto originario que se manifiesta en infinitas producciones y reproducciones»⁵⁸². Las cosas por tanto son consecuencia de un despliegue que se muestra en un proceso dinámico en la que la Creación va dándose grado a grado en una sucesión que no solo genera nuevos seres sino en la que hay cada vez más un mayor grado de escisión de las fuerzas y a la vez, con cada grado mayor de escisión de fuerzas, se genera cada uno de los seres de la naturaleza⁵⁸³. Del primer encuentro de la luz (expansión) con las tinieblas (contracción) resultará la materia. Si predomina la contracción aparecerá el magnetismo, y si lo hace la contracción, la electricidad y, en cambio, cuando se dé el equilibrio entre ambos polos, encontraremos las combinaciones químicas. En el lado orgánico, encontraremos, en correspondencia con el magnetismo, la electricidad y la química, la sensibilidad (contracción), la irritabilidad (repulsión) y la reproducción (equilibrio).

Heuser-Keßler⁵⁸⁴ ha dibujado ese movimiento de autoorganización de la naturaleza según el siguiente gráfico:



⁵⁸¹ SW I/VII 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁸² SW I/II, 222.

⁵⁸³ SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁸⁴ Heuser-Keßler: *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Berlin. Dunker und Humblot. 1986. p. 99.

Según su concepción, el primer grado [S₁] constituiría el nivel de autoconstitución de la materia, el segundo [S₂] la formación de las formas inorgánicas (piedra, metales) y el tercero [S₃] el origen de la vida. El resto de los grados corresponderían respectivamente: al surgimiento de nuevas naturalezas y géneros [S₄]; al origen del ser consciente [S₅] y al surgimiento del arte; o a los descubrimientos técnicos y al Estado [S₆]. Esto implicaría que para Heuser-Keßler el ámbito *ideal*, el del arte, la técnica y la política, ámbitos pertenecientes a la esfera humana, formarían parte del *continuo* del despliegue. Sin embargo el ámbito *ideal* no debe ser entendido desde la continuidad con el natural, al menos a partir de 1802⁵⁸⁵, y ello porque éste tiene su origen en la introducción de lo contra-natural como tendremos ocasión de explicar. Sí es válida, en cambio, la comprensión de este despliegue partiendo de un punto de inicio o grado cero a partir del cual, con la escisión de fuerzas, se genera la materia y después de ésta la sucesión de los diferentes grados.

Dentro del orden natural, y sin querer adentrarnos en el puramente ideal, la culminación de este proceso de despliegue y el grado en el cual la escisión de fuerzas alcanza su máximo nivel es el hombre⁵⁸⁶. Y dado que en ese proceso y con la sucesión de cada grado no sólo se corporaliza un nuevo ser y que con cada ser nos acercamos a un ser que tiene un alma con un mayor grado de perfección (porque contiene de modo escindido lo que en los otros seres todavía es indistinto⁵⁸⁷), será el hombre no sólo el último grado del proceso de la creación sino también allí donde *se abre el centro más íntimo de todos*⁵⁸⁸ y donde se encuentren de modo escindido los dos principios que dirigen desde *su base* el despliegue de la naturaleza. Por eso sólo en el hombre: «se encuentra todo el

⁵⁸⁵ Semejante continuidad podría entenderse desde la idea de la «segunda naturaleza» del *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, pero no a partir de 1802 y menos a partir de 1804 con la idea de la caída.

⁵⁸⁶ SW I/VII, 435 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*)

⁵⁸⁷ «[...] cuya alma tiene que ser tanto más perfecta cuanto más contenga de modo escindido lo que en otros todavía es indistinto». SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁸⁸ SW I/VII, 362-363; 175 (*Freiheitsschrift*).

poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo [*Abgrund*] más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros»⁵⁸⁹ y por eso «Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo»⁵⁹⁰.

§ 34. Voluntad propia, voluntad universal y voluntad particular.

A lo largo del despliegue de la creación y según el grado de vinculación con el fundamento o con el entendimiento, serán perceptibles tres tipos de voluntades. Una, vinculada al fundamento, otra al entendimiento y, finalmente, una surgida en el momento de mayor escisión de las fuerzas. La primera, la del fundamento, aparecerá en toda criatura independientemente del lugar que ocupe en la serie. Y dado que todas las criaturas tienen su fundamento en la Naturaleza—en Dios, esta voluntad ha de entenderse desde esta vinculación. Ésta es la voluntad propia (*Eigenwille*) de la criatura, una voluntad oscura que, dada su directa conexión con el fundamento —y recordemos el movimiento sobre sí mismo que éste realiza— es una voluntad que tiende a sí, y que es ante todo pasión desmedida, apetito vehementemente y ciego. Schelling la caracteriza como pasión (*Sucht*) y avidez (*Begierde*), una pasión (*Sucht*) caracterizada por el deseo incontrolable propio de una adicción (*seuchen*). Por eso la voluntad propia (*Eigenwille*) es ciega (*blinder Wille*)⁵⁹¹ carente totalmente de entendimiento. A esta voluntad habrá que contraponerle una voluntad que nace precisamente de la luz, de la elevación mediante la cual el entendimiento busca mediante un movimiento expansivo, no la satisfacción propia, sino darse a lo otro. Esta voluntad es la voluntad universal (*Universalwille*) que se servirá

⁵⁸⁹ SW I/VII 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁹⁰ SW I/VII 363; 177(*Freiheitsschrift*). Como ha sostenido, al analizar la caída en la *Spätphilosophie*, Jose Luis Villacañas en «Hombre originario y caída: La respuesta de Schelling al mito gnóstico»: «El hombre es amado porque es la propia imagen de lo que todavía Dios no es, pero será: reunión de potencias ya conocidas y conscientes, elevadas a personas». 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. Vigo. 1999. p. 243.

⁵⁹¹ SW I/VII, 363; trad. modif. 175-177 (*Freiheitsschrift*).

de la primera –la voluntad propia– como instrumento para su realización⁵⁹². Será ésta la voluntad originaria o del entendimiento (*Urwille oder Verstand*) la que haya de ser una con aquella voluntad que surge en el momento de mayor escisión de las fuerzas cuando *el punto más íntimo y profundo* de la oscuridad inicial se encuentra transformado en luz. Y esto sólo sucede en el hombre⁵⁹³ que tendrá una voluntad particular (*Partikularwille*), denominada así precisamente por ser algo que le pertenece como singularidad excluyente respecto de lo otro de sí.

§ 35. La historia de la Naturaleza.

Esta comprensión de la naturaleza como un proceso de autoorganización, de devenir y de movimiento, es una comprensión que lleva a entender a ésta como un despliegue y como historia⁵⁹⁴. Toda la naturaleza será vista así como un único y gigantesco proceso regido por la polaridad de fuerzas antitéticas y en constante complejificación gradual. El término que emplea Schelling es *Entfaltung* (de *falten*: plegar o doblar)⁵⁹⁵ porque si mediante este proceso Dios se va autorrevelando, grado a grado lo que también se despliega es el ser mismo de Dios en un movimiento en el que trata de pasar del Uno a la Unidad – en el que quedarán aunadas la historia de la naturaleza y el devenir

⁵⁹² SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁹³ SW I/VII 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁹⁴ Cf. Jantzen, J.: «Die Philosophie der Natur». En Sandkühler, H.J. (Ed.): *F.W.J. Schelling*. op. cit. p. 101.

⁵⁹⁵ Este término supone una clave más de la respuesta de Schelling ante la *Fenomenología del espíritu*. En el prólogo, Hegel hacía referencia al famoso desnudo del concepto, que frente a la inmediatez de la intuición, presentaba el necesario y trabajoso proceso en el que hay que construir el absoluto para la conciencia y no darlo como algo dado. El Absoluto es en Hegel esencialmente *resultado*, no punto de partida. El movimiento será el de una *Ausführung*, esto es, el de una ejecución, el de un guiar o conducir (*führen*) explicitando todos y cada unos de los pasos –y nótese el carácter activo del verbo: frente a un *desplegar* se sitúa un *ejecutar*, un trabajo pues, una elaboración que necesita de un *desnudo* constante: todos y cada uno de los pasos son necesarios: tal es la mediatez tan cara a Hegel. GW 9; 10-11; 8; también GW 9:18; trad. modif. 16: «lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta [*Zweck*] y lo tiene en el comienzo, y que sólo es realmente efectivo a través de ejecutarse [*Ausführung*] y de su final [*Ende*]»; GW 9: 21; 19 y ss.

histórico propiamente dicho– o, empleando la terminología de Böhme, del movimiento del *deus implicitus* al *deus explicitus*⁵⁹⁶: «sólo así [mediante la escisión de fuerzas; ACC] puede desarrollar[se] la unidad contenida en ella de modo inconsciente (como una semilla) y sin embargo necesario»⁵⁹⁷. El devenir de la naturaleza puede ser así entendido como el de una historia que coincide con la propia historia de Dios. Esta concepción se opondrá con la comprensión de Hegel de la naturaleza. Si para Schelling ésta ha de ser tomada como elemento indispensable del desarrollo del sistema, para Hegel en cambio, ésta consiste en un desecho de la idea (*Abfall der Idee*)⁵⁹⁸. Hegel *vacía* la totalidad de la Idea lógica en y como Naturaleza, de forma que una filosofía de la naturaleza solo tendrá sentido en referencia a la primacía del espíritu, lo que quiere decir que ésta es entendida como «espíritu solamente espiritual»⁵⁹⁹ y no «para sí (*an ihm*)», es decir, espíritu que es desconocido para sí mismo y que constituye la alteridad de la propia enajenación del conocer lógico. Nada más sinsentido pues para Hegel que una Historia de la Naturaleza (*Naturgeschichte*).

⁵⁹⁶ Schelling apenas emplearía estos conceptos, aunque aparecen en su respuesta a Jacobi: *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*. SW I/VIII, 81.

⁵⁹⁷ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁵⁹⁸ *Enzyklopädie* § 248. En: *Werke*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1970; 9, 28. Este desecho de la Idea, no es más que una de-cadencia que en ningún caso puede ser entendida como Abfälle, los residuos, lo que resta.

⁵⁹⁹ GW 7:185.

CAPÍTULO 3. La posibilidad del mal.

Lo posible es –dice Tomás de Aquino⁶⁰⁰– lo que puede ser y no ser (*quod potest esse et non esse*), o según otra formulación, lo que no es y puede ser (*quod non est et esse potest*). Y sin embargo no es lo posible lo que se opone al ser ni a su contrario, el no-ser, sino aquello que puede ocurrir. Nada privativo pues sino pura apertura. Poder ser, no ser *todavía*. Si nos atenemos a las categorías kantianas lo opuesto a la posibilidad (*Möglichkeit*) es en este sentido la imposibilidad (*Unmöglichkeit*); y lo opuesto al ser (*Daseyn*), el no-ser (*Nicht-Daseyn*)⁶⁰¹. Ambos pares de opuestos pertenecen a la categoría de la modalidad pero mientras que el primero mienta las condiciones necesarias para que se dé una cosa en la experiencia, el segundo hace referencia al ser de algo con una determinación, esto es, al estar determinada una cosa en la experiencia por la posición de las demás y por su relación con éstas. De esta forma si seguimos el primer postulado del pensamiento empírico en general⁶⁰², la posibilidad en Kant indicaría un modo de ser, pero no de no-ser, o dicho de otro modo, una determinación modal que tiene que ver con las condiciones formales de la experiencia y que, por tanto, lo que indica es bajo qué condiciones puede ser considerado el ser de algo posible, siempre y cuando sea algo ya dado en la experiencia. O dicho con Kant «la posibilidad debe ser reconocida y probada *a posteriori*, empíricamente [*empirisch*], o no puede serlo de ni ninguna manera»⁶⁰³. La posibilidad de esa manera tiene que ver con un modo de ser que señala que lo posible siempre «es», aunque de modo diferente a lo efectivo. Desde esta perspectiva preguntarse por la posibilidad del mal implica que éste se da ya en

⁶⁰⁰ *Summa Theologiae* I, q. 86, art. 3 (ed. Leonina, V, 351).

⁶⁰¹ Ak IV, 66ss (*KrV* A 80ss); Ak III, 93ss; (*KrV* B 106ss).

⁶⁰² Ak III, 185 (*KrV* B 265).

⁶⁰³ Ak IV, 147 (*KrV* A 222); Cf. Ak. III, 203 (*KrV* B 296); Ak IV, 148-149 / Ak. III, 189 (*KrV* A 224 / B 272). En una nota añadida en la segunda edición (Ak III, 207; *KrV* B 302) afirmará que posibilidad, efectividad y necesidad «no se pueden justificar, si se suprime toda intuición sensible (la única que tenemos)».

la experiencia y que es a resultas de su ominosa *realidad* a partir de la cual cabe la pregunta por las condiciones formales de su posibilidad⁶⁰⁴. Schelling partirá en este sentido de los efectos (*Wirkung*) a través de los cuales el mal se manifiesta en la naturaleza⁶⁰⁵ y ello desde una comprensión de la *posibilidad* según la cual ésta tiene que ver ante todo con una modalidad ontológica cargada con el sentido positivo de una *potencialidad*. Y es que «*Möglichkeit*», del alto alemán «*müg(e)lich* » apunta a «lo que puede ocurrir» «lo que conviene», como ya se ha señalado, pero además si lo entendemos vinculado a esta familia radical, que relaciona «*mögen*» con «*mügen*» (del got. *magan*)⁶⁰⁶, su significado es también el de un «poder» para hacer algo, es decir lo que tiene el poder (*Macht*) (o la potencia) de “poder ocurrir” siempre (de ahí, por ejemplo «*Vermögen*», la *facultad positiva* de hacer algo). Esta carga semántica además se refleja en el hecho de que «*mögen*» –como apuntará Schelling años después en *Presentación del empirismo filosófico*⁶⁰⁷– provenga además de la misma raíz –«*magan*»– que «*magia*» («*Magie*»), que expresa exactamente lo mismo que el término «*Macht*», «poder» o «potencia para». De ahí que la posibilidad en Schelling haya de ser entendida inseparablemente con la potencialidad. Dos preguntas surgen así de la interrogación por la posibilidad del mal: la primera tendrá que ver con las condiciones formales que lo hacen posible y, la segunda, y vinculada a esta carga semántica de potencialidad, cuál es la fuente de esa fuerza. O, dicho de otra manera: qué es el mal y cuál su origen.

3.1) Las condiciones formales de la posibilidad del mal.

⁶⁰⁴ De ahí que, como afirma Francesco Moiso, el problema heredado de la *Naturphilosophie* es el del reconocimiento de una insoportable realidad fáctica, de la existencia de la imperfección y de la enfermedad. Cf. Moiso, F.: *Vita natura libertà. Schelling (1795 - 1809)*. op. cit. p. 294.

⁶⁰⁵ SW I/VII, 377; 209 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁰⁶ Cf. Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Walter de Gruyter & Co. Berlin.

⁶⁰⁷ SW I/X, 264-265; 314-315 (*Presentación del empirismo filosófico*).

El hombre es –como ya apuntaba el Libro de Job– el lugar de la *krisis theou*, de la crisis o el desgarramiento interno de la Divinidad. Schelling observa estremecido la atracción del hombre hacia el abismo, hacia un *fondo* que lo grava y lo curva sobre sí, corriendo el riesgo de ensimismarse y de sumirse en el infierno de la confusión. Un movimiento que, por cierto, no aparece solo en el hombre sino que es parte de una lucha constante que se da en la naturaleza e incluso en el propio Dios. Dios, como *existente*, sale de su propio *fondo* (al igual que en el proceso bíblico, donde Yavé comienza la creación con una separación entre la luz y las tinieblas introduciendo así la diferencia), transformando constantemente su fuerza atractiva (su fuerza de gravedad, análoga a la del *Grund*, pero no idéntica con él⁶⁰⁸) en *fuerza* de voluntad. Tal es la “astucia de la razón divina”: Dios *usa* de la necesaria tensión de fuerzas para diferenciarse y hace de Su *Naturaleza* la *base* del proceso, contra la que lucha. En este sentido el *Grund* caracterizado por ese movimiento hacia sí tendrá una relación con el mal pero no será el mal propiamente dicho. El mal (como el bien) sigue siendo mera posibilidad mientras no es realmente producido por la *voluntad particular* (*Partikularwille*) del hombre. Es entonces cuando Satanás (al igual que Cristo, tratándose del *Freiheitsschrift*) se convierte en una potencia *real*, independiente de la libertad humana (ésta es la facultad para el bien y para el mal) y sin embargo producida por ella.

A) Separabilidad de los principios

⁶⁰⁸ Schelling repetirá en varias ocasiones, especialmente en su respuesta a Eschenmayer, que el *Grund* no es gravedad. SW I/VIII, 177 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*). Cf. *supra* § 15. Del sistema del columpio (*Schaukelsystem*) al sistema de la palanca: crítica de Eschenmayer.

§ 36. Culminación de la Creación: el Hombre y el final del proceso: antropogonía.

En el orden natural del despliegue de la naturaleza, a través del cual el principio del fundamento y el del entendimiento en su continua tensión y entrelazamiento han generado los distintos seres, se produce finalmente una escisión entre ambas fuerzas. Antes, completamente imbricadas la una con la otra, habían dado lugar no sólo a un ordenado despliegue, sino también a las diferencias cualitativas entre las creaturas⁶⁰⁹. Éstas, que forman parte del proceso teogónico, contenían así dos principios, uno vinculado al fundamento y por el cual estarían separadas de Dios y otro por el cual latía en ellas la luz del entendimiento que buscaba la difusión de sí; uno que daba lugar a la voluntad propia (*Eigenwille*) de la creatura, otra que obedecía a una voluntad universal (*Universalwille*) cuyo objetivo es la transmutación (*Transmutation*) o transfiguración (*Verklärung*) en luz de ese principio oscuro y que se sirve de la primera, de la voluntad propia, para tal propósito⁶¹⁰. La culminación del proceso, que no se extiende *ab infinitum*, tiene lugar por tanto cuando finalmente ambas fuerzas dejan de estar entretnejidas entre sí y consiguen separarse: es en ése y solo en ése punto en el que esa oscuridad inicial se encuentra totalmente convertida en luz, aunque continúe siendo oscura en su fundamento, y es sólo en ése punto donde se abre el lugar (*tópos*) de la libertad. Es aquí, además, donde surge en una única creatura la *voluntad particular* (*Partikularwille*)⁶¹¹: en el hombre. «Es en el hombre [*im Menschen*] –afirmará Schelling en las *Lecciones de Stuttgart*– donde Dios reposa [*ruht*]: es en el hombre

⁶⁰⁹ En estrecha conexión con las *Qual* mentadas por Böhme. Cf. *supra* § 20. Las Profundidades del Padre y la teosofía de Jacob Böhme.

⁶¹⁰ SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁶¹¹ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

donde Dios alcanza su meta suprema [*Hauptzweck*]»⁶¹². Es evidente –continuará afirmando– que todo el proceso de la *vida física* se dirige hacia la aparición final del último grado de la creación constituido por el hombre⁶¹³. La cosmogonía se transforma en una *antropogonía*. El hombre ocupa el centro de la Creación, el lugar donde se produce la elevación (*Erhebung*) del centro más profundo y donde se ha llegado al punto máximo de la separación progresiva (*fortschreitende*) de las fuerzas. Es por ello el hombre culminación de la creación y es, por su lugar privilegiado, *libre* al ocupar el *punto de indiferencia*: libre en relación a Dios puesto que tiene su fundamento en lo que está en Dios pero no es Él, y libre de la naturaleza porque se encuentra por encima de ésta y ocupando el lugar de separabilidad de los principios⁶¹⁴. Y si la posibilidad del mal viene dada por el propio Dios en el proceso de despliegue de la naturaleza, será del hombre de donde provenga su efectividad. La libertad del hombre es por eso una facultad (*Vermögen*), esto es, un “poder” hacer algo (*müen*) por estar facultado para ello, es decir que la libertad del hombre es un “poder para” (*Macht*)⁶¹⁵ y no solo mera autonomía del hombre respecto al mundo natural.

Nótese por otro lado que el proceso teogónico –y con él el cosmogónico que culmina con una antropogonía– comienza con la escisión de fuerzas (*Scheidung der Kräfte*) a partir del Uno originario cuando éste sentía ansia de sí (*Sehnsucht*) y quiere llegar a alcanzar la Unidad (*Einheit*). Quiere ser y es esencialmente querer⁶¹⁶. Comienza así una lucha entre dos emociones (*Regung*) contrapuestas a través del conflicto entre dos fuerzas antitéticas: el Uno quiere ser sí mismo y desarrollar aquella Unidad que lo constituye, pero ese querer

⁶¹² SW I/VII, 435 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁶¹³ SW I/VII, 435, 459 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁶¹⁴ SW I/VII, 363, 177 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 458 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). Cf. SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*): «una voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total que ya no es instrumento de la voluntad universal y crea en la naturaleza, sino que está por encima y fuera de toda naturaleza».

⁶¹⁵ SW I/VII 352; 151 (*Freiheitsschrift*).

⁶¹⁶ «*Wollen ist Ursein*». SW I/VII, 350; 147 (*Freiheitsschrift*).

conlleva una reflexión sobre sí y por tanto una revuelta egoística (o de referencia a sí mismo: *selbstisch*) –que no egoísta– que lo hace replegarse sobre sí mismo y lo grava o curva para reafirmarse en su ser sí mismo; y al mismo tiempo se sirve de aquello que lo fundamenta (no en vano «siempre ha de haber un fundamento»⁶¹⁷) para elevarse sobre él y difundirse. Su meta, la de la divinidad, es solo una: conocerse y darse a conocer a través de un entendimiento que busca entenderse. Y entender implica arrojar luz sobre lo que antes estaba oscuro. De ahí que ahora, a esta escisión inmediata del origen le siga, a través del *proceso* de despliegue de la naturaleza, una escisión *progresiva* de fuerzas (*fortschreitende Scheidung der Kräfte*) que conlleva un mayor grado de distinción y diferenciación entre ellas. Sólo así puede la oscuridad inicial (*anfänglichen Dunkelheit*) *con-vertirse* (*umwandeln*) en luz en el hombre, constituido ahora en un *vaso* –o recipiente como dirá Schelling– en el que, como último grado del despliegue de la naturaleza y por ello máximo grado de escisión de las fuerzas, ha sido vertida la luz del entendimiento⁶¹⁸. Una *con-versión* (*Umwandlung*) que supone que una cosa se llena de otra y, al hacerlo, se vuelve otra (*wandeln*), una vuelta pues (*Wende*), un viraje (*Wendung*) de lo inicialmente dado, pero no una inversión (*Umkehrung*). Este juego de palabras en torno a la raíz «*wand*» queda reflejado cuando Schelling se refiere a aquello que *quiere* el entendimiento: «el entendimiento o la luz dispuesta en la naturaleza sólo busca en el fundamento [*in dem Grunde*] la luz emparentada con él y [la] vuelta [*verwandte*] hacia él»⁶¹⁹.

§ 37. El Vínculo de fuerzas y la apertura de la posibilidad

Por otro lado, el alma (*Seele*) del hombre es, dado su lugar en la Creación, la identidad de los dos principios que han luchado desde el origen: el del fundamento y el del entendimiento, pero en el espíritu del hombre se dan de

⁶¹⁷ SW I/VII 364; 181 (*Freiheitsschrift*).

⁶¹⁸ SW I/VII, 363; trad. modif. 177 (*Freiheitsschrift*).

⁶¹⁹ SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

manera totalmente separada. El hombre es por tanto el lugar de la escisión y como tal el lugar mismo en el que se abre la posibilidad⁶²⁰. Una posibilidad abierta por la separabilidad de los principios que se encuentran de manera indisolublemente unida en Dios. La voluntad del hombre constituye así el vínculo de fuerzas vivas⁶²¹, el nudo donde éstas se encuentran y se separan limpiamente. El hombre es, por este motivo, libre y con esa libertad puede *inclinarse* por el principio del fundamento y retener la luz para sí, o por el del entendimiento y dejar que ésta brille y se *extienda* por el resto de la creación: puede, por tanto, o bien contraerse sobre sí mismo o bien darse a lo otro y difundir la luz sobre la entera creación. Se abre así la posibilidad del mal: porque, como ya se ha apuntado, los principios que son indivisibles en Dios (*unzertrennlich*) son divisibles (*zertrennlich*) en el hombre y es esta divisibilidad la condición que hace posible la aparición del bien o del mal según se opte por uno u otro de estos mentados movimientos⁶²². Algo que, por lo demás, ya había señalado Jacob Böhme en *De electione gratiae* (1623) al afirmar que de la separación de las fuerzas divinas surgen la egoidad (*Selbstheit*) y la voluntad propia (*eigner Wille*) que abren paso a su vez a la posibilidad del mal⁶²³. Schelling afirmará que mientras que la voluntad de Dios es universalizarlo todo y «evarlo todo a la unidad [*Einheit*] con la luz [...] [en cambio] la voluntad del fundamento [...] es particularizarlo [*partikularisieren*] todo o hacerlo relativo a la creatura [*creatürlich*]»⁶²⁴.

De esta forma, para Schelling el hombre habitará en el lugar en el que se abre la posibilidad, en el lugar donde «se encuentran el abismo más profundo

⁶²⁰ De ahí que afirme Heidegger que «La condición de la posibilidad del mal es la divisibilidad de los principios en un ente [*einem Seienden*]». En Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. 176; 178-179.

⁶²¹ SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*).

⁶²² SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁶²³ Böhme, J.: *Sämtliche Schriften*. Edición al cuidado de Will-Erich Peuckert. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart. 1985. Vol. XV; op. cit., p. 14 (Cap. 2, § 5 y 6).

⁶²⁴ SW I/VII, 381; 219 (*Freiheitsschrift*).

[*tiefste Abgrund*] y el cielo más elevado [*höchste Himmel*] o ambos centros [*beide Centra*]»⁶²⁵. Como último grado de la creación el hombre no sólo presenta una escisión total entre las fuerzas sino que es poseedor del alma más perfecta: sólo en él es donde se abre «el centro más íntimo de todos»⁶²⁶ y por ello sólo el hombre posee el poder (*Macht*) del principio oscuro y, a la vez, toda la fuerza (*Kraft*) de la luz⁶²⁷.

§ 38. Vasos del espíritu: hombre de carne, hombre de espíritu.

Muy cerca de la distinción paulina⁶²⁸, el hombre por su *posición* en la Creación se asemeja a un vaso en el que es vertida la luz del espíritu⁶²⁹. Es un cuerpo transparente (*durchsichtigen Körper*) –dirá Schelling– que o bien puede difundir la luz que en él se vierte si permanece dentro del *orden* establecido, o bien volver opacas sus paredes con el fin de retenerla para sí trastocando de esta manera este mismo orden. Es por ello una «materia elevada a la identidad con la luz [que] no cesa por ello de ser materia»⁶³⁰, es decir, el hombre es carne y es espíritu. Es éste un movimiento análogo al que encontrábamos en el inicio de la Creación donde el ansia (*Sehnsucht*) despertada por el entendimiento trata de retener el rayo de vida dentro de sí misma⁶³¹. Si la voluntad particular, que es solo patrimonio del hombre, es una con la voluntad propia, que a su vez está en comunión con la voluntad universal, entonces ésta primera permanece dentro del orden establecido y la voluntad es libre para hacer brillar la luz en su propio vaso. Si por el contrario la voluntad propia, como voluntad particular,

⁶²⁵ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

⁶²⁶ SW I/VII, 361; 175 (*Freiheitsschrift*).

⁶²⁷ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

⁶²⁸ Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit, p. 313, n. 654.

⁶²⁹ Recordamos a este respecto las palabras del Apóstol en I Cor. 3, 16: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?».

⁶³⁰ SW I/VII, 364; 181 (*Freiheitsschrift*).

⁶³¹ SW I/VII, 361; 173 (*Freiheitsschrift*).

lejos de estar en armonía con la universal quiere sólo para sí esa luz, y por ello la encierra y la retiene en su interior, entonces in-vierte el orden y, quiere para sí un papel que no es el suyo, obteniendo una vida de mentira (*ein Leben der Lüge*)⁶³².

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

Que el hombre sea centro y lugar de la máxima escisión conlleva que éste es el lugar de confluencia y separación de luz y tinieblas, del principio del fundamento y del principio del entendimiento, porque por un lado es creatura, lo que conlleva que su origen es el fundamento y tiene en sí (*in sich*) un principio independiente (*unabhängiges*) de Dios, y por lado, dado su lugar en la creación es el lugar elevado en el que el principio oscuro se con-vierte (*umwandeln*) en luz dando lugar al espíritu (*Geist*)⁶³³. De esta manera el principio por el cual el hombre está separado de Dios y que hace que tenga su origen en aquello que siendo Dios no es Dios mismo, constituye la egoidad (*Selbstheit*)⁶³⁴. Y ésta, al unirse con la luz, deviene (*wird*) espíritu⁶³⁵. La egoidad (*Selbstheit*) precisamente por proceder del fundamento constituye por eso aquel movimiento de referencia a sí (*selbstisches*) por el cual el hombre es espíritu⁶³⁶. Y sólo el espíritu puede expresar (*spricht*) la unidad (*Einheit*) o la palabra (*Wort*) en la naturaleza. Lo carente de nombre (*Namenlos*) en su búsqueda de decirse ha dado lugar a la posibilidad de la palabra (*Möglichkeit des Wortes*)⁶³⁷. Pero no es el hombre el que expresa la palabra, sino que es la palabra la expresada en él. Una

⁶³² SW I/VII, 366; 183 (*Freiheitsschrift*).

⁶³³ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*). Esta idea aparecerá también en 1810 en las *Lecciones privadas de Stuttgart*. Cf. SW I/VII, 457-458.

⁶³⁴ Sobre la traducción del término Cf. infra 6.2. A) De la egoidad al egocentrismo.

⁶³⁵ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁶³⁶ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*). Cf. Böhme, J.: «*De electione gratiae*». En: *Sämtliche Schriften*. Vol. XV, op. cit, p. 14; Cap. 2, § 5.

⁶³⁷ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. p. 151.

palabra que además puede ser entendida como *lógos*⁶³⁸, un *lógos* que *reúne* a Dios consigo mismo en un movimiento de despliegue que lo llena de sí y lo *expone*, un *lógos* que es Unidad. Si la palabra está conformada por vocales y consonantes, en cada grado de la naturaleza tal palabra ha tratado de ser verbalizada sin ningún éxito debido a la vinculación de los distintos seres con el fundamento. Esto vuelve a señalar lo que el Uno originario quería desde el origen: decirse a sí mismo. Grado a grado el intento de verbalización ha dado lugar a los distintos seres moldeados por la interrelación de fuerzas opuestas, en las que vocales y consonantes han ido componiendo palabras sin sentido. Es sólo en el hombre, única creatura donde están armonizadas vocales y consonantes, donde la palabra puede ser perfectamente expresada (*ausgesprochen*) en toda su potencia dado el equilibrio de fuerzas y su completa separación, elementos ambos que hacen que los principios se presenten “claros y distintos”: en ella, en la palabra, «se revela el espíritu, esto es, Dios existente como acto [*Gott als actu existierend*]»⁶³⁹. Por eso, «Sólo en el hombre ha amado Dios al mundo»⁶⁴⁰.

⁶³⁸ Ibid. p. 152. Cf. Hennigfeld, J.: *F.W.J. Schellings „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Darmstadt. 2001. p. 74

⁶³⁹ SW I/VII, 363-364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁴⁰ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

Schelling dirá, citando a Baader⁶⁴¹ y en referencia a Jacobi⁶⁴², que el hombre solo puede «estar por debajo o por encima de los animales»⁶⁴³ y es que el animal, como grado inferior al hombre, posee al igual que éste el principio oscuro pero por su determinada posición en el despliegue de la creación carece de la posibilidad de llenarse de luz y de ser espíritu y entendimiento, y es por ello solo pasión ciega (*blinde Sucht*) y avidez (*Begierde*). Y no hay separabilidad de principios donde no hay unidad absoluta o *personal*⁶⁴⁴, por eso «el animal nunca puede salir de la unidad, mientras que el hombre puede desatar cuando quiere el eterno vínculo de fuerzas»⁶⁴⁵.

Que sólo en el hombre se dé la separabilidad de los principios, esto es, que ni siquiera Dios presente esta división, no significa pese a la objeción de Eschenmayer⁶⁴⁶ que Dios no sea libre o lo sea en menor medida que el hombre, sino que precisamente Dios, porque es *absolutamente libre* no ha de decidirse

⁶⁴¹ Baader: «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*. En *Sämmtliche Werke*. Vol. I. Ed. Franz Hoffmann. Herrmann Bethmann. Leipzig. 1852. pp. 36-37. Aparecido en 1807 en *Morgenblatt für gebildete Stände*. Número 197. Allí afirmará que: «Der Mensch kann leider nur über oder unter dem Thiere stehen, und selbst, nachdem er unter das Thier gefallen, strebt er denn doch, dasselbe von unten herauf nach seiner Art und zu seinem Zwecke zu beherrschen, wie er es eigentlich von oben herab hätte sollen, und es zu missbrauchen. Auch ist ja das Thier im oder am Menschen indifferent zum Guten und zum Bösen, wie es unvertändig zum Einen und zum Andern ist, und es hindert wohl eben so oft die Bosheit an ihrem Ausbruche, als man sagt, dass es dem Guten hinderlich sei».

⁶⁴² Jacobi había sostenido, en «*Ueber Gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck*», que el hombre tiene en común con los animales el sentimiento y el entendimiento, pero no la razón. Y es del entendimiento del que proviene el mal, no de la razón que solo puede conducir al bien: «El entendimiento puede aperecer en el más elevado incluso si los fines a los que está vinculado son los más infames. Él realiza con el mismo celo tanto los mejores [fines; ACC] como los peores. Él mismo ignora lo que es bueno [*gut*] o malo [*böse*] y solo conoce lo que es más [*Mehr*] y menos [*Weniger*]». En: Jacobi, J.H.: *Werke*, Vol. 5,1, op. cit. p.358. Cf. *infra* § 78. Trastorno (*Verkehrtheit*), inversión (*Umkehrung*) y perversidad (*peruersitas*).

⁶⁴³ SW I/VII, 373; 199 (*Freiheitsschrift*). Por lo demás, esta idea según la cual el hombre puede llegar a ser mucho peor o mucho mejor que el animal se puede remontar hasta el *Poimandres* del *Corpus hermeticum*, adaptada al cristianismo por Pico della Mirandola en *De dignitate hominis oratio* y recogida posteriormente por Franz von Baader.

⁶⁴⁴ SW I/VII, 372; 199 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁴⁵ SW I/VII, 372; 199 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁴⁶ SW I/VIII, 150 (*Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

porque sabe lo que quiere y actúa sin elección alguna⁶⁴⁷. La libertad absoluta de Dios, ya lo había dicho Böhme, no consiste en una pasiva indiferencia o en una mera elección, sino en su tendencia a la manifestación⁶⁴⁸.

La egoidad (*Selbstheit*) por tanto ha de ser entendida en primer lugar en relación con el fundamento, una relación que conlleva que ésta presente el mismo movimiento de la *Naturaleza*—en Dios: la retracción o movimiento reflexivo hacia sí. Un movimiento que, por otro lado, es análogo al que presenta el Uno originario que al tratar de mirarse genera una imagen de sí: la retracción implica el nacimiento de la luz en el seno autogenerado de la divinidad. Si la originaria referencia a sí del Uno conlleva al mismo tiempo un movimiento contractivo y expansivo que no implica una prioridad esencial uno respecto del otro sino una remisión constante del uno al otro⁶⁴⁹, del mismo modo aquello que constituye la egoidad del hombre conlleva precisamente, por el lugar en el que ésta surge, la luz del espíritu. De ahí, como ya hemos adelantado, que «el principio por el cual el hombre está separado de Dios, es su egoidad [*Selbstheit*]⁶⁵⁰ y en su «unión con el principio espiritual deviene [*wird*] espíritu»⁶⁵¹. Precisamente será el movimiento característico de la egoidad, el de la reflexión sobre sí, el que —si la egoidad en su unión con la luz es espíritu— constituya en cuanto referencia a sí mismo (*selbstisches*) y reafirmación de sí, la personalidad del hombre (*Personalität*)⁶⁵². El latinismo *Personalität*, de *personal*,

⁶⁴⁷ SW I/VII, 429-430 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*); SW I/VIII, 177 (*Antwort auf voran stehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*). En Dios no hay, dice Böhme, ni elección ni deliberación: todas las posibilidades se realizan. Cf. *Mysterium Magnum* cap. LXI, 64. En: Böhme, J.: *Sämtliche Schriften*. Vol. XVIII, 693.

⁶⁴⁸ Cf. Böhme, J.: *Sex puncta theosophica* 3,14-15. En: Böhme, J.: *Sämtliche Schriften*. Vol. VII, 89.

⁶⁴⁹ Cf. *supra* § 13. *Wesen qua existens, Wesen qua Grund* de la existencia.

⁶⁵⁰ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁵¹ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁵² SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*). Para un estudio profundo del concepto de personalidad en la filosofía de Schelling: Cf. Buchheim, T. – Hermann, F. (Ed.): »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*. Akademie Verlag. Berlin. 2004.

hace referencia al conjunto de determinaciones y *señas* características por las cuales una *persona* es de una manera y no de otra y que hace que ésta se distinga de las demás. Personalidad es por ello diferencia: diferencia respecto a lo otro, esto es, de lo común (en este caso, la voluntad propia que todas y cada una de las creaturas poseen, de forma que lo que destaca en esta relación no es lo que las distingue sino lo que las une); también es distinción característica y *particular* del hombre y, precisamente por ello, separación tanto del resto de las creaturas como del mismo Dios. Es decir, el hombre es espíritu por esa referencia a sí basada en su egoidad que hace que éste esté separado de Dios teniendo así una personalidad propia que le hace ser dependiente de Dios, pero subsistente por sí mismo⁶⁵³. Ése es el motivo por el que la *Personalität* consiste en aquella relación egoidad/espíritu por la cual el hombre es un ser «que se refiere a sí mismo (*selbstisches*)»⁶⁵⁴. Esta egoidad, que se da sólo en el hombre al ser espíritu, se eleva por encima de los principios de la luz y de las tinieblas: tal es la elevación (*Erhebung*) del centro más profundo⁶⁵⁵ y precisamente por esta elevación la voluntad del hombre está sobre (*über*) y fuera (*außer*) de la naturaleza. Ahora bien, esta voluntad puede seguir el orden natural o puede desviarse de éste, precisamente por estar *sobre* y *fuera* de él⁶⁵⁶: puede ser

⁶⁵³ SW I/VII, 346; 135 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁵⁴ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁵⁵ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁵⁶ Algo que, por otro lado, repetiría el mismo esquema empleado por Kant en la tercera antinomia de la Ak. III, 308 – 313 (*KrV* A 444 / B 472 – A 451 / B 479) cuando el de Königsberg analiza explícitamente la oposición entre naturaleza (causalidad natural) y libertad (causalidad por libertad) Es en ésta donde aparece explícitamente tratada la libertad trascendental. Su conclusión: «[...] En la cuestión relativa a la naturaleza y la libertad [...] el problema es, pues, éste: ¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad?; ¿no habrá que decir, por el contrario, que *ambas* alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?». Ak. III, 365 (*KrV* B 564). La distinción hilvanada aquí por Kant es sutil: tanto para Kant, como para Fichte, la libertad es un tipo de causalidad, no una causa: «causalidad» (*Kausalität*) y «causa» (*Ursache*) se refieren a cosas distintas: mientras que la primera ha de ser entendida como ley relacional; la segunda tiene como referente un fenómeno cognoscible. Esto quiere decir que, aunque en el mundo sólo se dan *causas* fenoménicas, puede haber sin embargo

completamente (*völlig*) libre cuando la voluntad propia (*Eigenwille*) permanece en el fundamento como portador de dicha luz⁶⁵⁷, volviéndose (*umwandeln*) luz; o puede, como voluntad particular (*Partikularwille*) quererla para sí y aspirar a ser como voluntad particular lo mismo que sería como voluntad propia (*Eigenwille*) en su identidad con la voluntad universal (*Universalwille*) e invertir (*umkehren*) los principios. El movimiento dibujado por ambas *acciones* ha de entenderse o bien desde la continuidad del proceso natural o, por el contrario, como una ruptura respecto de éste. En el caso del permanecer en el centro, la voluntad particular quiere lo mismo que la voluntad propia y la voluntad universal y por ello la oscuridad se convierte (*umwandeln*) en luz y se difunde. Si, por el contrario la voluntad particular retiene para sí misma esa luz y no quiere lo mismo que la universal, entonces se produce una inversión (*Umkehrung*), una alteración del orden y lo que ocupaba el centro se sitúa en la periferia.

B) El levantamiento de la voluntad propia (*Eigenwille*) y el verdadero concepto del mal.

§ 40. Orden y dislocación: ataxía de fuerzas.

El ser-entre del hombre conlleva que éste se sitúe entre el cielo y el abismo, entre la fuerza del principio oscuro y la fuerza de la luz, es decir, en el *centro*. Y precisamente porque en él se separan ambos principios, puede o bien respetar el orden natural y permanecer en su lugar, esto es, en el centro, atendiendo a la voluntad universal, o bien puede aspirar a erigirse él mismo como centro y a ser como voluntad particular aquello que sólo es en su

dos *causalidades*: la natural y por libertad. Podemos conocer una causa dada en la experiencia, a la que siguen necesariamente efectos igualmente empíricos, pero cuya causalidad puede pensarse como propia de una acción originaria, *inteligible*. Ak. III, 366 (*KrV* B 566;). A partir de esta acción originaria comienza *dinámicamente* una serie *en* el tiempo, pero no se inicia, el tiempo de la serie. Cf. *infra* § 60. Decisión o elección.

⁶⁵⁷ SW I/VII, 364; 181 (*Freiheitsschrift*).

identidad con la voluntad universal, in-virtiendo (*umkehren*) el orden dado. Su libertad consiste no sólo, como se había afirmado en la tradición precedente, en la autonomía del hombre respecto de la causalidad natural, sino sobre todo en la potencialidad de transgresión contra Dios. Ésta es su facultad: la de alterar el orden. Y si la libertad es la facultad para el bien *y* para el mal, hacer el bien es desde esta perspectiva difundir la luz del entendimiento y respetar el orden divino. Schelling afirmará que «cuando la voluntad del hombre encierra con el amor a la egoidad activada [*aktivierte Selbstheit*], entonces nace por vez primera el bien actual, que se ha tornado sensible debido al rigor que se encuentra en él»⁶⁵⁸. En cambio, hacer el mal consiste en querer la luz para sí y alterar este mismo orden⁶⁵⁹. Al querer ser el centro, el hombre ya no ocupa el centro mismo –que es su lugar⁶⁶⁰– y se desplaza en este mismo movimiento a la periferia. El vínculo de fuerzas queda roto y, con las fuerzas desunidas, el hombre tiene que componer una vida propia (*eignes*) y extraña (*absonderliches*)⁶⁶¹. Cuando la voluntad propia del hombre permanece como voluntad central (*Zentralwille*) –y algo que «permanece» es algo que no modifica el estado en el que se encuentra– y se mantiene la relación natural entre los principios, entonces la voluntad «está dentro [*in*] del modo [*Art*] y del orden [*Ordnung*] divinos»⁶⁶² y el espíritu del amor (*Geist der Liebe*) prima sobre el de la discordia (*Zwietracht*). Cuando, por el contrario, la voluntad del hombre, situada por encima (*über*) y fuera (*außer*) de la naturaleza, se desvincula de ésta y hace uso de su privilegiada situación para

⁶⁵⁸ SW I/VII, 400; trad. modif. 265 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁵⁹ Esta asociación del bien con el orden y el mal con el desorden ya había aparecido en Santo Tomás, que siguiendo a San Agustín, había afirmado que si bien «El orden tiene razón de bien, igual que el modo y la especie, como dice Agustín en el libro *De natura boni*; y, por el contrario, el desorden tiene razón de mal». En *Summa theologiae* Ia, q. 109, a. 1 arg. 1 « Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in Daemonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali». Pero sin embargo nótese la diferencia: Schelling no dice que el mal sea desorden sino que éste es una consecuencia de aquél.

⁶⁶⁰ SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁶¹ SW I/VII, 365; trad. modif. 183 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁶² SW I/VII, 365; trad. modif. 183 (*Freiheitsschrift*).

beneficiarse a sí mismo, trastoca el orden dado e in-vierte (*umkehren*) con él los principios al elevar el fundamento (*Grund*) por encima de la causa (*Ursache*). Este uso indebido de su condición como vínculo de fuerzas lleva a la dislocación (*Zerrüttung*), a la alteración de lo dado; una dislocación que está en todo caso condenada al fracaso: la voluntad propia sólo es adecuada realmente cuando está alineada con la voluntad universal y no si está *separada* de ella. Sin embargo esta inversión tendrá consecuencias efectivas en la creación: si el hombre es el vínculo de todas las fuerzas, su acción trastorna por completo el orden de lo creado. *Decreatio*. Schelling se aproxima así a la oscura tesis de Franz von Baader según la cual la Caída del hombre arrastró al resto de la creaturas, que, compartiendo con él el espacio del Paraíso, se ven expulsadas de él⁶⁶³. El mal como tal consistirá así en una dis-locación, tal y como afirma Baader en las *Lecciones sobre Jacob Böhme*⁶⁶⁴, de la que deriva la tristeza y el sufrimiento de aquello que no está en el lugar que le corresponde.

Nótese que el mal no es la separación de las fuerzas sino la disarmonía producida como consecuencia de la alteración del orden y que lleva aparejada una falsa unidad. Ésta es la positividad del mal: lo positivo dice Schelling es la totalidad (*Ganze*) o la unidad (*Einheit*) y su opuesto no es la negatividad o la privación sino la ruptura de la totalidad: la disarmonía (*Disharmonie*) o ataxia de fuerza (*Ataxie der Kräfte*)⁶⁶⁵. Por eso el mal no está más limitado que el bien o es peor que él sino que «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 [*Formale*] es completamente diferente en ambos,

⁶⁶³ El origen de esta doctrina puede rastrearse hasta el *Timeo* y hasta algunas doctrinas de los Valentinianos. Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 313, n. 651.

⁶⁶⁴ Cf. *Vorlesungen über Jacob Böhme Theologumena und Philosopheme*. En Baader: *Sämtliche Werke*. Vol. 3. op. cit. p. 412.

⁶⁶⁵ SW I/VII, 370; 193-195 (*Freiheitsschrift*).

aunque esto formal procede precisamente de la propia esencia [*Wesen*] o de lo positivo mismo [*Positiven selber*]»⁶⁶⁶.

§ 41. La contraimagen del mal: la enfermedad.

Esta concepción según la cual el orden dado es alterado para situar en la periferia lo que estaba en el centro con la consecuente *ataxía de fuerzas*, puede relacionarse no sólo con Baader⁶⁶⁷, sino también remontarse hasta Paracelso⁶⁶⁸. Efectivamente Schelling afirmará que cuando el vínculo más íntimo de fuerzas *actúa sobre sí mismo (sich selbst aktuiert)* es cuando «Arqueo irritado abandona su tranquila morada en el centro y aparece en la periferia»⁶⁶⁹, es decir que se produce un desplazamiento del centro a la periferia formándose así un principio egoístico opuesto al orden. Arqueo constituía para Paracelso el principio inmaterial e invisible que regía y mantenía en orden las fuerzas del organismo como vínculo de éstas. La ataxía (*ἀταξία*) en este sentido remite a la patología por la cual las funciones motoras quedan alteradas produciendo un desorden o perturbación en las funciones del sistema nervioso. Para Schelling este movimiento del centro a la periferia supone la formación de un principio egoísta –no egoístico– opuesto al orden establecido que está regido por la

⁶⁶⁶ SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁶⁷ Cf. Baader: «Über Starres und Fließendes» («Sobre lo sólido y lo fluido»). En *Sämmtliche Werke*. Vol. 3/4. op. cit. pp. 269-276. Además de este texto, de 1808, citado por Schelling en el *Freiheitsschrift*, la alusión al centro-periferia y su relación con la enfermedad y la unidad rota de la vida se encuentran también específicamente tratados en el texto de 1809: «Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung, Leib- oder Fleischwerdung des Lebens». En Baader: *Sämmtliche Werke*. Vol. 1/2. op. cit. pp. 1-8.

⁶⁶⁸ Cf. Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfte und Tagebuch 1809-1813*, op. cit. pp. 12-15. Para Paracelso el mal no es algo en sí, sino que sólo se puede hablar de él en relación con un ser. En todo caso, el mal tendrá que ver con un desacuerdo falta de armonía entre diferentes fuerzas enfrentadas. Las diferentes fuerzas que constituyen los seres –buenas en sí mismas– luchan entre sí y producen de este modo enfermedades, sufrimiento y muerte. Y las enfermedades quedan entendidas como vidas parasitarias que se desarrollan en detrimento del ser enfermo provocando un desorden interno. Cf. Koyré, A.: *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*. Gallimard. Paris. 1971. Hay trad. al castellano de Fernando Alonso en Akal: *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*. Madrid. 1981. pp. 11-112.

⁶⁶⁹ SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

centralidad con el consecuente desorden de las fuerzas. Si este principio funcionaba correctamente –sostenía Paracelso– el organismo estaría sano, pero si por el contrario, no canalizaba estas fuerzas, dicho organismo caería enfermo⁶⁷⁰. Siguiendo esta concepción de la enfermedad como consecuencia de un desequilibrio de las fuerzas, para Schelling ésta no es sino una apariencia de vida (*Scheinbild des Lebens*), «una vacilación entre el ser [*Sein*] y el no-ser [*Nichtsein*]»⁶⁷¹ que es sin embargo muy real. La enfermedad aunque no-ente (*Nichtseyende*) por sí misma se presenta de *facto* como algo existente y aunque es un estado contrario a la naturaleza, un estado que *podría no ser* y sin embargo es, tiene una realidad (*Realität*) innegable (*unleugbar*) y terrible (*furchtbare*)⁶⁷². Y aquello que es la enfermedad para el cuerpo, lo es el mal para el mundo⁶⁷³: es un no-ente con una horrible realidad, de ahí que pueda ser a la vez efectivo y constituya un no-ente: «El mal no es en efecto otra cosa que relativamente lo no-ente [*Nichtseyende*], aquello que se erige como ente [*Seyende*] y desplaza [*verdrängt*] con ello a lo verdaderamente ente. Es, por un lado, una nada [*Nichts*] y, por otro lado, una esencia real [*reelles Wesen*]»⁶⁷⁴. De ahí que el problema de la posibilidad del mal entendido desde la perspectiva de la categoría kantiana de la modalidad, no tiene que ver, frente a los planteamientos tomistas, con lo que puede ser o no ser (porque el mal es en Schelling lo no-ente), sino con la apertura de lo que no-es en la realidad efectiva. Ni la enfermedad ni el mal pueden entenderse como un aspecto privativo, como la falta de salud o la falta de bien, sino que antes bien, ambas constituyen una alteración del orden natural que da lugar a la apariencia (*Schein*) de una vida que, sin embargo, cortocircuita la fluidez y armonía naturales y los corrompe alterando su

⁶⁷⁰ Cf. Paracelso, T: *Opus Paramirum*. En *Werke*. Vol. II: Medizinische Schriften. Ed. de Will-Erich Peuckert. Schwabe & C. Verlag. Basel/Stuttgart. 1965.

⁶⁷¹ SW I/VII, 366; 185 185 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁷² SW I/VII, 437 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁶⁷³ SW I/VII, 436-437 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*)

⁶⁷⁴ SW I/VII, 459 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

naturaleza. Empleando esta analogía con la enfermedad al explicar el principio de identidad y la dependencia y subsistencia de las creaturas en Dios, Schelling había afirmado que un miembro singular (y pone como ejemplo el ojo, que curiosamente forma parte de la serie enumerada por Baader como punto de apertura del sistema⁶⁷⁵) pese a ser posible sólo en la totalidad de un organismo, continúa teniendo una vida para sí (*für sich*) y posee «una especie de libertad que manifiesta claramente a través de la enfermedad de la que es susceptible»⁶⁷⁶. Lo mismo sucederá con el mal: el hombre, aún estando en Dios, tiene una vida para sí (*für sich*) y está facultado por su libertad a realizar el mal al afirmarse en su propia vida.

Ha sido Francesco Moiso el que, al analizar el problema del mal en el *Freiheitsschrift*, ha puesto de manifiesto los elementos que se anudan y convergen en esta comprensión del mal vinculada con la enfermedad⁶⁷⁷. Schelling explicita la relación de esta concepción del mal como contraimagen de la enfermedad⁶⁷⁸ con las doctrinas de Franz von Baader⁶⁷⁹, (que a su vez han de ser entendidas junto a las de Jacob Böhme) así como presenta elementos heredados de sus estudios médicos surgidos a raíz de la *Naturphilosophie* como los de John Brown⁶⁸⁰ y Andreas Röschlaub atendiendo sobre todo a sus estudios sobre la irritabilidad. Tres son las ideas que han de ser tenidas en cuenta: 1) Una comprensión del centro-periferia que parte del principio de

⁶⁷⁵ Esta serie es la constituida por «sol-corazón-ojo». Cf. Franz von Baader: «Über Starres und Fließendes». En *Sämtliche Werke*. vol 3. op. cit. p. 276. Citado por Schelling en SW I/VII, 366; 187 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁷⁶ SW I/VII, 346; 136-137 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁷⁷ Moiso, F.: *Vita natura libertà*, op. cit, p. 295 y ss.

⁶⁷⁸ SW I/VII 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁷⁹ Tres serán las obras principales en las que trate este tema: «Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz der Mechanik», «Beiträge zur Elementar-Physiologie» (1797) y «Pythagoräisches Quadrat» (1798). En Baader: *Sämtliche Werke*, tomo 3/4: *Naturphilosophie Anthropologie*. op. cit.

⁶⁸⁰ Sobre este médico inglés y su vinculación con el romanticismo alemán puede consultarse el muy interesante artículo de John Neubauer «Dr. John Brown (1735-1788) and the early german romanticism». En *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3 (Jul. - Sep., 1967), pp. 367-382.

Arqueo de Paracelso y que tiene su continuación en Böhme y a través de éste en Baader; 2) Una comprensión de la enfermedad que se opone a la tradición anterior y que sostiene que la enfermedad no es fruto de ninguna disfunción corporal sino de la acción de un agente externo y; 3) La irritabilidad derivada de esta alteración.

a) *Archaeus*. Centro y periferia. La alteración de la naturaleza.

Cuando el orden dado es alterado y prima el espíritu de la discordia (*Zwietracht*) sobre el del amor es cuando se invierten las posiciones centro/periferia y lo que había de ocupar el centro para irradiar la luz del espíritu, al querer ser centro –no sólo ocuparlo– se desplaza a la periferia. Esta relación centro/periferia y su vinculación con la denominación de los principios de discordia y de amor, se han de comprender junto a los planteamientos de Baader. En nota al pie Schelling rescata las afirmaciones de Baader según las cuales existe un equilibrio en la naturaleza entre un fuego salvaje, destructivo y doloroso –que coincidiría con la ira de Dios de Böhme– y el calor vital, orgánico y beneficioso. Uno será la fuerza de la concordia (*Eintracht*) y otro el de la discordia (*Zwietracht*), uno corresponderá a la fuerza expansiva, otro a la contractiva⁶⁸¹. Ambos elementos no se encuentran separados en el proceso orgánico sino que están entremezclados, pero cuando el primero se inflama o se hincha (*Entzündung*) aparece la enfermedad, de forma que, según la formulación de Baader, lo que estaba en el centro ocupa la periferia y «el ☉ inicialmente dado se convierte en O». Dirá Baader: «este centro oscuro (☉) de la naturaleza se encuentra encerrado [*verschlossen*], latente [*latent*], en un único lugar del sistema planetario [en el hombre, dirá Schelling; ACC], y precisamente por ello, sirve como portador de luz [*Lichtträger*: recuérdese lo dicho sobre los “vasos del espíritu”; ACC] para el advenimiento del sistema

⁶⁸¹ Moiso, F.: *Vita natura libertà*, op. cit, p. 321.

superior (penetración del rayo luminoso o revelación [*Offenbarung*] ideal) [el paso del Uno a la Unidad o la revelación de Dios en Schelling; ACC]. Por ello es por lo que este lugar es el punto de apertura en el sistema (sol-corazón-ojo), y si el centro oscuro de la naturaleza [*finstre Naturzentrum*] se elevara [*erhöbe*] o abriese también allí, el punto de luz se apagaría *eo ipso*, la luz se convertiría en tinieblas en el sistema, o el sol se apagaría»⁶⁸².

La analogía que emplea Baader para abordar el problema del mal será reformulada con pocos cambios en el concepto del mal presentado por Schelling, para el que el mal tendrá que ver con un levantamiento (*Erhebung*) de la voluntad propia y mantendrá como elemento principal la alteración del orden a partir de este centro oscuro que, en vez de cumplir su función y de ser uno con la voluntad universal reclama para sí algo que no le corresponde, inflamándose. De ahí que la contraimagen del mal sea para Schelling la enfermedad entendida como esta alteración que se produce en aquello que pese a haber recibido su libertad para permanecer en un lugar asignado en el orden natural y a vivir en comunión con la voluntad universal aspira sin embargo a ser para sí (*für sich sein*)⁶⁸³. Y es al ser para sí y al invertir el orden cuando vive una vida falsa «fruto de la intranquilidad [*Unruhe*] y la depravación [*Verderbnis*]»⁶⁸⁴. Por eso la única curación posible es, según Schelling, el restablecimiento (*Wiederherstellung*) de la relación de la periferia con el centro.

⁶⁸² SW I/VII, 367 n.; trad. modif. 187 n. (*Freiheitsschrift*). El texto procede de Baader: «Ueber Starres und Fließendes», en los *Anales de la medicina como ciencia*, tomo III, cuaderno 2 (En Baader: *Sämmtliche Werke*. Vol. 3/4, op. cit. pp.267-276). Este tema también es tratado, como señala el propio Schelling en la misma nota al pie en «Ueber die Behauptung, daß kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne» («Sobre la afirmación de que no puede haber ningún mal uso de la razón») en *Morgenblatt*, 1807, n° 197. En Cf. Franz von Baader: «Ueber Starres und Fließendes», *Sämmtliche Werke*, vol. 3, op. cit. pp. 275-276 n.

⁶⁸³ SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁸⁴ SW I/VII, 366; trad. modif. 183 (*Freiheitsschrift*).

b) El agente extraño.

Esta descentralización lleva al hombre a vivir una vida propia (*eignes*) y extraña (*absonderliches*)⁶⁸⁵ o una vida *de mentira*. La pregunta se traslada ahora a la interrogación por cómo ha sido posible que la voluntad particular rompa el orden dado y, en palabras de Baader, se *inflame*. A través de Röschlaub, Schelling recibiría la idea de J.B. Helmont según la cual el germen del agente morbosos recibe la vida tan sólo de la vida misma del enfermo, insertándose *in puncto vitae*, en el interior de la causa interna de generación y reproducción del cuerpo viviente que es el *Archaeus*⁶⁸⁶. A partir de esta concepción, tal inversión no significa que exista un “extraño” en el interior de la esfera individual, sino una ruptura del propio sujeto vital que acoge lo extraño y pasa a constituir él mismo su vida. Una vida que a partir de entonces será fruto de la corrupción, y por ello falsa al no constituir una vida como tal. El sujeto de esa manera genera en sí y por sí su agente extraño, que, aunque no es nada (es un no-ente, *Nichtseyende*), vive de manera inauténtica en el sujeto. El hombre es así pura desgarradura, *bellum civile* que se hace *domestice*. Él mismo genera dentro de sí al agente extraño al sucumbir a sus propias pasiones y engendra de este modo la idea de sus propias perturbaciones. *Generatio aequivoca*. Por eso, dirá Schelling, que con el levantamiento de la voluntad particular y la desunión de las fuerzas, el hombre ha de luchar contra su avidez (*Begierde*) y sus deseos (*Lüste*)⁶⁸⁷. Se abre así la tragedia del hombre puesto que lo que produce esta inversión es una guerra intestina que vive de la enajenación del viviente respecto a su propio principio (por eso, van Helmont hace del pecado original el origen de toda patología).

⁶⁸⁵ SW I/VII, 365; trad. modif. 183 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁸⁶ Cf. Moiso, F.: *Vita natura libertá*, op. cit. p. 316.

⁶⁸⁷ SW I/VII, 366; trad. modif. 183 (*Freiheitsschrift*).

c) La concepción browniana de la irritabilidad

El tercero de los elementos que confluyen en esta comprensión del mal empleando como analogía a la enfermedad son los planteamientos de John Brown (1735-1788) acerca de la enfermedad como irritabilidad. El trabajo de Röschlaub hizo posible que Schelling, quien en sus publicaciones de 1797 y 1798 se había mostrado contrario a las ideas de John Brown, se convirtiese en 1799 en un defensor de las mismas. Tanto John Brown como posteriormente Andreas Röschlaub⁶⁸⁸, desarrollan con su *Erregungstheorie*, una concepción según la cual la enfermedad es determinada por la acción de agentes dañinos sobre la fuerza de la función vital. Según esta doctrina, la irritabilidad (*Erregung*) se inserta dentro de la relación causal estímulo-respuesta. Este término, por otro lado y como ha señalado Francesco Moiso⁶⁸⁹, es tomado por Schelling para referirse a un elemento receptivo y otro propiamente re-activo que tienen que ver con las propiedades fundamentales de todo ser vivo: la sensibilidad y la irritabilidad. No en vano, según esta teoría de Brown, el organismo es estimulado desde el exterior, pero esa estimulación es posible porque el organismo posee una actividad interior. Por tanto, esta dualidad receptividad/reactividad conlleva una relación del ser vivo con lo exterior a él y con la interacción dinámica que existe en el sistema. De esa forma sensibilidad/irritabilidad apuntan de nuevo a la relación centro-periferia y conllevan una comprensión dinámica de la enfermedad.

§ 42. El trastorno positivo o inversión de los principios.

Si la posibilidad del mal reside en la separabilidad de los principios, el mal consistirá en el levantamiento de la voluntad propia por *encima* del orden y

⁶⁸⁸ Cf. Röschlaub, A.: «Von dem Einfluße der Brownschen Theorie in der praktische Heilkunde»; «Beleuchtung der Einwürfe gegen die Erregungstheorie». En *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde*. Vol. 1. Frankfurt am Main. 1799.

⁶⁸⁹ Moiso, F.: *Vita natura libertà*, op. cit., p. 299.

modelo divinos que tiene como consecuencia la inversión de estos mismos principios⁶⁹⁰ y con ella la disarmonía o ataxía de las fuerzas⁶⁹¹; una voluntad propia que, como veremos, tiende a realizar esta inversión. Schelling afirmará que el único concepto correcto del mal es éste: aquel que se basa «en un trastorno positivo o inversión»⁶⁹². 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»⁶⁹³ en el sentido de un *volver hacia* o un *tornar*, ambos términos indican un *tornarse* 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 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 formales⁶⁹⁴. Ahora bien si lo que se altera es el orden dado (*Ordnung*) y según éste, en el último grado de la creación, el hombre como aquel vaso que debe dejar brillar a la luz del espíritu vertida en su interior, toma a ésta para sí mismo y la retiene en su interior, entonces el hombre se hincha *patológicamente* de aquello que debía difundir. El mal, das

⁶⁹⁰ SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁹¹ SW I/VII, 370; 193-195 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁹² SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁹³ Cf. Adelung, J. C.: *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. op. cit.

⁶⁹⁴ SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitsschrift*).

Böse, produce esta hinchazón. No en vano: «la egoidad se ha[bía] apropiado de la luz o de la palabra en el mal»⁶⁹⁵, produciendo precisamente esta hinchazón. 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 penitencia⁶⁹⁶. 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 creación⁶⁹⁷. Este sentido, podrían retomarse de nuevo las analogías físicas de Baader según las cuales la enfermedad constituye la clave de la comprensión del concepto del mal: por la voluntad particular se produce un dislocamiento del orden, una ataxia de fuerzas, una falsa unidad y una sintomática hinchazón. En la nota al pie ya citada⁶⁹⁸, Schelling, tras haber explicado el paso del centro a la periferia, 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, él mal ha de ser entendido como una reacción egoísta y egocéntrica del hombre.

⁶⁹⁵ SW I/VII, 377; trad. modif. 211 (*Freiheitsschrift*).

⁶⁹⁶ Cf. Kluge, F.: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, op. cit.

⁶⁹⁷ 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; 280.

⁶⁹⁸ SW I/VII, 367 n; trad. modif. 187 n. (*Freiheitsschrift*).

§ 43. Inercia, Privación y *malum metaphysicum*.

Cualquier otra explicación de lo que sea el mal ha caído dentro de lo que puede denominarse con Leibniz *malum metaphysicum*, una comprensión ésta que se basa en el concepto negativo de imperfección de la creatura y de la que derivarían el *malum morale* y el *malum physicum*. Desde Aristóteles sabemos que explicar es mostrar la causa. De entre todas ellas (material, formal, eficiente y final), la explicación de la causal formal es la más importante puesto que es ella la que determina y define lo que las cosas son. Para Schelling el error de Leibniz radicaría en que sus investigaciones en la *Teodicea* están determinadas por la identidad de la causa formal con la final, de forma que el racionalismo leibniziano en sus reflexiones en torno al mal privilegia sobre la causa formal, la final⁶⁹⁹. Leibniz explica lo que el mal, o mejor dicho, lo que los males son, centrando su atención no en la cosa misma sino en su función dentro de la totalidad del plan divino. Si una cosa es mala, si algo constituye un mal, es porque tal es su función en la estructura global del sistema⁷⁰⁰. Pero la pregunta sigue estando ahí: ¿cuál es el origen del mal? ¿cómo debemos entenderlo? La voluntad de Dios –dirá Leibniz– no puede querer el mal. Para entender la aparición de éste, Leibniz recurre, como recuerda Schelling, a la distinción entre entendimiento (*Verstand*) y voluntad (*Wille*)⁷⁰¹ divinos entendidos como aquellos principios en Dios mediante los cuales la posibilidad del mal se hace independiente de la voluntad divina: «El entendimiento origina el principio del mal, aunque no por ello se torne él mismo malo [...] contiene en sí el

⁶⁹⁹ Théodicée, § 27.

⁷⁰⁰ En *Filosofía y Religión*, Schelling ya había ofrecido su parecer acerca de la solución propuesta por Leibniz para solventar el problema de la relación de Dios con el mal, afirmando de nuevo que su respuesta era ineficiente: «Leibniz [...] no fue capaz de llevar a cabo la tarea por así decirlo de una defensa o legitimación de Dios por la permisón [*Zulassung*] o el encubrimiento del mal, ya que no pudo explicar estas representaciones confusas ni las privaciones del dolor y del mal necesariamente vinculadas con ellas». SW I/VI, 47; trad. modif. 267.

⁷⁰¹ SW I/VII, 368; 187 (*Freiheitsschrift*).

fundamento de la permisión [*Zulassung*] del mal pero sin embargo, la voluntad sólo tiende hacia el bien»⁷⁰². Aunque Schelling está de acuerdo a *grosso modo* con esta distinción (aunque el entendimiento de Dios se refiera algo mucho más profundo de lo atisbado por Leibniz⁷⁰³), sin embargo no puede estarlo en lo que se refiere al concepto que se deriva de sus planteamientos puesto que hace caer al mal de nuevo dentro de ámbito de lo meramente pasivo, de la limitación (*Einschränkung*), la deficiencia (*Mangel*) y la privación (*Beraubung*). Si el hombre es la más perfecta de las creaturas y sólo en él se abre la posibilidad del mal, entonces el fundamento de éste no es de ningún modo la deficiencia o la privación y no se puede entender en términos privativos⁷⁰⁴. Sin embargo, para Leibniz el mal carece de un principio que le dé fuerza y entidad porque, al igual que la privación, no es nada en sí mismo. Es pura inercia, pura limitación: «Cuando mediante el mismo impulso, dos cuerpos de distinta masa se mueven con velocidades diferentes, la razón de la lentitud de movimiento de uno de los cuerpos no se encuentra en el impulso, sino en la tendencia a la inercia innata y propia de la materia, esto es, se debe a la limitación interna o imperfección de la materia»⁷⁰⁵. La inercia implica un componente pasivo, la ausencia de una fuerza real en la modificación del movimiento de los cuerpos y es ante todo inacción. Tal modo de explicación surge, afirma Schelling, de un *concepto falto de vida de lo positivo* y es que incluso la inercia no puede ser entendida bajo los términos de la privación, sino como algo positivo puesto que ésta es «la expresión de la mismidad interna [*innern Selbstheit*] del cuerpo, de la fuerza [*Kraft*] mediante la cual busca [*sucht*] afirmarse en su autonomía [*Selbständigkeit*]»⁷⁰⁶.

3.2) El principio de la posibilidad del mal

⁷⁰² SW I/VII, 368; 189 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁰³ SW I/VII, 368; 189 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁰⁴ SW I/VII, 368; 189 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁰⁵ SW I/VII, 379; 193 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁰⁶ SW I/VII, 370; trad. modif. 193 (*Freiheitsschrift*).

Antes que Baader o incluso que Böhme (para el cual el sustantivo correspondiente al adjetivo *böse* no era *Böse*, sino *Bösheit*, esto es la cualidad de «hincharse»⁷⁰⁷), Paracelso había señalado el carácter positivo y activo del mal para entenderlo no en el sentido moral de «malignidad» o «malevolencia», sino como una fuerza activa de la naturaleza: los animales salvajes, llevados por sus instintos, son calificados como *bös*, al igual que el fuego, la fiebre, el granizo, la violencia de las aguas o el fuerte viento⁷⁰⁸, al ser entendidos todos ellos no como elementos perjudiciales o destructivos, sino en su relación con una fuerza cósmica de efectividad universal. De esa forma, aplicado este principio al concepto del mal en Schelling, si el hombre tiene la facultad de hacer el mal, ha de tener un principio que le dé fuerza para ello. Esto significa que el mal no consiste en mera inercia sino en el poder real de una acción que supone una transgresión contra Dios, un poder que se inserta dentro del mismo juego de fuerzas que se presenta en la naturaleza en sus diferentes grados. De ahí que el mal tenga en la naturaleza un movimiento análogo a partir del cual poder entender la transgresión, pero nótese que no hay mal en la naturaleza como tal (ni tampoco bien), sino tan sólo fuerzas en continuo entrelazamiento.

Si volvemos a centrar nuestra atención en la definición de la libertad formulada por Schelling –el de una facultad para el bien y el mal– ambos elementos “bien” y “mal” son en *alguna medida anteriores* a la propia la libertad puesto que ésta es la facultad de hacer, no de crear. El mal, lejos de reducirse a una mera dimensión moral, tiene, como ya se ha señalado, un movimiento análogo en la naturaleza y puede entenderse en continuidad con ella en tanto que está vinculado a una fuerza cósmica, una fuerza que no quiere el mal por sí mismo ni constituye por sí misma el mal, es decir una fuerza *malévola*, sino fuerza ni buena ni mala que le da el principio de su movimiento y su potencia.

⁷⁰⁷ Kluge, F.: *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*. op. cit.

⁷⁰⁸ Cf. Koyré, A.: *Mystiques, alchimistes du XVI siècle allemand*. op. cit. p. 97 n.; trad. cast. p. 109, n. 87.

A este respecto la relación que vincula el principio del mal y el del bien no puede entenderse desde un sentido meramente moral puesto que la potencia de ambos principios apunta hacia las profundidades mismas de la realidad, alejándose de este modo del plano de la moralidad o de la eticidad: el sentido del mal conlleva un ir *más allá* dado que la posición de la libertad no está vinculada tan solo con la subjetividad sino que es metafísica y por eso incluye y a la vez presupone “todo” o, dicho de otra manera, inscribe el más allá en el carácter mismo del ser, en su propia naturaleza. De ahí la afirmación de Schelling de que «la relación entre ambos principios no puede [...] representarse como alguna suerte de eticidad [*Sittlichkeit*], ya sea elegida por propio capricho [*selbstbeliebige*] o por autodeterminación [*Selbstbestimmung*]»⁷⁰⁹.

A) El movimiento del mal (I): De la egoidad al egocentrismo

§ 44. La reflexión sobre sí y la primera potencia.

Hegel, en un pasaje que bien puede tomarse como *missing link* entre la *Fenomenología del espíritu* y el *Freiheitsschrift*, hablará de la “ira de Dios” referida al problema del mal⁷¹⁰. La ira (*Zorn*) apuntaba en Böhme a la pasión devoradora de Dios, opuesta al propio amor divino. Esa ira consiste en el poder ciego de la divinidad que todo lo quiere para sí: es por eso fuego ardiente que todo lo consume. La ira y el amor, como movimientos de contracción y de difusión respectivamente, de cierre y apertura sobre sí a la manera de pulsiones de sístole y diástole, tenían en el principio del fundamento y en el del entendimiento sus fuerzas análogas. El primero ha de entenderse como contracción y el segundo como expansión. Por este motivo hay amor (*Liebe*) en Dios, pero también cólera (*Zorn*). Empleando una analogía humana, Schelling

⁷⁰⁹ SW I/VII, 393; trad. modif. 245 (*Freiheitsschrift*).

⁷¹⁰ *Phä* GW 9: 413-414; 449.

caracteriza a esta contracción primera como ansia (*Sehnsucht*)⁷¹¹ en la que el movimiento por el cual se da la referencia a sí, constituye la egoidad (*Selbstheit*). En el ansia, ya había señalado Heidegger se encuentra el doble y dialéctico movimiento entre una aspiración (*Streben*) hacia la expansión de sí y un volver hacia sí mismo (*zu sich zurück*)⁷¹². Un volver (*zurück*) que es un volverse hacia sí que dibuja, aplicado a la divinidad, la incurvación sobre sí del Uno. Por eso el ansia (*Sehnsucht*) apunta a la mismidad de Dios al referirse Éste a sí mismo, esto es, a su egoidad (*Selbstheit*) que será identificada finalmente con el principio oscuro propio del fundamento⁷¹³ cuya voluntad (*Wille des Grundes*) desempeñará un papel crucial en la revelación divina y habrá de ser entendida dentro de la voluntad para la revelación de Dios (*Wille zu seiner Offenbarung*)⁷¹⁴. Dios siente esta voluntad del fundamento y, para revelarse, esto es, para ser sí mismo, la deja actuar, de ahí que afirme Schelling que Dios en el primer movimiento de la creación «se movió según su naturaleza y no según su corazón [*Herz*] o el amor [*Liebe*]»⁷¹⁵.

Para seguir ahondando en la problemática de la posibilidad del mal, es preciso realizar un breve *excursus* terminológico. La traducción de *Selbstheit* por egoidad obedece al juego de palabras empleado por Schelling que vinculará *Selbstheit* – *Sehnsucht* – *Selbstsucht*, esto es egoidad – ansia – egocentrismo. El término «*selbst*» apunta al movimiento reflexivo de referencia a sí, es decir: lo que busca Dios es ser sí mismo para ser “lo que Él mismo es” por eso esta acción aplicada al hombre es la «*Selbstheit*» o egoidad por la que éste se dirige hacia lo que él mismo es y por lo que tiene una personalidad que lo diferencia

⁷¹¹ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

⁷¹² Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. op. cit. p. 150; trad. modif. p. 153

⁷¹³ SW I/VII, 393; 245 (*Freiheitsschrift*).

⁷¹⁴ SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

⁷¹⁵ SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

del resto de las creaturas⁷¹⁶: él es un yo, un yo que se refiere a sí para reafirmarse en su ser. Movimiento reflexivo, pues, el mismo que realiza el fundamento: el de contracción o recogimiento sobre sí mismo. Egoidad y ansia, por lo demás, en su relación con el fundamento, conllevarán que ambas apunten al concepto científico de base (*Basis*), la cual, sostiene Schelling, a su vez remite necesariamente al concepto de egoidad (*Selbstheit*) y de yoidad (*Ichheit*)⁷¹⁷. Dado que toda la creación se fundamenta, valga la redundancia, en el fundamento –el cual constituye la base de la realidad, y ésta, la base (*Basis*), remite *en el fondo* a la egoidad y al movimiento reflexivo sobre sí– esto explicará la sollicitación al mal que siente el hombre, según Schelling siguiendo en esto a Kant: «debe haber un fundamento general de la sollicitación [*Sollizitation*], de la tentación [*Versuchung*] al mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios»⁷¹⁸. Es preciso recalcar que la «*Selbstheit*» o egoidad no aparecerán en el *Freiheitsschrift* al referirse directamente al propio Dios, salvo en analogía con el hombre, creado a imagen y semejanza de Él. Sí aparecerán, sin embargo, y de forma sistemática, las formulaciones «sí mismo [*sich selbst*]», «en sí [*in sich*]», «en sí mismo [*in sich selbst*]», «para sí [*für sich*]» o «para sí mismo [*für sich selbst*]» aplicadas a los movimientos iniciales del Uno. Así por ejemplo, Dios tiene en sí mismo (*in sich selbst*) el fundamento interno de su existencia⁷¹⁹, un fundamento que, entendido en analogía con las emociones humanas, es el ansia (*Sehn-sucht*) por la cual Dios desea fervorosamente (*sehnen*) satisfacer su deseo de ser sí mismo (*sich selbst sein*). Pero este ansia es un deseo sin medida y que no puede saciarse, una adicción (*seuchen*) –dicho con Heidegger–, que en su

⁷¹⁶ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁷¹⁷ SW I/VII, 376; trad. modif. 207 (*Freiheitsschrift*). Cf. *infra* § 79. La propensión (*Hang*) a la inversión: sobre el mal radical.

⁷¹⁸ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

⁷¹⁹ SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*), 165; 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

búsqueda de la autosatisfacción se encierra en sí misma (*in sich selbst*)⁷²⁰. Heidegger ha señalado que este ansia es la aspiración (*Streben*) y el afán (*Begehren*)⁷²¹ de querer ser sí mismo, de engendrarse, de tomar conciencia, lo que implica un extenderse que vuelve sobre sí mismo: de nuevo un movimiento reflexivo que lo incurva sobre sí: «El ansia como determinación esencial del fundamento [*Wesensbestimmung*] (del “Ser” del fundamento) en Dios, caracteriza a ese Ser [*Seyn*] como impulsándose lejos de sí en la más indeterminada amplitud de la absoluta plenitud esencial, y a la vez como la prepotencia de *encerrarse en sí mismo* [*Sich-zu-sich-zusammenschließens*]»⁷²². Dios por eso se engendra a sí mismo (*sich selbst*)⁷²³ y al hacerlo se contempla en su imagen⁷²⁴. Esta imagen es lo primero en lo que Dios se realiza en sí mismo (*in sich selbst*) considerado absolutamente (*absolut betrachtet*)⁷²⁵, es decir, como existente⁷²⁶. De ahí que Heidegger indique que este anhelo (*Sucht*) de exponerse (*sichdarstellens*) es la voluntad de sí (*Wille des sich*) para sí (*vor sich*) que lleva a Dios a re-presentarse (*sich Vor-stellens*)⁷²⁷. Será éste el movimiento originario de Su autorrevelación (*Selbstoffenbarung*)⁷²⁸. Dios quiere poder decir de sí mismo: «Yo».

Un año después, en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810), este proceso descrito por analogía con el hombre⁷²⁹, encuentra en la ipseidad (*Egoität*) y en el egoísmo (*Egoismus*) los equivalente divinos a la egoidad (*Selbtheit*) y al

⁷²⁰ SW I/VII, 361; 173 (*Freiheitsschrift*).

⁷²¹ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. p. 150.

⁷²² Ibid. p. 150.

⁷²³ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

⁷²⁴ SW I/VII, 360; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁷²⁵ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

⁷²⁶ SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*).

⁷²⁷ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. p. 151.

⁷²⁸ SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁷²⁹ Que la vida de Dios presente una clara analogía con el hombre es algo que afirmará Schelling en las *Lecciones privadas de Stuttgart*. Cf. SW I/VII, 432.

egocentrismo (*Selbstsucht*) humanos⁷³⁰. Se trata casi de un hápax puesto que dichos conceptos aparecerán tan solo en el texto de 1810 y en la versión de 1811 de las Edades del Mundo⁷³¹. Dios es, como ser que se refiere a sí mismo, ipseidad (*Egoität*), esto es, sí mismo (*ipse*), una ipseidad que viene dada por el movimiento contractivo inicial, por eso: «el ser en Dios [*Seyn in Gott*] es = el egoísmo divino [*göttliche Egoismus*]»⁷³². La ipseidad es el ser en sí de la divinidad. Nótese que Schelling afirma que lo que es egoísmo no es Dios propiamente dicho, sino el ser en Dios, esto es, su fundamento. Y añade que este egoísmo es «la fuerza mediante la cual Dios es [*besteht*] como ser propio [*eignes Wesen*]» y constituye el principio de Su egoidad (*Selbsheit*), mediante el cual Dios es individual, y la base (*Basis*) o lo que subyace (*Unterlage*) a lo universal (*Allgemein*)⁷³³. Y el egoísmo entendido como el atender a sí mismo y saciar su propia ansia es la contracción: B. «El Egoísmo es = primera potencia»⁷³⁴ por la cual Dios subsiste como ser autónomo⁷³⁵: es Dios en su totalidad (*der ganze Gott*) y por ello la forma de su ipseidad (*Egoität*)⁷³⁶. Fuera del terreno de la analogía con el hombre, el primer principio o primera potencia, conlleva la cerrazón de Dios sobre sí mismo para ser sí mismo al atender a sus propias ansias de ser *Se*, de ahí que al cerrarse sobre sí a lo que se apunte sea a aquello que Dios mismo es en su ipseidad (*Egoität*) esto es, en lo que es en sí mismo: «La ipseidad [*Egoität*] es por tanto solo la potencia [*Potenz*] o el exponente [*Exponent*], bajo la cual es puesta [*gesetz*] la esencia divina

⁷³⁰ SW I/VII, 440 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷³¹ SW I/VIII, 210; 177 (*Weltalter*).

⁷³² SW I/VII, 440 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷³³ SW I/VII, 438 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷³⁴ SW I/VII, 439 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). Cf. *supra* § 14. La escisión en Dios. El despliegue de las potencias.

⁷³⁵ SW I/VII, 440 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷³⁶ SW I/VII, 440 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

[*göttliche Wesen*]]⁷³⁷. A esta ipseidad = B, se le opondrá una segunda potencia, la de amor = A⁷³⁸.

El paralelismo entre el plano divino y el humano queda establecido de este modo:

Plano divino	Plano humano
Ipseidad (<i>Egoität</i>)	Egoidad (<i>Selbstheit</i>)

Ambos términos implicarán la referencia a sí (*selbstisch*): en el caso de Dios para apuntar al ser-cabe-sí que Dios es y por el cual Él deviene sujeto y objeto para sí con la finalidad colmar las ansias de ser-lo-que-es. De ahí que ese movimiento sea el de la ipseidad (*Egoität*), esto es, el de la autorreferencialidad de Dios. En el caso del hombre el movimiento también será el de un volverse sobre sí y reafirmarse y ésta será su egoidad (*Selbstheit*). De ahí que «debido a que la egoidad [*Selbstheit*] es espíritu [...] es voluntad [*Wille*] que se contempla a sí misma [*sich selbst*] en la libertad total»⁷³⁹.

§ 45. La analogía con la naturaleza: la fuerza cósmica de la contracción

La potencia mediante la cual el Uno se refiere a sí mismo, B, encuentra en el amor su opuesto, que constituye la segunda potencia⁷⁴⁰. Hay así dos principios o proto-fuerzas (*Urkräfte*) en Dios: la primera es aquella por la que Dios se contrae sobre sí y da lugar a la imagen de sí, esto es, una esencia singular (*einzelnes*) e individual (*individuell*) entendida como la egoidad (*Selbsheit*) generada a partir del egoísmo (*Egoismus*) de Dios⁷⁴¹ y una segunda

⁷³⁷ SW I/VII, 440 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷³⁸ SW I/VII, 440 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷³⁹ SW I/VII, 364; trad. modif. 179 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁴⁰ SW I/VII, 440 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷⁴¹ SW I/VII, 438 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

que es donación de sí, amor⁷⁴². La entera naturaleza presenta estas dos fuerzas: la contracción y la expansión⁷⁴³. La contracción o potencia B consiste en aquella fuerza oscura indestructible e indisoluble que constituye el fondo (*Grund*) de toda existencia⁷⁴⁴. Y dado que toda creatura procede del fundamento, toda creatura experimenta los efectos de ese ansia (*Sehnsucht*) en forma de pasión ciega (*blinde Sucht*) y avidez (*Begierde*)⁷⁴⁵.

Ahora bien, vinculada a una fuerza natural y retomando a Paracelso, «*Böse*» hacía referencia, no a una cualificación moral, sino a una fuerza de la naturaleza⁷⁴⁶. De esa manera el adjetivo «*böse*» tiene que ver por un lado con lo instintivo y por otra con el *conatus* de la creatura por el que ésta trata de perseverar en el ser vinculándose, en último término, con ese movimiento para sí⁷⁴⁷. No en vano el propio Schelling hablará de la *tendencia a la conservación* de las creaturas que constituye por sí mismo lo creador⁷⁴⁸. Muy cerca de las concepciones de Paracelso estará Jacob Böhme para el que esta fuerza es la ira de Dios (*Zorn*). Esto significa que lo que sea el mal tiene que ver con una fuerza que tiene su origen en la misma divinidad, dibujando así el mismo movimiento de una de las dos fuerzas originarias: la primera potencia o B⁷⁴⁹. De esa forma, en Schelling podemos entender esta fuerza de contracción como el principio del fundamento, por la cual en primer lugar la divinidad se incurva sobre sí y en

⁷⁴² SW I/VII, 439 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷⁴³ Cf. *supra* Capítulo 5. 5.2) El reino de la Naturaleza y el despliegue de la Creación. A) Los dos principios y la escisión de fuerzas.

⁷⁴⁴ SW I/VII, 441 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷⁴⁵ SW I/VII, 372; 199 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁴⁶ El propio Heidegger señalará en su estudio sobre el *Freiheitsschrift* que mal y bien son diferentes fuerzas pertenecientes a una misma unidad. Cf. Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. op. cit. p. 190.

⁷⁴⁷ En su respuesta a Eschenmayer, Schelling dejará constancia de que lejos de despreocuparse por los aspectos morales del mal y de hundir la ética en la física, es preciso entender a estos aspectos en su analogía con la naturaleza y aplicar los principios de la luz y de la oscuridad al orden moral. SW I/VIII, 175-176.

⁷⁴⁸ SW I/VII, 376; 207 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁴⁹ Cf. *supra* § 30. Escisión de fuerzas (*Scheidung der Kräfte*), a) La *Naturphilosophie* y la impronta kantiana.

segundo lugar tiene su continuidad como una de las dos fuerzas en lucha, la de atracción, en el despliegue de la naturaleza, por eso Schelling la llegará a equiparar –pero no a identificar– con la gravedad (*Schwerkraft*)⁷⁵⁰.

§ 46. Egoidad y egocentrismo: la alteridad excluyente.

Si tanto el primer movimiento de la divinidad y su ansia de ser sí mismo, como la naturaleza a través de la fuerza contractiva implicaban el movimiento reflexivo por el que algo se vuelve hacia sí mismo y lo atrae hacia sí, la egoidad del hombre dibujará el mismo movimiento: el hombre se refiere a sí y en tanto que espíritu, éste movimiento constituirá la egoidad (*Selbsheit*), pero cuando, como vaso del espíritu, retiene para sí la luz que debía dejar brillar, cuando obedece sólo a su voluntad particular sin atender a la universal, entonces se produce una dislocación de los principios y una ataxía de fuerzas. El hombre se cierra sobre sí mismo y, en tanto que ser individual, se cree distinguido y único, y se *hincha* al saberse por encima del orden natural. Hace girar de ese modo toda la creación a su alrededor escuchando tan sólo sus intereses particulares y egoístas: lo que conlleva esta incurvación sobre sí no constituye ya una reflexión egoística (*selbstisch*) sino egoísta (*selbtsüchtig*). La egoidad (*Selbsheit*) da así lugar al egocentrismo (*Selbstsucht*). Adviértase que el paso del primero al segundo implica que el hombre anhela ser sí mismo, único e individual, es decir, implica la reflexión sobre sí dada por el ansia (*Sehnsucht*), pero un ansia de carácter diferente al primer movimiento reflexivo porque mediante esa incurvación efectuada por el hombre se ve alterado el vínculo de fuerzas y modificado todo el orden natural. El hombre quiere ser centro, aspira a ello y lo hace enfermizamente, como si tratara de saciar una necesidad interior (*seuchen*). La egoidad se torna así en “alteridad excluyente” en una ciega hambre tantálica

⁷⁵⁰ Cf. *supra* § 15. Del sistema del columpio (*Schaukelsystem*) al sistema de la palanca (*Hebel*): crítica de Eschenmayer.

de ser obsesivamente en sí mismo y revolverse contra la propia unidad. Es fácil por tanto terminar viendo en el aislamiento “egocéntrico” del hombre, que todo lo quiere para sí, una fuerza análoga a la encontrada en el propio Dios, la fuerza de contracción que se cierra sobre sí y todo lo quiere para sí. El movimiento de “reflexión sobre sí” lleva a entender como diferentes grados de un mismo movimiento esa *Selbstsucht*, propia de la divinidad por el que se produce la *Ebenbild des Gottes*, y el movimiento propio del hombre en su revuelta egocéntrica (*Selbstsucht*)⁷⁵¹.

Es preciso hacer notar la vinculación en torno al *selbst* que Schelling explicita entre los términos *Selbstheit* y *Selbstsucht*⁷⁵². Este movimiento de la egoidad (*Selbstheit*) y del egocentrismo (*Selbstsucht*) implica el diferente grado

⁷⁵¹ Cf. *infra* § 84. Encapsulamiento egocéntrico.

⁷⁵² La traducción de estos términos es bastante compleja. Por motivos que se expondrán a continuación se ha optado por las siguientes traducciones: «*Selbstheit*» por «egoidad», «*Selbstsucht*» por «egocentrismo», para diferenciarlo del «egoísmo» o «*Egoismus*», «*Ichheit*» por «yoidad» y, finalmente, «*Egoität*» por «ipseidad». Esta traducción obedece al intento de permanecer fieles a la vinculación en torno a la forma *selbst* que Schelling emplea en el texto de 1809 y que tendría en castellano su equivalente en la mismidad en tanto que mera *Selbstheit*, pero que pierde el lazo etimológico que queda establecido por Schelling. J-F. Courtine y É. Martineau optan por traducir estos términos como ipseidad (*ipseité*) y egoísmo o pasión de sí (*egoïsme* y *passion-du-soi*) respectivamente, que aunque mantienen en la composición de la palabra la referencia a sí (*ipse* y *du soi*) pierden el nexó etimológico que los une (Cf. «*Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*». En Schelling, F.W.J.: *Ouvres métaphysiques (1805-1821)*. Gallimard. Paris. 1980). H. Gouhier, sin embargo, elige para su traducción individualidad (*individualité*) para referirse a *Selbstheit* y amor propio (*amour-propre*) o egocentrismo (*egocentrisme*) para hacerlo a *Selbstsucht* (Cf. Schelling, F.W.J.: *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*. Vrin. Paris. 1988). La individualidad o aquello por lo cual el individuo es tal no puede constituir la *Selbstheit*: el individuo es cada uno de nosotros y la individualidad aquello que nos individúa, esto es, que nos hace singulares y nos separa del resto, pero no aquello que encierra un movimiento por el cual se produce una autorreferencia a sí hacia sí en la autoafirmación de lo que somos en sí mismos. En la traducción inglesa de James Gutmann, éste opta como Gouhier por individualidad (*Selfhood*) para referirse a «*Selbstheit*» y egoísmo (*Selfishness*) como «*Selbstsucht*» respetando muy adecuadamente la raíz en torno al *selbst* (*self*) (Cf. Schelling, F.W.J.: *Of human freedom*. Columbia University Chicago. The Open Court Publishing Company. Chicago. 1936). En la tradición italiana, F. Moiso y F. Viganò prefieren verter ipseidad (*ipseità*) por *Selbstheit* y amor propio o egoísmo por *Selbstsucht* indistintamente (Cf. Schelling, F.W.J.: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e agli oggetti che vi sono connessi*. Gureini e Associati. Milan. 1997); mientras que L. Pareyson traduce el primero como ipseidad (*ipseità*) y el segundo como egoísmo (*egoismo*) (Cf. Pareyson, L.: *Schelling. Presentazione e antologia*. Marietti. Milano, 1975).

de un mismo movimiento que en ambos casos está relacionado con el ansia (*Sehnsucht*). Por ésta, Dios se incurva sobre sí porque quiere ser sí mismo y por ésta el hombre se incurva a su vez hacia sí para ser sí mismo pero excluyendo a lo otro de sí y atendiendo tan sólo a sí mismo. Y si en las *Lecciones privadas de Stuttgart* lo que encontrábamos como equivalente divino a la egoidad era la ipseidad, el equivalente al egocentrismo humano será el egoísmo divino⁷⁵³:

Plano divino	Plano humano
Iipseidad (<i>Egoität</i>)	Egoidad (<i>Selbstheit</i>)
Egoísmo (<i>Egoismus</i>)	Egocentrismo (<i>Selbstsucht</i>)

El término egoísmo (*Egoismus*) aparece tan sólo una vez en el texto de 1809 y como parte de una cita de un texto de Baader en el que no es tratada como sinónimo del egocentrismo aunque sí como análoga: es el furor tantálico hacia sí⁷⁵⁴. La razón ha sido ya adelantada: el primero de los términos hace referencia a la divinidad y el segundo, al hombre. Sólo Dios es el verdadero Yo (*Ego*) porque Él es el Sujeto de la existencia: el sistema no narra otra cosa que su propio devenir⁷⁵⁵. Y puesto que este devenir es, recordando el título de la obra

⁷⁵³ SW I/VII, 438-440, 467 y 483 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁷⁵⁴ SW I/VII, 367 n.; 187 n. (*Freiheitsschrift*).

⁷⁵⁵ Odo Marquard señalará, en término psicoanalíticos que si Dios como tal es el Yo (*Ich*), al fundamento de su existencia (*Grund*) le correspondería ser el Ello (*Es*). Cf. Marquard, O.: «Grund und Existenz in Gott (350-364)»; en: Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ed. de Otfried Höffe y Annemarie Pieper, op. cit, p. 58. Recordemos que para Freud el *Ello* es lo inconsciente, la parte primitiva y desorganizada de la personalidad y representa nuestros impulsos, necesidades y deseos más elementales. El *Yo*, por su parte, es el principio de la realidad y satisface los impulsos del *Ello* de una manera apropiada actuando como regulador entre el *Ello* y el *Superyó* de ahí que, como ejecutor de la personalidad, el *Yo* tiene que medir entre las tres fuerzas que le exigen: el mundo de la realidad, el *Ello* y el *Superyó*, el *Yo* tiene que conservar su propia autonomía por el mantenimiento de su organización integrada.

de Jankélévitch⁷⁵⁶, la *odisea de la conciencia* mediante la cual Dios da cuenta de sí mismo, sólo Dios puede ser ese Sujeto que toma conciencia de sí. Dios es Sujeto porque sujeta, recoge y domina ese movimiento de despliegue de la naturaleza y de la historia, pero no sólo puede ser entendido como sujeto de inhesión, sino también como el “asunto o tema” de ese mismo despliegue. Este proceso puede ser narrado en una historia, primero de la naturaleza y luego del hombre, que se recoge en una historia mucho más alta⁷⁵⁷: la Historia de Dios, originada porque desde el inicio Él quiere existir (lo quiere, no lo elige: quien elige no sabe lo que quiere⁷⁵⁸). Esto no hace sino señalar una de las grandes diferencias de los textos de 1809 y de 1810: no cambia la pregunta planteada, sino la perspectiva y mientras que las *Lecciones de Stuttgart* se centran en definir el mal dentro de una sistematicea, en el *Freiheitsschrift* esta pregunta se vertebrará en torno a una antropología. El paso de la egoidad al egocentrismo conlleva que el hombre tan solo quiere ser si mismo, no depender de Dios ni ser su *Ebelbild*, sino separarse, es decir, no quiere el mal en cuanto tal, sino que se curva sobre sí para decir de sí mismo que es el centro de todo cuánto hay y, en cuanto tal, dominador de una creación que quiere para sí. El hombre se deja llevar por tanto por el principio del fundamento pero no porque quiera el mal por el mal o porque tenga como finalidad transgredir del orden sin más, sino porque aspira a ser para sí y siguiendo el movimiento del *Grund* se cierra sobre sí. Por ello si el mal tiene que ver con lo que sea la enfermedad, ésta surge según Schelling debido «a que aquello que sólo ha recibido libertad [...] a fin de que permanezca en el todo, aspira a ser para sí misma [*für sich selbst zu sein*]»⁷⁵⁹ o si en el plano dinámico de la naturaleza se ha entendido erróneamente a la inercia, en analogía con el mal, como mera privación, ésta constituirá muy al contrario «la

⁷⁵⁶ Jankélévitch, V.: *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris. Alcan. 1933.

⁷⁵⁷ Cf. *infra* § 107. La completud del devenir.

⁷⁵⁸ Cf. *infra* § 29. La Creación como acto y la libertad absoluta.

⁷⁵⁹ SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

expresión de la egoidad interna [*innern Selbsheit*] del cuerpo, de la fuerza mediante la cual intenta afirmarse en su autonomía»⁷⁶⁰. Por eso la egoidad por sí misma no constituye el mal, pero sí es su principio⁷⁶¹, un principio por el cual el hombre tiende a cerrarse en su propio fondo en lugar de abrirse a la existencia.

B) El poder (*Macht*) del principio oscuro

§ 47. La excelencia de fuerzas singulares: lo supremamente positivo del fundamento del mal.

Schelling afirmará dos elementos que tendrán gran importancia en su concepto del mal y, con él, en los desarrollos posteriores de su sistema: en primer lugar, trayendo a colación a San Agustín⁷⁶², afirmará que el mal tiene que ver más con una ilimitación que con lo limitado: «el demonio [*Teufel*] no era según la concepción cristiana la criatura más limitada [*limitierteste*], sino más bien la más ilimitada [*illimitierteste*]»⁷⁶³; y, en segundo lugar, sostendrá que el mal ha de entenderse desde la positividad y no desde la negatividad, de ahí que «se encuentr[e] a menudo unido a una excelencia de fuerzas singulares [*Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte*] que acompaña mucho más raramente al bien [...] el fundamento del mal no puede reposar sólo sobre algo positivo en general, sino más bien en lo supremamente positivo [*höchsten Positiven*] en general que contiene la naturaleza, como ocurre de hecho según nuestro punto de vista, según el cual el mal reside en el centro o la voluntad originaria del primer fundamento, ahora manifiestos»⁷⁶⁴. Si el mal es inversión, esto es, *in-versus*, implica un cambio de dirección y sentido, un dar la vuelta (*Um-Kehrung*)

⁷⁶⁰ SW I/VII, 370; trad. modif. 193 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁶¹ SW I/VII, 400ss; 265ss. (*Freiheitsschrift*).

⁷⁶² *Contr. Jul.* L. 1, C. III.

⁷⁶³ SW I/VII, 368; 189 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁶⁴ SW I/VII, 368; 191 (*Freiheitsschrift*).

a lo dado, pero nunca una acción ejercida desde *fuera*. El mal está inserto en una red de fuerzas y desde ella adquiere su sentido. De ahí que sea *positivo*, puesto que lo que el mal sea ha de ser conectado directamente con esta lucha de fuerzas enfrentadas: el mal no es así ni privación ni un hecho asociado a lo sensible sino una fuerza o potencia real de cambio y alteración⁷⁶⁵: y si es positivo es activo y si es activo ha de tener una fuerza para ejecutar su acción, es decir, un potencia para producir un acto y, precisamente por ese mismo motivo es ilimitado. Será el propio Schelling el que vincule al mal con uno de los dos principios enfrentados desde el inicio de la creación: «tampoco disponemos de nada en orden a explicar el mal, a excepción de los dos principios en Dios. Dios, como espíritu (el eterno vínculo de ambos), es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo precisa de un fundamento para poder ser, uno tal que se encuentra en Él y no fuera de Él, y tiene por lo tanto en sí una *naturaleza* que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta de él»⁷⁶⁶. Dios como más puro amor, es el Dios de la donación, de la difusión de sí, el Dios que se da y se da en la creación, es decir, Dios considerado absolutamente es Dios entendido como existente, de ahí que el mal sólo pueda ser comprendido no en su unión con el principio del entendimiento, sino a partir del principio del fundamento: sólo desde éste puede entenderse la fuerza y el principio mismo del mal, desde aquello que estando en Dios, no es Dios mismo. Aunque el mal toma su fuerza del fundamento, éste «irrita [*erregt*] ciertamente al posible principio del mal, pero no al propio mal [*das Böse selber*], ni es una excitación al mal [*zum Bösen*]»⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ 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. 82.

⁷⁶⁶ SW I/VII, 375; trad. modif. 205 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁶⁷ SW I/VII, 401; trad. modif. 269 (*Freiheitsschrift*).

§ 48. Mal y fundamento

Hablar de la posibilidad del mal y vincularla a una separabilidad de los principios implica que para que esta separabilidad pueda darse es necesaria una fuerza que subvierta el orden, una potencia que apunta precisamente a la fuerza del fundamento, a su principio, pero ¿es malo el fundamento? No: «tampoco se puede decir que el mal provenga del fundamento o que la voluntad del fundamento sea la causa del mismo, pues el mal no puede aparecer nunca más que en la voluntad más íntima del corazón de cada uno, y nunca sucede sin una acción propia [*eigne Tat*]»⁷⁶⁸. El principio del fundamento, opuesto al del entendimiento, identificado como el de la unidad y el orden, no puede ser considerado un «ser fundamental malo [*böses Grundwesen*]»⁷⁶⁹. Hay que distinguir, para entender esta idea, dos elementos a la hora de relacionar el *Grund* y el mal: en primer lugar el mal permanece en el fundamento y tiene en éste su principio, vinculado con la egoidad (*Selbstheit*) que a su vez ha de ser entendida en el movimiento de incurvación sobre sí, es decir, el mal permanece en el fundamento no como algo maligno (*malignus*), sino como la fuerza caracterizada por la contracción y constituye el reflexivo movimiento hacia sí (de ahí lo afirmado anteriormente respecto a su ilimitación y positividad); en segundo lugar el mal que puede ser considerado como tal, es decir, el mal efectivo es aquel que ha dejado de ser fundamento y ya no permanece en él.

§ 49. El mal como potencia.

Uno de los elementos que nos pueden ayudar a desentrañar el poder del mal viene dado por la terminología empleada por el propio Schelling: si el hombre está facultado para hacer el mal se debe a que en él «se encuentra todo el poder [*Macht*] del principio oscuro y a la vez toda la fuerza [*Kraft*] de la

⁷⁶⁸ SW I/VII, 399; 263-265 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁶⁹ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

luz»⁷⁷⁰. Que el principio oscuro sea asociado con un poder (*Macht*) y la luz con una fuerza (*Kraft*) implica que el principio oscuro tiene que ver con la potencia o el poder de hacer de algo (de ahí que sea *Macht*) mientras que la luz tiene que ver con una fuerza actualizada (*Kraft*). De esa forma si la libertad es una facultad (*Vermögen*) ésta tiene que ver con la posibilidad (*Möglichkeit*) de poder (*mögen*) hacer el mal y el bien, esto es, con tener la potencialidad de realizar una acción. La potencialidad de algo queda así vinculada a su posibilidad. En este sentido Leonardo Lotito ya ha señalado que la reflexión schellinguiana sobre la posibilidad está determinada por la subsunción de éste concepto al ámbito de la potencia⁷⁷¹ y si bien es cierto que, en los años del *Freiheitsschrift*, aún es pronto para hacer destacar la influencia de los planteamientos aristotélicos acto/potencia en la filosofía schellinguiana (elemento que sí estará palmariamente presente en los desarrollos ulteriores de su filosofía), sí puede afirmarse la presencia *in nuce* de esta idea, de forma que, sobre contenido platónico Schelling aplica una estructura aristotélica. De ahí que si existe una influencia del estagirita ésta haya de vertebrarse *contra* Aristóteles aunque siguiendo los propios planteamientos de éste⁷⁷².

a) Potencia y acto.

La noción de posibilidad entendida como τὸ δυνατόν está desde Aristóteles estrechamente enlazada con lo potencial⁷⁷³. Todo acto necesita de

⁷⁷⁰ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁷¹ Lotito, L.: *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*. Guerini e Associati. Milán. 2006, p. 29. Sobre todo en la *Spätphilosophie*.

⁷⁷² Arturo Leyte señalará a este respecto que el vínculo que une a Schelling con Aristóteles es el del desencuentro. Cf. «De Hülle a Materie: de Aristóteles a Schelling». En Δάϊμον. Revista de Filosofía. Nº 21. 2000. pp. 87-96.

⁷⁷³ En la *Metafísica*, Θ 3, 1046 b 28 y ss, oponiéndose a la tesis megárica según la cual sólo se tiene potencia mientras se actúa y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia, Aristóteles afirma que la potencia y el acto son cosas diferentes de modo que «algo pueda existir pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande». Y continuará: «Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga

una potencia para ser lo que es. Esta relación acto/potencia se volverá a repetir en Schelling⁷⁷⁴: en primer lugar, toda efectividad necesita de una posibilidad; y en segundo lugar, toda posibilidad (*Möglichkeit*) implica una potencia de ser (*Seynkönnen*) que viene dada por una libertad positiva que remite de nuevo a una potencialidad⁷⁷⁵. Esta relación de la posibilidad con la potencia llevará aparejada la idea de que si del fundamento procede la posibilidad y constituye por tanto la potencia de algo, la existencia constituirá el acto: éste es el movimiento que se da en un *deus explicitus* ya contenido en el origen, como posibilidad absoluta, como *deus implicitus*, por eso afirmará Schelling que «el fundamento contenía [*enthielt*] [...] en sí [*in sich*] la totalidad del ser divino [*ganze göttliche Wesen*], pero no como unidad [*Einheit*]»⁷⁷⁶. Sin embargo, por lo dicho anteriormente, en el año 1809 tan solo puede afirmarse la mera aplicación del esquema aristotélico potencia/acto sobre un contenido puramente platónico.

*el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible. Por ejemplo, si es posible que algo esté sentado y cabe que se siente, no surge nada imposible si realmente se sienta; y lo mismo si puede ser movido o mover, estar o poner de pie, ser o llegar a ser, no ser o no llegar a ser. La palabra "acto", aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto» (Cursiva nuestra). Posibilidad es posibilidad lógica, pero también es lo realmente posible. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. De Joachim Ritter y Karlfried Gründer. Vol. VI. Schwabe & Co. Ag. Verlag. Basel/Stuttgart. 1971/1989.*

⁷⁷⁴ «[...] el principio oscuro tuvo que ser como fundamento para que la luz pudiera surgir a partir de él (como desde la mera potencia [*Potenz*] al *actus* [*Aktus*]). SW I/VII, 377; 209 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁷⁵ Esta relación de la posibilidad con la potencia llevará aparejada la idea de que si del fundamento procede la posibilidad y constituye por tanto la potencialidad, la existencia constituirá el *actus*. Recalamos de nuevo el hecho de que Schelling no dice lo mismo que Aristóteles, sino que sólo aplica la estructura potencia-acto sobre un contenido platónico. Sobre este empleo de la potencia/acto para narrar el proceso de devenir divino, el mismo año de su muerte, Schelling en la Sexta Lección de la *Filosofía de la revelación* afirmará: «Si se le sigue hasta las simas más profundas de las que él parte, vemos que comienza su progresión hacia arriba con la potencia (coincidencia del inicio) en la que está implicada toda oposición; esta progresión concluye con el *actus*, que es la entelequia pura por encima de toda oposición y por ende también por encima de toda potencia; pues efectivamente, para él la entelequia es lo mismo para nosotros que el *actus*, la cara opuesta de la *δύναμις*».

⁷⁷⁶ SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

Sobre esta equiparación de la potencia con el fundamento y la existencia con el acto, Schelling afirmará del primero que «el fundamento [...] no es acto [*actu*] él mismo»⁷⁷⁷, o que «el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto [*actu*]»⁷⁷⁸; y del despliegue del propio Dios en su automanifestación dirá que es «Dios existente como acto [*actu*]»⁷⁷⁹. También refiriéndose a la relación principio oscuro/luz o fundamento/existente Schelling sostendrá que: «La luz o el principio ideal es, como eterno opuesto del principio oscuro, la palabra creadora, que libera del no-ser [*Nichtsein*] a la vida escondida en el fundamento y la eleva de la potencia [*Potenz*] al acto [*actu*]»⁷⁸⁰.

b) Posibilidad y potencialidad.

Si debemos entender la posibilidad del mal como potencia es preciso recordar que *Möglichkeit* remite a «*mögen*», lo que gusta o conviene, y éste a «*müßen*» del got. «*magan*», lo que puede ocurrir; y de «*magan*» viene, como señala el propio Schelling, «*Macht*»: poder, un poder ocurrir siempre. El poder del mal es por eso una potencialidad que implica por un lado una «potencia para» y una fuente de la que procede ese «poder» y, por otro lado, en tanto potencia, implica que el mal constituye una posibilidad en suspensión, nunca anulada y siempre presente, esto es, una latencia. De ahí que si el mal ha de entenderse como algo ilimitado y positivo se debe a que, lejos de constituir algo negativo en el sentido de una privación, se inserta dentro de una red de fuerzas, con un poder (*Macht*) y no con la ausencia de él y, en segundo lugar, que en tanto latencia siempre presente y alimentada por esa fuerza que le brinda la potencia, es ilimitado. Esa fuerza oscura será la del fundamento, es decir, la contracción o *potencia* B. La egoidad activada al estar vinculada con el principio

⁷⁷⁷ SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁷⁸ SW I/VII, 358; 165 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁷⁹ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁸⁰ SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*).

oscuro de la creatura⁷⁸¹ es lo que da la fuerza al hombre para llevar a efectividad lo que sólo es en potencialidad, y esta posibilidad liberada, activada para ser, deja de ser posibilidad para convertirse en *Poder*, en *Macht*. Por eso el mal «no es más que el proto-fundamento de la existencia [*der Urgrund zur Existenz*] y en la medida en que tiende a la actualización [*Aktualisierung*] en un ser creado [*erschaffnen Wesen*], no es de hecho más que la superior potencia del fundamento [*höhere Potenz*] que actúa en la naturaleza»⁷⁸². Si el mal es ilimitado y está relacionado con una excelencia de fuerzas y con lo supremamente positivo se debe a su vinculación con el fundamento: la potencia del mal es ilimitada porque ilimitado es el poder del principio oscuro; y si el mal es lo supremamente positivo lo es por el mismo motivo, pero además porque si el mal tiene que ver con un desorden producido por la activación de la mismidad, éste solo se diferencia del bien *formalmente*. Recuérdese lo dicho anteriormente: el mal no está más limitado que el bien dado que su contenido es el mismo: sólo cambia respecto a éste la parte formal que procede de lo positivo mismo (*Positiven selber*)⁷⁸³.

⁷⁸¹ SW I/VII, 376; 207 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 399-400; 265 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁸² SW I/VII, 378; trad. modif. 211 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁸³ SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitsschrift*).

BLOQUE II.

LA EFECTIVIDAD DEL MAL

Santo Tomás de Aquino insiste en que el mal no es una privación cualquiera, sino la privación del bien requerido⁷⁸⁴. Su realidad es la de la mera ausencia del bien, sólo comprensible si se atiende a su causa final. Pero si así fuera, si el mal constituyera una *permissio mali* sólo comprensible por su sentido último, si su concepto fuera reducido al de la mera *privatio boni*, entonces su eficacia universal (*universelle Wirksamkeit*) no podría ser del todo explicada y su presencia en el mundo quedaría reducida a una comprensión del mal basada no en algo activo, sino en la pasividad dada por una mera falta o ausencia de bien que a su vez –y éste es el punto principal– tendría su origen en el carácter defectuoso de una voluntad libre, la del hombre, que elige el mal llevado por una elección inadecuada, y que tiene tras de sí no la fuerza de una positividad, sino la carencia de ésta⁷⁸⁵. El mal no tiene así una causa eficiente, sino deficiente⁷⁸⁶. Pero el mal, como resaltarán Bockshammer en 1821 en su

⁷⁸⁴ *Summa Theol.* I-II. q. 75, art. 1, Concl.: «Sed contra, omne quod fit, habet causam, quia, ut dicitur Iob V, nihil in terra sine causa fit. Sed peccatum fit, est enim dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo peccatum habet causam».

⁷⁸⁵ *De malo*, Qu. 1 art. 1, arg. 8-9; Cf. *De malo*, Qu. 1 art 3, arg. 6.

⁷⁸⁶ *De malo*, Qu. 1, art. 3, co. «Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit in XII de Civit. Dei, quod voluntas est causa

comentario al *Freiheitsschrift*⁷⁸⁷, nada tiene que ver con una elección deficiente fruto de la debilidad de la inteligencia y, ni mucho menos, con una falta, sino que su presencia en el mundo ha de ser asociada a un mal positivo, que no puede, por tanto, ser relacionado con la privación o con algún tipo de deficiencia: la debilidad (*Schwäche*) o la ineffectividad (*Nichtwirksamkeit*) – especificará el propio Schelling– pueden explicar la falta de acciones buenas, pero no la existencia de acciones (*Handlungen*) positivamente malas (*positiv-böser*) y contrarias a la virtud (*tugendwidriger*)⁷⁸⁸. Tales acciones sólo son explicables si son asociadas con un poder (*Macht*) capaz de producir una serie de efectos (*Wirkung*) en la naturaleza. Y si toda acción (*Handlung*) requiere un sujeto que la produzca, entonces será necesario afirmar la existencia de una mano (*Hand*) ejecutora que modifica positivamente el orden dado, trastornándolo. Una acción pues que lleva a efectividad (*Wirklichkeit*) lo que tan sólo era posibilidad (*Möglichkeit*), y cuya autoría sólo puede recaer en la creatura, puesto que el mal como tal «sólo puede surgir en [ésta]»⁷⁸⁹. Si el mal

peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola». También en la *Summa Theologica*, Santo Tomás había recogido en sus objeciones aquella idea de que el pecado no puede ser causa eficiente porque el mal no es una causa operante, sino que es *débil e impotente*: «Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.». En *Summa Theol.* I-II. Prima Secundae, q. 75, art. 4, Obj. Y en las respuestas a estas objeciones había sostenido que «Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causae efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens, cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit, ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus». En *Summa Theol.* I-II. Prima Secundae, q. 75, art. 4, Resp.

⁷⁸⁷ Bockshammer, G. F.: *Die Freiheit des menschlichen Willens*. op. cit. p. 11.

⁷⁸⁸ SW I/VII, 372; 197 (*Freiheitsschrift*). Alusión en directa referencia al discurso de Jacobi en 1807 en la Academia de las Ciencias de Baviera, «Über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck» que tuvo como consecuencia una respuesta de Baader el mismo año en «Ueber die Behauptung: dass kein ublicher Gebrauch der Vernunft sein könne». Cf. infra § 78. Trastorno (*Verkehrtheit*), inversión (*Umkehrung*) y perversión (*perversitas*).

⁷⁸⁹ SW I/VII, 374-375; 203-205 (*Freiheitsschrift*).

tiene que ver con una acción y sólo puede aparecer en la naturaleza cuando ésta llega a su final⁷⁹⁰, entonces será en el hombre, como culminación del despliegue de la naturaleza, sobre el que recaiga el peso de su efectividad. He aquí la libertad del hombre como facultad para el bien y para el mal. Será su acción (*Handlung*), cristalizada en un hecho (*Tat*), la que genere una serie de efectos (*Wirkung*) en la naturaleza, pero no la acción de cualquier hombre, sino la del hombre originario (*Urmensch*) cuya acción no pertenece al tiempo, puesto que, aunque nacido en el tiempo, ha sido creado al principio, en el centro⁷⁹¹, de forma que «el acto [*Tat*] por el que se determina [*bestimmt*] la vida del hombre en el tiempo no pertenece al tiempo, sino a la eternidad [*Ewigkeit*]»⁷⁹² y sin embargo, tampoco lo precede, sino que lo atraviesa «(sin ser aprendido por él) – dirá Schelling– como un acto eterno según su naturaleza»⁷⁹³. *Eadem, sed aliter, πάντα ἀεί.*

Si es ahora cuando la figura del hombre y su papel en el todo del sistema aparecen en primer plano, será posible afirmar que en el *Freiheitsschrift* la cosmogonía desemboca en una antropogonía que a su vez deriva en una antropología, si bien es cierto que ésta siempre estuvo subordinada a una metafísica, es decir, a una *prima philosophia* como ciencia de lo Absoluto. En este sentido ha sido Michael Theunissen quien en ya 1965⁷⁹⁴ señaló que el *Freiheitsschrift* constituye el único texto del filósofo dedicado exclusivamente a una antropología. Sin embargo, como señala Jochem Hennigfeld, no puede entenderse como exclusividad aquello que alcanza su sentido dentro del proceso de devenir de una Historia mucho más elevada que la historia humana: la Historia del Absoluto en la que la caída, el *peccatum originarium*, desempeña

⁷⁹⁰ SW I/VII, 377; 209 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁹¹ SW I/VII, 385; 231 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁹² SW I/VII, 386; trad. modif. 231 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁹³ SW I/VII, 386; trad. modif. 231 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁹⁴ Theunissen, M.: «Schellings anthropologischer Ansatz», en: *Archiv f. Gesch. d. Phil.* 47. 1965, pp. 174-189.

un papel fundamental: esa *aberratio a centro* sobre la que se erige la caída del hombre afectando a la entera *oikonomia* divina y dando sentido al entero despliegue del devenir. *Felix culpa*. El *Freiheitschrift* tiene que ver, ciertamente con la esencia de la libertad humana, pero también con otros «temas o asuntos con ella relacionados», unos temas que apuntan precisamente a las inquietudes ontoteológicas del filósofo⁷⁹⁵. Ahora bien, precisamente porque Schelling argumenta onto-teológicamente, se puede mostrar que su proceder no es sólo ni ontológico ni teológico, sino que, en lo que se refiere a la efectividad del mal se *apoya* en la antropología, esto es, el sistema continúa el despliegue de sí a través las posibilidades de la experiencia humana. El estudio del hombre y de su puesto y función en la creación llevarán a una profundización en sus facultades y en su sentido en el sistema con el fin de dar cuenta precisamente de la libertad y del problema del mal, pero no del mal humano, sino de un mal cuya eficacia es universal.

⁷⁹⁵ Hennigfeld, J.: «Der Mensch im Absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings», en Jantzen, J.-Oesterreich, P.L. (ed.): *Schellings philosophische Anthropologie*. Schellingiana 14. Fromman-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 2002. pp. 13-14. Para Hennigfeld, por lo demás, estas inquietudes antropológicas vinculadas a la comprensión del sistema aparecen de forma reiterada en la filosofía de Schelling, hasta el punto de que en las *Weltalter* el filósofo afirmará en la versión de 1811 que «el que es capaz de poder escribir la historia de la propia vida, éste lleva a un corto resumen la historia del universo» (SW I/VIII, 295). Conforme a esta máxima metódica –insiste Schelling– deberíamos tomar todo “tan humanamente” como fuera posible. En 1811 Schelling comparará la voluntad pura (como primera potencia) con la vida del niño. SW I/VIII, 296 (*Weltalter*). Esta primera edad no se sostiene en sí misma, pues ni Dios ni el hombre pueden existir desprovistos del «*Selbst*». Se introduce el concepto de engendramiento o generación (*Zeugung*), ontologizándolo. Pero la base antropológica se hace enteramente manifiesta con la doctrina del “tiempo”. El filósofo pide una adecuada comprensión de la temporalidad para pensar lo Absoluto como “Vida” y “Devenir”. Schelling considera que la concepción tradicional del tiempo, como “flujo o sucesión de *ahoras*” (*Jetzt-Punkte*) no sirve para explicar la vida divina. Esta idea del tiempo cae en aporías cuando debe dar cuenta de un origen y comienzo del tiempo. Por otro lado, contradice la experiencia humana del tiempo. En efecto, una pura sucesión de *ahoras*, que aparecen y desaparecen carecen de la consistencia suficiente y, entre otras cosas, si así fuese, no habría ni presente ni pasado ni futuro. Como seres vivos que somos, la experiencia humana del tiempo es la de un *organismo*, es decir: el tiempo es tiempo *vital*.

Schelling «se apoya en experiencias humanas relevantes para concretizar y confirmar pensamientos abstractos, altamente especulativos»⁷⁹⁶ o, dicho de otro modo, la antropología sirve de base “experiencial” de la metafísica. De esa forma, si el proceder del *Freiheitsschrift* comenzó ahondando (*ergründen*) en la posibilidad del mal, de lo que se trata en un segundo momento es de explicar y exponer (*darstellen*)⁷⁹⁷ su efectividad a través del hombre, pero no para incidir, como pudiera parecer en un primer acercamiento, en la aparición del mal en el hombre singular, sino, como ya se ha apuntado, en su eficacia universal (*universelle Wirksamkeit*) o, dicho con las palabras de Schelling la pregunta es ahora «de qué modo puede, a título de principio indiscutiblemente universal [...] haber irrumpido en la creación»⁷⁹⁸. Éste constituirá el objeto principal de la cuestión⁷⁹⁹. En este sentido es preciso hacer notar que el término empleado por Schelling para referirse a esta realidad ominosa del mal es «*Wirklichkeit*» lo que apunta no la *realitas* de algo, sino a su existencia de facto. La realidad (*Realität*, lat. *realitas*), frente a la efectividad (*Wirklichkeit*), se inserta en una concepción de corte sustancialista donde lo real no tiene que ver con la existencia del objeto. Lo efectivo, frente a lo real, hace referencia a los fenómenos que se dan en la actualidad, a la *actualitas* de algo, remitiendo su sentido a la *ενεργεια*⁸⁰⁰ y quedando vinculado de esta manera a lo posible, entendido a su vez como *δύναμις*⁸⁰¹. El propio Kant había integrado a la realidad en la categoría de la

⁷⁹⁶ Hennigfeld, J.: «Der Mensch im Absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings». En Jantzen, J.-Oesterreich, P.L. (ed.): *Schellings philosophische Anthropologie*. op. cit. p. 25 ss.

⁷⁹⁷ Una efectividad que se insertará en una historia que sólo tiene sentido situada en el Presente. Por eso, pocos años después, en las *Weltalter*, dirá Schelling que «[...] lo presente [*Gegenwärtige*] se conoce [*erkennt*] [...] lo conocido se expone [*dargestellt*]». SW I/VIII, 199 (*Weltalter*).

⁷⁹⁸ SW I/VII, 373; 201 (*Freiheitsschrift*).

⁷⁹⁹ SW I/VII, 373; 201 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁰⁰ Cf. Courtine, J.F.: «La subjectivité: Fondation et extase de la raison». En *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Éditions Galilée. Paris. 1990. p. 160ss.

⁸⁰¹ Cf. Stekeler-Weithofer, P./Psarros, N./Stadler, M.: «*Realität versus Wirklichkeit*». En Sandkühler, H.-J. (Ed.): *Enzyklopädie Philosophie*. Meiner Verlag. Hamburg 1999.

cualidad y a la efectividad en la de modalidad para dar cuenta de la diferencia ínsita entre ambos conceptos. Con la primera nos referimos a la carga positiva por la que algo se distingue y se separa de todo lo demás, esto es, a las notas que hacen que algo sea lo que es, con total independencia de que exista o no, mientras que lo efectivo se refiere a una realidad producida a partir de una acción de corte subjetual. De esa forma, mientras que para Kant lo *real* es aquello que pertenece a una *res*, a la *quiddidad* de la cosa, esto es, lo que pertenece a una cosa independientemente de que ésta exista o no verdaderamente, la efectividad tiene que ver con las condiciones materiales de la experiencia, esto es, con un tiempo y con un espacio: recuérdese al respecto el segundo postulado del pensamiento empírico en general: «lo que conforma con las condiciones materiales de la experiencia [*Erfahrung*] (de la sensación [*Empfindung*]) es efectivo [*wirklich*]»⁸⁰². Dicho con Heidegger, la efectividad es un modo de ser que tiene que ver no con que algo sea, sino con el hecho de que sea⁸⁰³, no es un predicado real, sino un modo del ser. Por eso, el propio Heidegger, al analizar el paso de la posibilidad a la efectividad en el *Freiheitsschrift*, leerá de este modo ambos términos, posibilidad y efectividad, y sostendrá que ambos son maneras o modos en las que un ente puede ser o, dicho de otro modo, modalidades del ser (*Modalitäten des Seins*)⁸⁰⁴.

Será –regresamos al ámbito antropológico– en la esfera de la voluntad, del acto y de la libertad donde haya de buscarse la causa de la efectividad del mal y su eficacia universal, y puesto que parece ser el hombre el responsable, la pregunta *Unde malum?* pasa a ser reformulada como *Unde malum faciamus?*, esto es, ¿de dónde viene que *hagamos* el mal? Antes que Schelling, Platón, San Agustín o Kant trataron de dar respuesta a esta pregunta: y si para el primero

⁸⁰² Ak. III, 185 (*KrV* B 266).

⁸⁰³ Heidegger, M.: «Kants These über das Sein». GA 9, 450.

⁸⁰⁴ Heidegger, M.: *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. pp. 177-178.

ésta ha de hallarse en la caída del alma, para el segundo en la procedencia *ex nihilo* del hombre, y para el tercero en el originario e inexplicable trastorno (*Verkehrung*) de la máxima de la acción, todas estas respuestas quedarán integradas en la del propio Schelling, enriquecidas eso sí, con contenidos de la gnosis y de la cábala. Esta nueva propuesta conllevará además, como ha sostenido Jörg Jantzen⁸⁰⁵, en primer lugar la contraposición de Schelling con una ética normativa que atiende sólo a la autonomía de la voluntad; y, en segundo lugar, conllevará una descripción antropológica que incide en las condiciones del origen del hombre y del acontecer histórico. Schelling unirá ambos aspectos porque será a partir del origen como será posible dar cuenta del paso de la posibilidad a la efectividad vinculándolo a una libertad que es – pero no sólo – autonomía. Será además en la historia donde se verán reflejadas las consecuencias de dicho paso. Y ya había afirmado el propio Kant que si «la historia de la *Naturaleza* [*Geschichte der Natur*] empieza [...] con [el] bien, puesto que es obra de Dios [*Werk Gottes*]; la historia de la libertad [*Geschichte der Freiheit*] con [el] mal, puesto que es obra del hombre [*Menschenwerk*]»⁸⁰⁶, de ahí que la historia no pueda ser entendida de otra manera que no sea marcada por el mal. Sin embargo esta historia es sólo una parte de una Historia mucho más alta que, asociada siempre a la vida de Dios y en la que se entreteje el despliegue de la naturaleza y el tiempo histórico protagonizado por las acciones de los hombres, constituye la historia misma que es Absoluto.

⁸⁰⁵ Jantzen, J.: «Die Möglichkeit des Guten und des Bösen». En *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit. pp. 89-90.

⁸⁰⁶ Ak VIII, 115; Hay traducción al castellano de Eugenio Ímaz en: Kant: «Comienzo presunto de la historia humana». En *Filosofía de la historia*. FCE. Madrid. 2000, pp. 78-79.

CAPÍTULO 4. *Ἀνάβασις*

Cuando Aulo Persio Flaco formula en sus *Saturae* la pregunta por el por qué del hombre y su sentido –«*Quid sumus & quidnam victuri gignimus? ordo Quis datus?*»– está preguntándose en realidad por el por qué de una época marcada por los abusos de Nerón, una época pues de tiranía y de perversión. Que tal pregunta aparezca como *motto* del *Magisterschrift* (1792) que Schelling consagró al problema del origen del mal⁸⁰⁷ supone, en parte, que el mismo Schelling inicia su reflexión desde la experiencia de que el mundo no está como debería o, dicho con Kant, de que el mundo parece estar sumido en el mal⁸⁰⁸, pero también conlleva que esta conciencia, nacida a partir del carácter empírico de los procesos reales en cuanto históricos, queda relacionada con el hombre. La *esencia de la libertad humana* encuentra en este punto todo su sentido puesto que es con ella como comienza el devenir histórico en cuanto tal. No en vano, ya en *Filosofía y Religión*, Schelling había titulado como «Libertad, moralidad y felicidad. Fin último y comienzo de la historia [*Geschichte*]» la tercera de las partes de este escrito⁸⁰⁹, lo que conlleva la implicación existente entre la libertad del hombre, por un lado, y el comienzo y el final de la historia, por el otro⁸¹⁰.

⁸⁰⁷ SW I/I, 2 (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*). Schelling contaría con el teólogo Christian Friedrich Schnurrer, especialista en lenguas semíticas y en la religión hebrea, como *Doktorvater* en una disertación que se vertebró en torno al estudio del tercer libro del Génesis para analizar el pecado original. Cf. Jacobs, W.G.: *Revolution und Orthodoxy. Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen Texte und Untersuchungen*. Spekulation und Erfahrung II, 2. Fromman-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1989; Los textos más destacables de Schnurrer en relación con Schelling pueden consultarse en Franz, M. (Ed.): «... in Reiche des Wissen cavalieremente?». *Hölderlin, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen*. Edition Isele. Hölderlin-Gesellschaft. Tübinga. 2005, pp. 252-311.

⁸⁰⁸ Ak. VI, 19; Trad. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza. Madrid. 2001. Trad. Felipe Martínez Marzoa, p. 35.

⁸⁰⁹ SW I/VI, 50; 272 (*Filosofía y Religión*).

⁸¹⁰ Una historia que ha de ser entendida como *Geschichte* y no como *Historie*, en palabras del propio Schelling: «Cabe distinguir entre *Geschichte* e *Historie*: aquella es la secuencia misma de acontecimientos [*Ereignisse*] y sucesos [*Begebenheiten*], ésta el dar cuenta [*Kunde*] de los mismos. Se sigue de esto que el concepto de *Geschichte* es más amplio que el de *Historie*». SW II/I, 235. En *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*.

Walter Schulz⁸¹¹ a este respecto ha afirmado que ambos conceptos, «libertad» e «historia», constituyen los pilares fundamentales de la entera filosofía de Schelling. Pero vincular la libertad del hombre con el devenir histórico y hacerlo dentro de un contexto dominado por el convencimiento de que ni el mundo ni las cosas están como deberían introduce un nuevo elemento en la ecuación y es que la libertad del hombre *tiende* a ser negación de lo otro de sí y afirmación de lo propio. La libertad queda de este modo asociada a la caída⁸¹² por la que el hombre se aparta del orden dado y quiere ser para sí egoístamente. Esta caída no temporal –porque el *momento* de la libertad del hombre tiene su lugar *fuera* del tiempo– constituye un elemento ontológicamente estructural del propio devenir de la historia. Ahora bien, si la condición de posibilidad de la caída viene dada por la propia libertad del hombre, su efectividad recae en el hombre mismo. De ahí la afirmación de 1804 de que «el fundamento de posibilidad [*Möglichkeit*] de la caída reside en la libertad [...] pero el fundamento de su efectividad [*Wirklichkeit*] reside únicamente en lo que ha caído»⁸¹³ o, como especifica un poco más adelante: «el fundamento de la efectividad [...] no reside en la unidad originaria, sino únicamente en el alma»⁸¹⁴. Entender esta afirmación supone una comprensión holística del sistema en la que quedan vinculadas la posibilidad y la efectividad como parte de un proceso en el que el origen de la libertad del hombre ha de insertarse dentro del propio devenir de algo mucho más elevado y entenderse en su continuidad con la naturaleza. Es el hombre la culminación de la creación, es en él únicamente dónde están separados los principios y es esta separación la condición de la libertad. Sin

⁸¹¹ Schulz, W.: «Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie». En Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1988. p.7.

⁸¹² De hecho la libertad quedará también entendida en la historia de las ideas como caída. Para profundizar en esta interpretación Cf. Drewermann, E.: *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*. Vol. III. Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn. 1980. pp. 228ss.

⁸¹³ SW I/VI, 40; 264 (*Filosofía y Religión*).

⁸¹⁴ SW I/VI, 52; 273 (*Filosofía y Religión*).

separación no hay revelación⁸¹⁵. Y sin embargo, continuará Schelling, «esta relación de la posibilidad [*Möglichkeit*] con la efectividad [*Wirklichkeit*] es el fundamento del fenómeno de la libertad que, por lo demás, es absolutamente *inexplicable* [*unerklärbar*], porque su concepto es precisamente el de estar determinado [*bestimmt*] sólo por sí mismo, por lo que de otra manera se trataría de poder indicar el primer punto de partida desde el que ella desciende al mundo de los fenómenos»⁸¹⁶. Precisamente este carácter *inexplicable* de la relación entre posibilidad y efectividad de la caída a través de la libertad, será en el *Freiheitsschrift* asociado al acto por el cual el hombre se determina (*bestimmt*) a sí mismo: «la manera en que se efectúa en el hombre singular la decisión [*Entscheidung*] para el bien y el mal se encuentra todavía completamente envuelta en las tinieblas y parece reclamar una investigación particular»⁸¹⁷. Un elemento que se deduce de ambas afirmaciones es que sea cual sea la relación entre la posibilidad y la efectividad, ésta encuentra en el hombre y en la decisión por la que se autodetermina su lugar.

La *Naturphilosophie* abre así las puertas a una Filosofía de la Historia (*Philosophie der Geschichte*) si entendemos que es en el hombre donde la posibilidad deviene efectividad. Si la caída conlleva la decisión del hombre por el mal –y éste permanece como una elección propia del hombre⁸¹⁸–, es el hombre con su acción el que desencadena el proceso histórico, de manera que Schelling habría tenido razón cuando, tratando de dar cuenta de la continuidad de su sistema, había afirmado en 1827 que «la misma filosofía [*dieselbe Philosophie*] que en un grado anterior era Filosofía de la Naturaleza [*Naturphilosophie*], devenía ahora Filosofía de la Historia [*Philosophie der*

⁸¹⁵ SW I/VII, 373-374; 201 (*Freiheitsschrift*).

⁸¹⁶ SW I/VI, 52; 273 (*Filosofía y Religión*).

⁸¹⁷ SW I/VII, 382; trad. modif. 221 (*Freiheitsschrift*).

⁸¹⁸ SW I/VII, 381-382; 221 (*Freiheitsschrift*).

Geschichte]]»⁸¹⁹. De ese modo si el mal –como afirma Schelling– sólo puede irrumpir en la creación cuando ésta llega a su final⁸²⁰, la historia comienza con la caída para iniciar desde ella un movimiento de ascenso: constará así de dos partes «aquella que presenta la salida de la humanidad desde su centro hasta el último alejamiento de él, y la que presenta su regreso»⁸²¹. La historia (*Geschichte*) será entendida de este modo como «el gran proceso [*große Proceß*] en el que toda la humanidad [*Menschheit*] está implicada»⁸²². *Anábasis* (Ἀνάβασις). Tal es el camino de la historia.

El devenir de la historia constituye de este modo el agotador y trabajoso ascenso que tiene al hombre como protagonista, pero no para narrar la historia del hombre en cuanto tal, sino para, a partir de sus experiencias de la realidad efectiva, apoyarse en una antropología que sirve de base “experiencial” de la metafísica que sostiene al sistema. Una metafísica, por lo demás, que aunque vinculada a la libertad del hombre, no se agota en ella: el alcance de la metafísica en Schelling marca la diferencia entre la posición de una libertad que es metafísica, pero vinculada a la subjetividad (Kant y Fichte) y otra que es metafísica como tal y por eso incluye y a la vez presupone “todo” o, lo que es lo mismo, inscribe un *ir más allá* en el carácter mismo del ser, en su propia naturaleza. La libertad no es solo la de la subjetividad⁸²³, sino una también “trascendental”, pero en un sentido no ya kantiano, sino idealista. Es ahora cuando Schelling puede vincular el *Freiheitsschrift* con la primera exposición de

⁸¹⁹ SW I/X, 116; trad. modif. 211 (*Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*). Sobre la comprensión de Schelling como filósofo de la historia Cf. Sandkühler, H.-J.: «Die Philosophie der Geschichte». En Sandkühler, H.-J.: (Ed.): *F.W.J. Schelling*. Verlag J.B. Metzler. Stuttgart. 1998. pp. 124-149.

⁸²⁰ SW I/VII, 377; 209-211 (*Freiheitsschrift*).

⁸²¹ SW I/VI, 57; 276 (*Filosofía y Religión*).

⁸²² SW I/X, 116; trad. modif. 211 (*Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*).

⁸²³ El propio Fichte, según Schelling, caerá en este error: «Fichte no concibe el yo como un yo universal o absoluto, solamente como un yo humano. El yo que se encuentra cada uno en su conciencia es lo único que existe verdaderamente. Para cada uno, todo es puesto únicamente con su yo y en su yo». SW I/X, 90; 187 (*Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*).

la parte ideal del sistema: *Filosofía y religión*⁸²⁴; y es ahora cuando el concepto de libertad y el sentido del actuar en Schelling muestran su conexión con los planteamientos de Fichte y de Kant: «el concepto idealista [de libertad] es el único capaz de abrirle el camino a la superior filosofía de nuestro tiempo y, sobre todo, al superior realismo de la misma»⁸²⁵.

4.1) El otro comienzo.

«Ninguno de nuestros filósofos más recientes ha explicado más claramente esta relación que el propio Fichte, cuando pone el principio de la conciencia finita no en una *cosa-hecha* [*Tat-Sache*], sino en una *acción de hecho* [*Tat-Handlung*]»⁸²⁶. La relación a la que alude aquí Schelling es la que trata de explicar el paso de lo absoluto a lo no-absoluto a través de una caída que según el filósofo no «puede ser lo que se dice *explicada* (pues es absoluta y llega desde lo absoluto)»⁸²⁷. Sin embargo, el hecho de que se refiera al principio de la conciencia finita aludiendo a una acción de hecho y no a una cosa-hecha, implica que este principio es dado por la libertad puesto que sólo a partir de ésta puede entenderse la acción originaria como aquella actividad mediante la cual el yo se hace a sí mismo a través de su voluntad. En el principio pues, era de hecho, la acción. «Cuando se afirma que la voluntad es libre –había afirmado Fichte en la *Sittenlehre*–, se afirma que es un primer miembro iniciador de la serie, por tanto, que no es determinado por ningún otro, la naturaleza no puede ser su fundamento de determinación»⁸²⁸. Aplicado a Schelling esta afirmación conlleva que la caída sólo es explicable a partir de la actividad del yo y que es ésta la que constituye el comienzo de otro principio, un comienzo, eso sí, que ha de situarse fuera de la conexión causal del mundo natural puesto que la acción

⁸²⁴ SW I/VII, 333-334; 105 (*Freiheitsschrift*).

⁸²⁵ SW I/VII, 351; 149 (*Freiheitsschrift*).

⁸²⁶ SW I/VI, 42; trad. modif. 266 (*Filosofía y Religión*).

⁸²⁷ SW I/VI, 42; trad. modif. 266 (*Filosofía y Religión*).

⁸²⁸ FW. IV, 160; 207(*Sittenlehre*).

que produce la caída «es absoluta y llega desde lo absoluto»: la libertad así tiene su lugar en un plano inteligible. De ahí la afirmación, sostenida en 1809, de que «el idealismo ha sido el primero en elevar la doctrina de la libertad a esa única región en la que puede ser comprendida. Según él, la esencia inteligible de cada cosa, y sobre todo del hombre, se encuentra fuera de toda conexión causal, así como fuera o más allá de todo tiempo»⁸²⁹. Cómo entender esta libertad, qué vinculación tiene con la caída y cómo se relaciona ésta con el estado del mundo es lo que Schelling tratará de solucionar llevando más allá a Fichte y a Kant.

A) La autodeterminación del Yo

§ 50. El yo se encuentra a sí mismo como un “sí-mismo” volente (FW IV, 18)

La esencia (*Wesen*) del hombre –dirá Schelling– es esencialmente (*wesentlich*) el producto de su hacer (*tun*), o literalmente lo hecho (*Tat*) como consecuencia de tal acción⁸³⁰. Algo parecido había sostenido el propio Fichte para el que –recuerda ahora Schelling– el Yo es precisamente su propio hecho (*eigene Tat*), lo que conlleva que éste se hace así mismo. En la *Sittenlehre* (1799), obra con la que Schelling establece un diálogo soterrado en el *Freiheitsschrift* al responder, entre otras cosas, a la concepción fichteana del mal como inercia⁸³¹, Fichte había afirmado que el Yo no era producto de ninguna otra cosa exterior a él, sino que ponía originariamente su propio ser⁸³², de ahí que en la *Doctrina de la ciencia Nova methodo* (1798) llegara a sostener precisamente que «[...] el actuar primero, incondicionado, absolutamente libre del idealismo es el ponerse a sí

⁸²⁹ SW I/VII, 383; 225 (*Freiheitsschrift*).

⁸³⁰ SW I/VII, 385; trad. modif. 229 (*Freiheitsschrift*).

⁸³¹ Cf. Jacobs, W.G.: «Die Entscheidung zum Bösen oder Guten». En Höffe, O.- Pieper, A. (ed): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit. pp. 135-148. En especial el apartado III. *Schellings Kritik an Fichtes Lehre vom Bösen*. Sobre dicha respuesta Cf. Ivaldo, M.: «Das problem des Bösen bei Fichte». En *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*. Vol. 3. Amsterdam. 1991, pp. 154-169.

⁸³² FW I, 98 (*Grundlage*).

mismo»⁸³³. Por eso –recuerda ahora Schelling– para Fichte «la conciencia [*Bewußtsein*] es autoposición [*Selbstsetzung*]» y «el Yo no es otra cosa más que esa autoposición»⁸³⁴. Esta afirmación nos lleva a poder establecer una analogía entre Dios y el hombre: si Dios da cuenta de sí mismo al querer y en ese querer se pone a sí mismo para tomar conciencia de sí e iniciar el movimiento de despliegue que le lleva a su revelación, del mismo modo, el yo se encuentra queriendo y sólo así puede comenzar una conciencia que le lleva, en su ponerse a sí mismo, al despliegue de una historia que lleva como trasfondo una historia mucho más elevada.

Entender este despliegue es empezar por la historia de la conciencia del yo, de ahí que la comprensión de los principios de la *Wissenschaftslehre* se haga necesaria para tal comprensión. Bajo la forma Yo = Yo, el primer principio⁸³⁵ da cuenta de un Yo que es movimiento, pura actividad, y no sustrato cósmico o *res*: «el carácter esencial del Yo, en virtud del cual se diferencia de todo lo que está fuera de él, consiste en una tendencia a la actividad espontánea por la actividad espontánea; y es esa tendencia lo que se piensa cuando se piensa el Yo en y para sí, sin ninguna relación con algo fuera de él»⁸³⁶. Ahora bien, si el Yo se pone así mismo y consiste en una tendencia a la actividad, lo que encontramos como fundamento de su obrar no es el “yo” sino “querer”: el yo se encuentra a sí mismo al querer como un sí mismo volente⁸³⁷, esto es, él mismo no es querer, sino el que siente ése querer y, como consecuencia, se pone a sí mismo⁸³⁸, de ahí

⁸³³ Fichte: *Wissenschaftslehre Nova Methodo*; trad. al cast. de José Luis Villacañas en: Fichte; J.G.: *Doctrina de la ciencia nova methodo*. Nathan. Valencia. 1987. p. 8.

⁸³⁴ SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*).

⁸³⁵ «El Yo se pone a sí mismo; es decir, su esencia es una actividad que regresa a sí, originando el concepto de Yo. [...] el Yo [es] todo lo que es sólo porque se pone así mismo». WLN; trad. 8 (*Doctrina de la ciencia nova methodo*).

⁸³⁶ FW IV, 26; 94 (*Sittenlehre*).

⁸³⁷ «Yo sólo me encuentro a mí mismo [*mich selbst*] como mí mismo [*mich selbst*], sólo queriendo [*wollend*]». FW IV, 18; 84 (*Sittenlehre*).

⁸³⁸ FW IV, 19-20; 85-86 (*Sittenlehre*): «¿Qué significa: yo me encuentro queriendo, y sólo en cuanto queriendo [*als wollend*] puedo encontrarme? Suponemos conocido qué significa querer [*wollen*]. Este concepto no es susceptible de una explicación real, y no necesita ninguna. Cada uno en sí

que afirme Schelling por su parte que «esta conciencia [entendida como autoposición; ACC], hasta donde es pensada meramente como autoaprehensión [*Selbst-Erfassen*] o conocimiento del Yo [*Erkennen des Ich*], no es nunca primera y presupone ya, como cualquier conocimiento, al auténtico ser. Ahora bien, este ser supuestamente anterior al conocer, no es ni un ser ni tampoco un conocer; es una autoposición real [*reales Selbstsetzen*], un querer originario [*Ur-*] y fundamental [*Grundwollen*] que se hace él mismo [*sich selbst*] algo y que constituye el fundamento [*Grund*] y base [*Basis*] de toda esencialidad»⁸³⁹. Tras el yo lo que se encuentra es querer, un querer por el cual el yo se pone a sí mismo: el yo aparece así como una autoposición (*Selbstsetzen*)⁸⁴⁰ unida a una actividad que sale de sí, que se hace a sí misma (*Selbsttätigkeit*) y por la que el yo se autodetermina, y ésta no es otra que querer. Ahora bien, ¿cómo hay que entender este querer relacionado con la autodeterminación del yo? ¿cómo entender esta tendencia del yo hacia sí mismo? «Piénsese –indicará Fichte– un resorte de acero que es comprimido. En él hay sin duda una tendencia [*Streben*] a repeler lo que le oprime; por tanto, esta tendencia en él va hacia fuera. Ésa sería la imagen de un querer real en cuando *estado* del ser racional; y no es eso de lo que aquí hablo. ¿Cuál sería, pues, el fundamento más próximo (no la condición) de esta tendencia en cuanto manifestación efectivamente determinada del resorte de acero? Sin duda un efecto interno de él sobre sí

mismo, mediante la intuición intelectual, ha de darse cuenta de lo que significa, y podrá hacerlo sin ninguna dificultad. El hecho indicado con las palabras anteriormente dichas es el siguiente: me hago consciente de un querer [*ich werde eines Wollens bewußt*]. Al pensar este querer, le añado algo subsistente, que está ahí independiente de mi conciencia, algo que sería el que quiere en ese querer, el que tiene [*haben*] esa voluntad [*Willen*], en el cual ella residiría. (Aquí no hablamos de *cómo* sucede esta acción de añadir algo mediante el pensamiento y de cuáles son sus fundamentos, sino sólo de *que* sucede; y de eso cada uno ha de convencerse por medio de la propia autoobservación. Me hago *consciente* de este querer, lo percibo, decía. De esta conciencia, de esta percepción, me hago asimismo consciente y la relaciono con una substancia. Esta substancia consciente es para mí la misma que también quiere; y por eso me encuentro a mí mismo como el que quiere, o sea, *me* encuentro queriendo».

⁸³⁹ SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁴⁰ Cf. Jacobs, W.G.: «Person und Zeit. Bemerkungen zur „Freiheitsschrift“». En »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*. op. cit. p. 94

mismo, una autodeterminación [*Selbstbestimmung*] [...] Esta autodeterminación sería lo que en el ser racional es el mero *acto* [*Akt*] de querer»⁸⁴¹. El Yo, por tanto, se autodetermina no por algo exterior a él, sino por algo interno, es decir, por sí mismo⁸⁴². Esta idea será retomada por Schelling para ser llevada más allá porque si bien es cierto que «sólo es libre aquello que actúa [*handelt*] según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado [*bestimmt*] por ninguna otra cosa ni dentro [*in*] ni fuera [*außer*] de él»⁸⁴³, también lo es que tras ese acto del yo se sitúa un querer que apunta al fundamento mismo de toda realidad y que impulsa la autoafirmación de la propia egoidad por parte del yo⁸⁴⁴. La autodeterminación del yo obedece de este modo, como la primera emoción divina de Dios, a un querer sersé⁸⁴⁵.

§ 51. Hecho, acción y *actus*.

La esencia del hombre es, por lo dicho, lo hecho y todo hecho (*Tat*) remite a un hacer (*tun*), que es por eso la cristalización de una acción en algo ya cerrado y sin posibilidad de cambio: el hecho es el *factum*⁸⁴⁶, lo ya dado en la experiencia a consecuencia de una acción. «*Tat/tun*» pueden ser entendidos como el equivalente alemán de los latinos *factum/facere*, de ahí que afirmar que la esencia del hombre es algo hecho (*Tat*) conlleva en primer que éste es el resultado de un hacer (*tun*), un *factum*, consumado tras un *facere*: algo que está dado tras una acción (*Handlung*) que remite a un actuar (*handeln*) puesto que, si por lo dicho anteriormente, el hombre es libre y esa libertad conlleva la

⁸⁴¹ FW IV, 27; 92 (*Sittenlehre*).

⁸⁴² Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. op. cit. p. 184ss.

⁸⁴³ SW I/VII, 384; 227 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁴⁴ Cf. Sturma, D.: «Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung». En: Höffe, O.-Pieper, A. (ed.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. pp. 149-172.

⁸⁴⁵ Leinkauf, T.: «Die Freiheitsschrift: Reales Selbstsetzen und intelligible Tat». En *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Lit. Münster. 1998. p. 184.

⁸⁴⁶ Cf. *infra* § 55. El fundamento subjetivo de la acción y el *factum* de la libertad.

autodeterminación de sí mismo mediante su hacer, entonces el yo consiste en un hacer que se hace a sí mismo actuando, es decir, el yo es lo positivamente hecho (*Tat*) en cada acción (*Handlung*). La acción (*Handlung*) frente al hecho (*Tat*) consiste precisamente en la actividad misma, esto es, en una acción que no ha sido concretizada: conlleva no la cristalización de un hacer, sino la dinamicidad de un actuar (*handeln*), algo que sigue de alguna manera actuando nutrido constantemente por la fuerza que lo lleva a ser en *acto*. Obsérvese que *Handlung* está compuesto del verbo *handeln* y el sufijo «-ung» que tiene una función de sustantivación, lo que implica el carácter activo del término sustantivizado. Decir por tanto que la esencia del hombre es su propio hecho (*seine eigene That*)⁸⁴⁷, si es leída junto a la afirmación fichteana según la cual, en casi idéntica formulación, el yo es su propio hecho (*seine eigne That*)⁸⁴⁸, implica que la esencia del hombre es el hecho consumado de su propia acción o, dicho de otro modo, que el yo consiste en actividad y vida, y precisamente por ello es acción (*Handlung*) que se determina a sí misma en un hecho (*Tat*). Por eso Fichte hablará, aunque en otro sentido, de la libertad del yo como *Tathandlung*, esto es, como «acción de hecho» mediante la cual el yo se hace a sí mismo a través de su voluntad. Por ello el hombre –dirá Schelling– «es desde el inicio [*Anfang*] acción [*Handlung*] y hecho [*Tat*]»⁸⁴⁹, un hecho (*Tat*) con el que queda determinada incluso la constitución de su corporalización⁸⁵⁰.

El término empleado por Schelling para referirse a esta determinación es «*bestimmen*», de donde «*Bestimmung*», término tan caro a Heidegger y que implica la idea de destinación, y aun vocación (de *Stimme*, voz) donde la determinación no puede ser entendida en el todo del sistema como una imposición ciega y providencial, sino que solo alcanza su sentido, como ya

⁸⁴⁷ SW I/VII, 385; trad. modif. 229 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁴⁸ SW I/VII, 385; trad. modif. 229 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁴⁹ SW I/VII, 388; trad. modif. 235 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁵⁰ SW I/VII, 387; 235 (*Freiheitsschrift*).

sostuvo Heidegger, cuando la destinación llega a su destino⁸⁵¹. La acción que se ha concretizado en un hecho conlleva de este modo que lo que sea de *hecho* el hombre responde a una destinación, esto es, a un venir-que-viene-de-antemano en el que el hombre histórico, inserto en el tiempo, manifiesta los rasgos de esa determinación, pero a su vez ésta viene dada por la propia acción del yo, esto es, por un *actus* de la libertad (*Aktus der Freiheit*) que «nos remite a un hecho [*Tat*], esto es, a una vida anterior a esta vida, pero que no puede pensarse como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible [*Intelligible*] en general está fuera [*außer*] del tiempo»⁸⁵². ¿Cómo debemos entender este *actus* (*Aktus*) de la libertad cuya acción (*Handlung*) tiene como resultado de su hacer un hecho (*Tat*) que se sitúa fuera del tiempo y que sin embargo determina (*bestimmen*) su vida en el tiempo? En primer lugar es preciso señalar la confluencia de tres términos que deben ser debidamente distinguidos entre sí: acción (*Handlung*), hecho (*Tat*) y *actus* (*Actus*). *Actus* aparecerá en el *Freiheitsschrift* en la mayoría de las ocasiones en correlación con potencia (*Potenz*) haciendo referencia a la revelación de Dios entendida como el paso de la potencia al acto por el que el principio de la luz lleva a manifestación la unidad escondida en el fundamento⁸⁵³, de forma que hablar de un *actus* de la libertad remite a la fuerza de la que se nutre la libertad para poder hacer efectivas las posibilidades ínsitas situadas en el centro de la creación, lo que nos remitiría a la libertad del hombre entendida como facultad de poder hacer el bien y el mal⁸⁵⁴. En segundo lugar este *actus* remite al carácter inteligible de algo que se sitúa fuera del tiempo, de ahí que el acto que determina la esencia del hombre se encuentre «fuera de toda conexión causal,

⁸⁵¹ Cf. SW I/VI, 53; 274. Cf. *infra* Capítulo 10. *Apocatástasis*.

⁸⁵² SW I/VII, 387; 233 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁵³ SW I/VII, 377; 209 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 390; 241 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 398; 261 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 414; 297 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁵⁴ Aplicado al origen mismo del sistema, Schelling hablará también de «*Akt*» para referirse al acto potenciador «por el que toda la naturaleza se transfigura en sensación, inteligencia y en voluntad». Schelling hablará recurrentemente de «*Akt*», *acto*, en su filosofía posterior (sobre todo en la *Filosofía de la Revelación*), aunque en el *Freiheitsschrift* aparece esta única mención en SW I/VII, 350, 146 (*Freiheitsschrift*).

así como fuera o más allá de todo tiempo»⁸⁵⁵, un más allá que, como ya apuntamos, aunque vinculado a la libertad del hombre, no se agota con ella. Y si la esencia del hombre consiste en el hecho producido por la acción del yo movida a su vez por un acto de libertad, esta *esencia inteligible* –proseguirá Schelling– «nunca puede ser determinada [*bestimmt*] mediante algo que la preceda, en cuanto que, antes bien, es ella misma la que precede, no tanto temporal como conceptualmente, en tanto que unidad absoluta, a cualquier otra cosa que se encuentre o pueda aparecer en ella; tal unidad siempre tiene que encontrarse completa y acabada para que una acción [*Handlung*] o una determinación [*Bestimmung*] singular sean posibles en ella»⁸⁵⁶. De ese modo, lo inteligible es la esencia de las cosas en sí⁸⁵⁷.

§ 52. Fuera de toda conexión causal.

La mención a lo inteligible (*Intelligible*) del que se sigue la acción libre (*freie Handlung*), tiene su sentido inserta en la argumentación llevada a cabo por Kant en la tercera antinomia lo que conlleva que, en último término, la libertad por la que se efectúa esa acción es pensada por Schelling en un sentido rigurosamente trascendental⁸⁵⁸. La libertad –había afirmado Kant– es un *factum* de la razón⁸⁵⁹, lo que implicaba que nos sabíamos libres pese a estar insertos en la red causal del mundo empírico. Kant había tratado de este modo de conciliar dos tipos de causalidad: una asociada a una necesidad *mecánica*, identificada con la naturaleza, y otra por libertad, asociada a las acciones humanas⁸⁶⁰. La coexistencia de las dos causalidades implicaba una antinomia de difícil solución, puesto que a priori parecían ser contradictorias, salvo que, como hace

⁸⁵⁵ SW I/VII, 383; 225 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁵⁶ SW I/VII, 384; 225 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁵⁷ Cf. Jacobs, W.G.: «Die Entscheidung zum Bösen oder Guten». En Höffe, O.- Pieper, A. (ed): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit. p. 127-129.

⁸⁵⁸ *Ibid*, p. 129.

⁸⁵⁹ La *libertad* será el único caso de *noúmeno* impuesto como un *factum*. Cf. *KpV* A 72.

⁸⁶⁰ Ak. III, 308 – 313 (*KrV* A444/B472; A451/B479).

Kant, se introduzca un tipo de libertad cuyo comienzo se sitúe fuera de la serie de la causalidad natural: tal será la libertad trascendental, una libertad que inicia, da sentido y ordena un conjunto de acontecimientos en una serie encadenada de actos en el tiempo y que se inicia *fuera* de la serie aunque sus efectos se dan en el mundo sensible⁸⁶¹, dicho de nuevo, es una libertad que ha de situarse *fuera* de la conexión causal (*Kausalzusammenhang*) de la naturaleza. La distinción hilvanada aquí por Kant es sutil: distinguirá entre causa (*Ursache*) y causalidad (*Kausalität*). Mientras que la primera tiene siempre como referente un fenómeno cognoscible, esto es, se da en la experiencia, la segunda ha de ser entendida como ley relacional, de ahí que sea posible afirmar que aunque en el mundo empírico sólo se dan causas (*Ursachen*) fenoménicas, hay sin embargo dos tipos de causalidad (*Kausalitäten*): la natural y por libertad. Podemos conocer una causa dada en la experiencia, a la que siguen necesariamente efectos igualmente empíricos, pero cuya causalidad puede pensarse como propia de una acción originaria, *inteligible*: «A aquello –afirmará Kant– que, en un objeto de los sentidos, no es a su vez fenómeno, lo denomino *inteligible* [*intelligibel*]»⁸⁶². Que ambas posturas sean conciliables mediante un *concedo, sed distingo*⁸⁶³, deja la puerta abierta al *mundo inteligible*: lo inteligible sería algo

⁸⁶¹ Ak. V 365 (*KrV* A537/B565): «Sie [Ursache] ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe...». Cf. Ak. V 521 – 522 (*KrV* B831); Cf. Ak.V 365 (*KrV* A537 / B565).

⁸⁶² De esta manera: «libertad y naturaleza coexistirían en los mismos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible». Ak.V, 368 (*KrV* A541/B569). Y, por tanto, «el único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no* son *incompatibles*». Ak. V, 305 (*KrV* A538 / B566).

⁸⁶³ En la formulación en castellano tanto de la tesis como de la antítesis se aprecia el carácter existencial de los juicios: «*Hay* en el mundo», «No *hay* libertad». Mientras que las dos primeras antinomias son matemáticas – cantidad y cualidad – y apuntan a un enlace *homogéneo*; las dos últimas son dinámicas – relación y modalidad- y conectan lo *heterogéneo*, de ahí que exijan o bien una existencia que establezca el origen de una serie fenoménica; o bien la existencia de un ser necesario que dé cuenta de la contingencia de los seres intramundanos. La formulación lógica de éstas últimas es contradictoria, pero sólo en apariencia: la tesis es una proposición particular afirmativa y la antítesis una proposición universal negativa, de donde se sigue que

manifiesto en el fenómeno y condición necesaria para pensar el mundo fenoménico en cuanto tal. De esa forma, la libertad trascendental queda presentada como un «[...] tipo específico de causalidad [*Kausalität*] conforme a la cual pueden producirse los acontecimientos del mundo, es decir, una facultad [*Vermögen*] capaz de iniciar absolutamente un estado [de cosas] y, consiguientemente, también una serie de consecuencias del mismo. En este caso, no sólo comenzará, en términos absolutos, una serie en virtud de esa espontaneidad, sino la determinación de ésta para producirla. En otras palabras, comenzará absolutamente [...] de forma que no habrá nada previo [*nichts vorhergeht*] que permita determinar mediante leyes constantes el acto [*Handlung*] que se está produciendo»⁸⁶⁴.

Dos elementos son los que interesa resaltar de esta libertad trascendental tal y como será recuperada por Schelling: por un lado, se sitúa fuera de la conexión causal, salvando así el escollo del determinismo; y, por otro, esta libertad tiene su origen en el propio yo: es él quien actúa (*handeln*) fuera de tal cadena causal y él mismo quien se autodetermina. Estos dos elementos además han de entenderse en un contexto determinado: en su argumentación, de entre las diferentes concepciones de la libertad, Schelling destacará dos: aquella según la cual ésta ha de entenderse como «una facultad [*Vermögen*] completamente indeterminada [*unbestimmtes*] para querer lo uno o lo otro»⁸⁶⁵ y otra según la cual es preciso afirmar la necesidad empírica de todas las acciones, que estarían determinadas por causas (*Ursachen*) situadas en un

una de las dos ha de ser falsa, pero no obstante ambas pueden ser verdaderas: efectivamente si se distinguen los respectos «causa espontánea» y «ser necesario» son nociones con el mismo significado lógico, pero con distinta *suppositio* o distinto objeto según la distinción escolástica, de ahí que la primera «causa» de la tesis remita a algo que obra *en* el mundo, sin ser *del* mundo (*suppositio idealis*); y la «causa» de la antítesis se refiera a su uso empírico (*suppositio realis*), de forma que ambas pueden ser verdaderas. Cf. Duque, F.: *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura» de Kant*. Dykinson. Madrid. 2002, p. 128, nota 152; también Duque, F.: *La era de la crítica*, op. cit., p. 86ss.

⁸⁶⁴ Ak.V, 309 (KrV A445/B473).

⁸⁶⁵ SW I/VII, 382; 221 (*Freiheitsschrift*).

tiempo pasado (*vergangenen Zeit*) y que permanecerían ajenas a nuestro poder en el momento de la acción⁸⁶⁶. La primera tiene a su favor una indecisión originaria (*ursprüngliche Unentschiedenheit*) del ser humano, y la segunda una determinación en un tiempo pasado. De ahí que esta libertad entendida kantianamente en un plano trascendental implica, en primer lugar, un proceso de determinación interno que constituye al mismo tiempo una necesidad interna llevada a cabo por la acción del yo y que «brota por sí misma de la esencia del que actúa [*Wesen des Handelnden*]»⁸⁶⁷ y, en segundo lugar, implica una indecisión originaria que llevará aparejada una decisión también originaria situada precisamente fuera del plano de la causalidad natural y, por ello, fuera del tiempo. Schelling afirmará así que «toda acción singular [*einzelne Handlung*] surge de la necesidad interna del ser libre y que por lo tanto aparece como necesidad, pero una necesidad que al menos no puede ser confundida con una necesidad empírica procedente de una obligación»⁸⁶⁸. Será la propia naturaleza interna del ser inteligible la que le lleve a actuar (*handeln*) de modo libre y absoluto, «o lo que es lo mismo, la acción [*Handlung*] sólo puede proceder de su fuero interno [*seinem Innern*]»⁸⁶⁹. No es éste sin embargo el concepto kantiano tal y como está expresado por Kant, aunque sí es, añadirá Schelling, como ha de ser enunciado para ser entendido: «la acción libre [*freie Handlung*] se sigue directamente de lo inteligible [*Intelligibeln*] del hombre»⁸⁷⁰. Es éste el punto donde ha de afirmarse la unión de necesidad y libertad⁸⁷¹, puesto que la acción libre es producida por una necesidad interna que lleva a entender la compenetración de necesidad y libertad en una sola esencia que «considerada

⁸⁶⁶ SW I/VII, 382; 225 (*Freiheitsschrift*). Cf. SW I/III, 603; 400 (*Sistema del idealismo trascendental*): «El actuar es libre sólo como fenómeno interno, y por eso somos y creemos ser siempre interiormente libres si bien el fenómeno de nuestra libertad, o nuestra libertad en cuanto pasa al mundo objetivo, cae bajo las leyes naturales al igual que todo otro acontecimiento».

⁸⁶⁷ SW I/VII, 382; 225 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁶⁸ SW I/VII, 384; 229 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁶⁹ SW I/VII, 384; 227 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁷⁰ SW I/VII, 384; 225-227 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁷¹ SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*).

desde distintos lados aparece como lo uno [libertad] o como lo otro [necesidad], y que es en sí [*an sich*] libertad, pero formalmente necesidad»⁸⁷².

§ 53. El concepto positivo de lo En-sí.

Schelling se había planteado al comienzo del *Freiheitsschrift*, en clara alusión a la *Crítica de la razón práctica*, cómo es que Kant –después de correlacionar «independencia del tiempo» y «libertad»– no había transferido el concepto del En-sí (*An-sich*) también a las *cosas*, con lo que se habría elevado sobre la negatividad característica de su filosofía teórica. Se trataría de referir mutuamente lo que está «bajo» el fenómeno, y lo que está «sobre» él, en vez de yuxtaponer ambos respectos, como hace Kant. Para el Schelling «identitario», el *An-sich* de las cosas será precisamente lo inteligible y por ello señalará que «resulta digno de atención cómo Kant, que no había concebido en su teoría filosófica un acto trascendental y determinante del ser humano *en su conjunto*, fue llevado en investigaciones posteriores, a través de la mera y fiel observación de los fenómenos del juicio moral, al reconocimiento de un fundamento para las acciones humanas [*menschlichen Handlungen*], que él denomina *subjetivo*, que precede a todo hecho [*Tat*] que cae bajo los sentidos, y que debe ser por lo tanto un acto de libertad [*Aktus der Freiheit*]»⁸⁷³. El En-sí (*An-sich*) remite a lo que se sitúa antes del hecho, es decir, a la acción del yo situada en un plano de inteligibilidad, lo que conllevará que la libertad ha de entenderse como el concepto positivo del *En-sí*. Sólo a partir de una comprensión tal de la libertad «se vuelve a empujar hacia lo general a la investigación sobre la libertad humana [*Untersuchung über menschlichen Freiheit*], en cuanto que lo inteligible

⁸⁷² SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*). Ya en 1800, en el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling había sostenido que «Todo actuar [*Handeln*] sólo es comprensible por una originaria unión [*ursprüngliche Vereinigung*] de libertad y necesidad». En SW I/III, 605; 403.

⁸⁷³ SW I/VII, 388; trad. modif. 237 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

[*Intelligible*], lo único sobre lo que se fundaba, es también la esencia [*Wesen*] de las cosas en sí [*an sich*]]⁸⁷⁴.

B) El carácter insondable del hombre.

§ 54. El carácter inteligible.

La alusión a un carácter inteligible supone en sí misma la afirmación de una determinación puesto que carácter, del griego «χαρακτήρ» significa literalmente «trazar», «grabar» o «escribir», e incluso tiene igualmente el sentido de «señalar»⁸⁷⁵: de ahí es fácil pasar a la idea de que «todo está escrito» y que el *carácter* de un hombre es *inmutable*. Esta idea aparecerá en Schelling cuando afirma, por ejemplo, que «existe en el hombre el sentimiento de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo»⁸⁷⁶. Por tanto el hombre es libre en una acción fuera del tiempo pero determina con ella su vida en el tiempo: «El hombre, si bien ha nacido en el tiempo, fue creado sin embargo en el inicio [*Anfang*] de la Creación (en el centro). Ni siquiera el hecho [*Tat*] por el que su vida está determinada [*bestimmt*] en el tiempo [*in der Zeit*], pertenece tampoco al tiempo, sino a la eternidad: tampoco precede a la vida en el tiempo, sino a través del tiempo [*durch die Zeit*] (sin dejar que éste [el tiempo] le posea), como un hecho eterno [*ewige Tat*] según su naturaleza. Mediante este acto la vida del hombre alcanza hasta el principio [*Anfang*] de la creación; por él está fuera [*außer*] de lo creado, es libre y principio eterno»⁸⁷⁷.

Si bien es cierto que la alusión al carácter inteligible como tal aparece como un hápax en la obra de Kant –puesto que éste es sólo tratado

⁸⁷⁴ SW I/VII, 352; 149 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁷⁵ Cf. Klein, H-D.: «Intelligibler Charakter». En Danz, C. – Langthaler, R. (ed.): *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. op. cit. p. 89.

⁸⁷⁶ SW I/VII, 386; 231 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁷⁷ SW I/VII, 385; trad. modif. 231 (*Freiheitsschrift*).

específicamente en 1871 al hilo de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*– Schelling dará buena cuenta de éste para asociarlo a lo que Žižek denominó una predeterminación llevada a cabo por el sujeto sobre sí mismo (*predestines himself*)⁸⁷⁸ o autopredeterminación (*self-predestination*)⁸⁷⁹. Schelling reinterpreta de este modo la problemática de la predeterminación para referirse no a una decisión divina concerniente a la salvación o condena de los hombres, sino al carácter subjetivo de la acción por el que el sujeto se autodetermina extratemporalmente en un eterno pasado que nunca ha sido presente: «Los iniciadores de la doctrina de la predestinación ya sentían que las acciones del hombre tenían que estar determinadas desde la eternidad, pero no buscaban esta determinación en la acción eterna, coetánea a la creación, que constituye la esencia del hombre mismo, sino en una decisión absoluta, esto es, totalmente infundada, de Dios, según la cual unos se encontraban predeterminados a la condenación y otros a la salvación, pero con esto arrancaron hasta las raíces de la libertad. Nosotros también afirmamos una predestinación [*Prädestination*], pero en un sentido completamente distinto: decimos que el hombre actúa [*handelt*] aquí del modo en que actuó [*gehandelt*] desde la eternidad y desde el principio de la creación»⁸⁸⁰. Efectivamente, si unimos los dos elementos principales tomados del análisis de la libertad trascendental, esto es, que la acción que determina tanto la esencia del hombre como su carácter empírico sigue los dictámenes internos del yo y que ésta se sitúa en un *afuera*, esto nos traslada a un mundo inteligible donde el hombre, por su propio acto, se autodetermina. El hombre se *marcaría* a sí mismo en este pasado, autodeterminándose⁸⁸¹, y esta marca quedaría ya siempre reflejada en el

⁸⁷⁸ Žižek, S.: *The indivisible remainder*. Verso. Nueva York. 2007 (1ª ed. 1996). p. 18.

⁸⁷⁹ Ibid. p. 19.

⁸⁸⁰ SW I/VII, 387-388; 235 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁸¹ Hans-Dieter Klein señalará precisamente que el yo autodenomina (*bezeichnen*) a sí mismo como yo al señalarse (*zeichnen*) como tal. Cf. Klein, H-D.: «Intelligibler Charakter». En Danz, C.–

carácter empírico de su existencia temporal⁸⁸². A esta idea correspondería también la sostenida por Kant, en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, según la cual la afirmación, basada en la experiencia, de que el hombre es bueno o es malo, conlleva la idea de que esta característica le es innata, pero no por designio divino, sino porque ésta tiene a la base un acto de libertad dado antes de toda experiencia, por eso: «diremos por lo tanto de uno de estos caracteres [...]: le es *innato* [*angeboren*], y sin embargo nos resignaremos a que no lleva la naturaleza la culpa (si el hombre es malo) o el mérito (si es bueno) sino que es el hombre mismo el autor de ello»⁸⁸³. De ahí, por otro lado, la afirmación kantiana de que la raíz del mal sólo puede situarse en el libre albedrío a través del acto inteligible (*intelligibele That*) que precede a toda experiencia⁸⁸⁴.

El carácter inteligible se puede entender de esa forma como la autoposición del yo al autodeterminarse. Kant había hablado ya en la tercera antinomia a este respecto de un carácter empírico del yo determinado por su carácter inteligible⁸⁸⁵. El hombre aunque sujeto a leyes de causalidad natural en su *carácter empírico*, sería libre como sujeto nouménico: «En un sujeto del mundo sensible encontraríamos entonces: en primer lugar, un *carácter empírico* [*empirischen Charakter*] en virtud del cual sus acciones [*Handlungen*] estarían, en cuanto fenómenos, en conexión [*im Zusammenhange*] con otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes, y podrían derivarse de estos otros fenómenos como condiciones suyas. Enlazados con esos fenómenos, las acciones serían, pues, miembros de una única serie del orden natural [*Reihe der*

Langthaler, R. (ed.): *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. Verlag Alber Freiburg. Múnich. 2006. p. 93.

⁸⁸² De ahí su afirmación de que entre una libertad entendida como la facultad de elegir entre lo uno o lo otro y una libertad diluida en el determinismo, es ésta última la que tiene la preferencia. Cf. SW I/VII, 383; 225 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁸³ Ak. VI, 21; 38 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

⁸⁸⁴ Ak. VI, 39 n.; 59 n. (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

⁸⁸⁵ De esta forma cada uno de los actos voluntarios del hombre: «se halla predeterminado [*bestimmt*], ya antes de que suceda [*geschieht*], en el carácter empírico del hombre [*im empirischen Charakter*]». Ak. IV, 374 (*KrV A553/B581*).

Naturordnung]. En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un *carácter inteligible* [*intelligibelen Charakter*] en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno»⁸⁸⁶.

§ 55. El fundamento subjetivo de la acción y el *faktum* de la libertad.

Si la acción libre mediante la cual queda marcado el carácter empírico del hombre se sitúa en un plano inteligible, constituye una tarea imposible tratar de averiguar el carácter esa acción: «No podemos nunca –ya dijo Kant– aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores»⁸⁸⁷. El fundamento de las acciones humanas permanece así fuera del conocimiento del hombre, un fundamento que –como recordará Schelling– tendrá que ver con la subjetividad⁸⁸⁸. Este «fundamento subjetivo» al que Schelling hace referencia, al hablar del sentido kantiano de la libertad, es la *máxima*⁸⁸⁹.

Cuando actúo, obro siguiendo un motivo, expresado en una máxima, esto es, en un principio subjetivo de la libertad, que yo adopto como fundamento de mi acción –dice Kant⁸⁹⁰. Frente a la máxima, se encuentra la ley, o principio objetivo⁸⁹¹, que *ordena* que deponga mis intereses particulares por el *interés general*. Podemos obrar conforme a esa ley, cumpliendo con nuestro *deber* y *por mor* de ella misma, o podemos obrar *contra* o en *conformidad* con ella, siguiendo los dictámenes del *amor propio* (no dejando de tener cierto correlato

⁸⁸⁶ Ak. V, 366 -367 (*KrV* A539/B567). Cursiva nuestra.

⁸⁸⁷ Ak. IV, 407; 145 (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)

⁸⁸⁸ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁸⁹ Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik». En: Baumgartner, H.M.-Jacobs, W.G. (ed.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. op. cit., p. 18.

⁸⁹⁰ Cf. Ak. IV, 400 n.; 131 n. (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

⁸⁹¹ Idem.

con lo que Leibniz afirma en la *Teodicea*: el mal consiste precisamente en la interesada confusión de ver al mundo como el mejor de los posibles *para todos* y verlo como el mejor *sólo para mí*). Todos obramos, pues, guiados por nuestro «fuero interno», por una «intención» o «convicción íntima» que nos incita a obrar de una manera y no de otra, y por la que podemos *elegir* entre seguir ese interés general o bien el propio, o, como veremos, podemos actuar bien o mal. No obstante – señala Kant– «se llama malo [*böse*] a un hombre no porque ejecute acciones [*Handlungen*] que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas [*böse Maximen*] [...] las máximas no puede uno observarlas [...] y por lo tanto el juicio de que el autor sea un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia [*Erfahrung*]»⁸⁹², de ahí que: «al enjuiciar las acciones libres [*freier Handlungen*] en relación con su causalidad [*Kausalität*] sólo podemos llegar, pues, a la causa inteligible [*intelligibele Ursache*], pero no ir *más allá de ella*. Podemos conocer que esa causa es libre, es decir, determinada [*bestimmt*] con independencia de la sensibilidad y que, de este modo, es capaz de constituir una condición de los fenómenos no condicionada sensiblemente. Por qué el carácter inteligible [*intelligibele Charakter*] da precisamente estos fenómenos [*Erscheinungen*] y este carácter empírico [*empirischen Charakter*] en unas circunstancias dadas es algo que sobrepasa la facultad de nuestra razón»⁸⁹³.

La adopción de la máxima se sitúa así en el fundamento incognoscible y fuera del tiempo⁸⁹⁴ dando lugar a una acción cuyos efectos se materializarían en la experiencia. La máxima se constituye en la expresión concreta de nuestras intenciones: constituyendo la intención misma, la que constituye el vicio –si la máxima apunta al mal –o la virtud– si apunta al bien: «si decimos: el hombre es

⁸⁹² Ak. VI, 21; 36-37 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

⁸⁹³ Ak. V, 377 (*KrV A557 / B585*).

⁸⁹⁴ Cf. Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesem der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie». En *Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G.: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, op. cit., p. 18.

por naturaleza bueno [*gut*] o es por naturaleza malo [*böse*], esto significa: contiene un primer fundamento [*ersten Grund*] (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas [*guter*] o de la adopción de máximas malas [*böser*] (contrarias a la ley)⁸⁹⁵, de ahí que, si el hombre «contiene un primer fundamento de la adopción [*Annehmung*]» de una u otra máxima, podemos afirmar que éste puede optar, esto es, tiene la libertad de *elegir* el fundamento subjetivo de su actuar: esta elección es ya un acto de libertad⁸⁹⁶ que situado en la eternidad conlleva que en el tiempo «el actuar [*Handeln*] [del hombre] no deviene, como tampoco él mismo deviene como ser moral, sino que es eterno [*ewig*] en la naturaleza»⁸⁹⁷.

C) Estar a la contra: el Presente.

§ 56. Sobre las profundidades y el inconsciente del yo.

Schelling había afirmado que este acto libre, situado *fuera* del tiempo no puede producirse en la conciencia (*Bewußtsein*) lo que conllevaría que, en sí mismo, el yo no puede acceder al verdadero carácter originario de su acción. Es más, estrictamente hablando no se podría conocer nunca del todo el motivo último que le mueve a actuar, pues ¿cómo se puede ser consciente de una acción efectuada *antes* de la conciencia misma? La clave para entender esta “inconsciencia” ha de situarse en la autoposición del yo, en el movimiento que le lleva a afirmarse como sí mismo y tomar conciencia de sí como algo que quiere (tal y como sostuvo Fichte en la *Sittenlehre*: «Yo sólo me encuentro a mí mismo como mí mismo, queriendo»⁸⁹⁸) y que, en el mismo movimiento, toma conciencia de que, lo que ansía ese querer, es ser sí mismo. La inconsciencia está así vinculada al querer por el que el yo se mueve hacia la autoposición, esto es,

⁸⁹⁵ Ak. VI, 21; trad.modif. 37-38 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

⁸⁹⁶ Idem.

⁸⁹⁷ SW I/VII, 388; 235 (*Freiheitsschrift*).

⁸⁹⁸ FW IV, 18; 84 (*Sittenlehre*).

a un querer que se sitúa como aquella base subyacente a la autoaprensión del propio yo⁸⁹⁹. El inconsciente, como ha señalado en su particular interpretación Slavoj Žižek, no ha de ser entendido como el pasivo material a través del cual las creaturas pueden ser formadas a partir la actividad consciente del Ego, sino que antes bien “inconsciente” en su dimensión radical es lo que queda tras la autoposición⁹⁰⁰ o, dicho de otra manera, es la base sobre la que se levanta la esencia del yo, la profundidad desde la cual el yo deviene lo que es y, reflexionando sobre sí, se autodetermina. Y si la inconsciencia constituye en cierta medida la preconsciencia a través de los presupuestos de la conciencia misma, y esta última constituye la claridad del ser del yo frente a la oscuridad inicial, entonces no debemos olvidar las palabras de Schelling: todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz⁹⁰¹.

Que haya un «fuera de la conciencia» quiere decir que para que haya conciencia ésta ha de hacerse a sí misma y que el comienzo de este hacerse es un querer que mueve a la autoposición y a la autodeterminación del yo. Consciencia es autoposición –como dijo Fichte– y antes del movimiento de autoposición lo que se encuentra es un estado de no-conciencia. Por su parte, Schelling afirmará: «Este acto libre [*freie Tat*] que se convierte en necesidad, no puede producirse en la conciencia [*in dem Bewußtsein*] en la medida en que ésta

⁸⁹⁹ Por otro lado, el concepto de inconsciencia fue apuntado por Leibniz el cual, en la *Monadología* había hablado de la existencia percepciones inconscientes que no sólo conforman el estado interior de la mónada y condicionan las acciones sino que también constituyen la base de la memoria. Su presencia, flujo y acción sobre el individuo permiten explicar sobre la base de la memoria, el sueño y la muerte. La memoria constituye, en sentido estricto del término, una propiedad de los animales, al menos de los superiores, en los cuales se hace evidente, y del hombre. «Proporciona a las almas una suerte de *consecución* que imita la razón, pero que debe distinguirse de ella. Así vemos que los animales, cuando tienen la percepción de alguna cosa que les hiere fuertemente y de la cual ya antes han tenido una percepción semejante, aguardan, por una representación de su memoria, que suceda otra cosa que estuvo unida a la percepción anterior y se sienten impelidos a experimentar los mismos sentimientos que experimentaron anteriormente». Leibniz: *Monadología*, 26. Cf. Leibniz: *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*, II, XXI, 5; *Theod*, 65.

⁹⁰⁰ Žižek, S.: «Die Monstrosität des Menschen (Schelling, Heidegger, Lacan)». En Jantzen, J.-Oesterreich, P.L. (ed): *Schellings philosophische Anthropologie*. op. cit. pp. 96-97.

⁹⁰¹ SW I/VII, 360; 169 (*Freiheitsschrift*).

es mera autoaprensión [*Selbsterfassen*], y ello sólo de modo ideal, puesto que es él [el acto] el que la precede [a la conciencia], al igual que el acto a la esencia [*Wesen*], y el que la constituye»⁹⁰². Este querer ser sí mismo que mueve a la conciencia de sí, se puede entender en cierto sentido, si es que el reino de la naturaleza y el reino de la historia son el uno para el otro «analogía y explicación»⁹⁰³, como aquellos primeros movimientos internos, involuntarios (*unwillkürlich*), pero no totalmente inconscientes (*kein völlig bewußtloser*) que efectuaba la voluntad del fundamento al buscarse a sí mismo y mediante los cuales la divinidad ansiaba conocerse⁹⁰⁴. Lo inconsciente se sitúa así como base sobre la que se levanta la conciencia, como su propio fondo. «Esto es lo que quiere decir el predicado “inconsciente”: un pasado que, a pesar de que nunca ha existido, persiste como la duradera base [*foundation*] del presente»⁹⁰⁵.

§ 57. El sustrato del presente.

Todo ello conduce a que tras lo que se hace efectivo (*wirklich*) subyace siempre una base oscura e inaccesible ya sea en la naturaleza y como Naturaleza, ya sea en el propio yo del hombre. La conciencia surge desde lo no-consciente, y la existencia desde el fondo o fundamento. El mismo Pasado permanece de este modo como sustrato del Presente, un tiempo que se vive desde y contra el pasado sin que el pasado haya pasado, aunque tampoco haya estado nunca presente⁹⁰⁶. Presente quiere decir por ello no el ahora de un instante inserto en una comprensión lineal del tiempo, sino lo que ha hecho acto

⁹⁰² SW I/VII, 386; 233 (*Freiheitsschrift*). Vertimos aquí «acto» y no «hecho» porque el sentido de la frase queda más claro si se entiende que «acto» constituye la concreción de la «acción».

⁹⁰³ SW I/VII, 377-378; 211 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁰⁴ SW I/VII, 395; 253-255 (*Freiheitsschrift*). Cf. *supra* § 19. La oscuridad preliminar y la materia platónica.

⁹⁰⁵ Žižek, S.: *The indivisible remainder*. op. cit. p. 245.

⁹⁰⁶ En ese sentido el término alemán *Gegenwart* quiere decir «vigilar contra» o «estar atento hacia...». Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 915, n. 2125.

de presencia, lo manifiesto (*offenbar*) y efectivo (*wirklich*) que se levanta sobre una base oscura, siempre latente.

4.2) *Vorgeschichte*: la historia de “antes” de la creación perdurable.

Todo lo que se sitúa antes de la autodeterminación del hombre mediante la cual éste elige su destino, ha de entenderse como un tiempo anterior al tiempo histórico, esto es, prehistórico, caracterizado por la inconciencia respecto al pecado y la inocencia. La caída, identificada con el pecado original, permite explicar la libertad humana, la aparición del mal y el estado actual del tiempo presente en un mismo relato de carácter mítico⁹⁰⁷. La mitología presenta en este sentido una historia “antes de” (*Vorgeschichte*) de la humanidad en la que se narra el proceso real y objetivo de la formación de la subjetividad y sobre el que se fundamenta la historia (*Geschichte*)⁹⁰⁸, pero, dado que se sitúa más allá del tiempo, no puede tenerse de ella un conocimiento cierto, pero sí una aproximación intuitiva y metafórica. Si consideramos vigente en 1809 la afirmación sostenida por Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental* de que la historia comenzaría de este modo con la pérdida de la edad de oro y la primera exteriorización del libre albedrío⁹⁰⁹, entonces la historia “antes de” de la humanidad constituye el camino previo al *momento* a partir del cual podemos explicar la conciencia del estado ruinoso del tiempo presente y la aparición de la culpa como consecuencia de la caída. Y aunque la caída se sitúa en un plano trascendental, sus efectos se dan en el plano de la experiencia. Será el ejercicio de la libertad la que habría llevado al hombre a la caída teniendo

⁹⁰⁷ Cf. Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie». En Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G.: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, op. cit., p. 13.

⁹⁰⁸ Cf. Sandkühler, H.-J.: *F.W.J. Schelling*, op. cit., p. 133.

⁹⁰⁹ «La mitología hace comenzar [*beginnen*] la historia con el primer paso desde el dominio [*Herrschaft*] del instinto al ámbito de la libertad, con la pérdida de la edad de oro [*goldene Zeitalters*] o con la caída en el pecado [*Sündenfall*], es decir, con la primera exteriorización del albedrío [*Außerung der Willkür*]». SW I/III, 589; 388 (*Sistema del idealismo trascendental*).

como consecuencia el devenir histórico cuya meta será ahora, la redención. Si la historia “antes de” ha de entenderse como la prehistoria trascendental de la conciencia⁹¹⁰, entonces el querer que mueve a la autodeterminación del yo conlleva una pre-historia que se sitúa como pasado de la conciencia. De ahí que la caída no pueda ser entendida como un objeto susceptible de un enjuiciamiento moral, sino como una condición necesaria para la construcción del devenir histórico en el que el espíritu va revelándose.

La caída conlleva que el hombre, como centro de la creación, decide seguir los dictámenes de su propia voluntad frente a la voluntad universal haciendo primar el principio del fundamento sobre el del amor. Esto es sólo posible porque en el hombre se encuentra la separación de principios, ontológicamente necesaria para la revelación de Dios, de ahí que afirme Schelling que: «si no existiese ninguna separación de los principios, la unidad no podría manifestar su omnipotencia; si no hubiera discordia, el amor no podría hacerse efectivo»⁹¹¹. Ello implica que la revelación de Dios solo puede darse si el hombre, como vínculo de ambos principios, se decide. «El hombre – dirá Schelling– se halla situado sobre una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su automovimiento [*bewegungsquelle*] hacia el bien y hacia el mal en la misma medida: el vínculo [*Band*] de los principios no es en él necesario, sino libre»⁹¹². El hombre se sitúa así en la encrucijada, *am Scheidepunkt* –dirá Schelling– en el *lugar de peligro*. Encrucijada menta ya una *decisión* (*Entscheidung*, de donde *Scheidepunkt*, literalmente «punto de decisión»), una *elección*, al situarnos en el lugar del que parten varios caminos con distinta dirección y sentido: según cuál se tome, ése será nuestro *destino*. Pero si la encrucijada es lugar, *tópos*, como tal menta también el punto desde el que

⁹¹⁰ Jantzen, J.: «Sucht und Verlangen. Über den Grund der Person». En »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*, op. cit., p. 218.

⁹¹¹ SW I/VII, 373-374; 201 (*Freiheitsschrift*).

⁹¹² SW I/VII, 374; 201-203 (*Freiheitsschrift*).

pensar y meditar una decisión que debe darse necesariamente: ella será metafísicamente constitutiva del reino de la historia. El hombre debe decidirse necesariamente y «no puede permanecer en la indecisión, porque Dios tiene que revelarse necesariamente, y porque en la creación no puede subsistir nada equívoco»⁹¹³.

A) Decisión, indecisión y la condición de posibilidad de la caída.

§ 58. El *Urmensch* y la necesidad de la decisión

La autodeterminación, surgida de la necesidad interna del ser libre por la que necesidad y libertad remiten a lo mismo⁹¹⁴ implica que libremente el hombre se determina a sí mismo, pero al mismo tiempo, esta autodeterminación es necesaria. El hombre debe decirse –y lo hace libremente– pero ha de hacerlo necesariamente dado que «no puede permanecer en la indecisión [*Unentschiedenheit*]]»⁹¹⁵. Si permanecer es mantenerse en un mismo lugar, «permanecer en la indecisión» quiere decir que el hombre parte inicialmente de una situación de no-determinación originaria y que sólo a partir de ésta se decide (*entscheiden*) y se determina produciéndose una «escisión desde, y contra» (*Ent-Scheidung*) que marca un antes y un después. Esta idea de una situación previa de indecisión vuelve a aparecer cuando, inmediatamente después del texto citado, continúa Schelling: «parece como si el hombre tampoco pudiera salir de su indecisión, precisamente por ser ella tal»⁹¹⁶. Dos elementos destacan: en primer lugar, vuelve a incidirse en el hecho de que si la indecisión consiste en la incapacidad de decidirse entre una serie de posibilidades dadas, entonces el hombre al hacerlo, *sale* de un estado previo a la decisión y lo hace por un movimiento interno del mismo sujeto; y, en segundo

⁹¹³ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

⁹¹⁴ SW I/VII, 384; 229 (*Freiheitsschrift*).

⁹¹⁵ SW I/VII, 373; 203 (*Freiheitsschrift*).

⁹¹⁶ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

lugar, implica que, para que el hombre no se asemeje al asno de Buridán, siempre indeciso entre dos opciones, debe haber una tendencia ínsita en él que le haga obrar de una manera y no de otra. La decisión es por tanto necesaria para que nada haya equívoco en la creación y Dios pueda revelarse⁹¹⁷.

Siguiendo tanto a la tradición cristiana como a las concepciones filosóficas de Kant⁹¹⁸ o de Herder⁹¹⁹, Schelling identificará el momento *ante temporem* de la caída con la narración mítica contenida en el libro III del Génesis. A este texto le había consagrado su *Magisterschrift* que constituía una investigación casi exegética de dicho mito, pero interesante es que a este escrito le sucederá, un año más tarde, otro en el que Schelling profundizará, siguiendo la misma línea abierta por Herder, en los mitos y leyendas del origen de la humanidad⁹²⁰. En 1809 esta caída no tiene por qué corresponder con aquel momento en el que Adán y Eva, desobedeciendo a Dios, *deciden* comer del fruto del árbol del bien y del mal, sino que, situado en un tiempo mítico antes del tiempo, el hombre arquetípico y divino (*urbildliche und göttliche Mensch*) *decide*: será la acción de este hombre, situado desde el inicio junto a Dios⁹²¹, el que produzca la caída. El *Urmensch* constituye por un lado, la culminación del proceso de la creación y por ello su final, y dado que la revelación «debe de tener los mismos grados que la primera manifestación en la naturaleza»⁹²² es también la cima de la revelación⁹²³. De esa forma si, como había afirmado Schelling, el mal sólo puede aparecer al final de la creación, entonces y dado

⁹¹⁷ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

⁹¹⁸ Kant: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Ak. VIII,107-123. Trad. al castellano de Eugenio Imaz: Kant: «Comienzo presunto de la historia humana» en *Filosofía de la historia*. op. cit. pp. 67-93.

⁹¹⁹ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. En *Johann Gottfried Herder Werke* (en adelante HW, seguido del volumen y del número de página). Vol. 6. Deutscher Klassiker Verlag. Ed. de M. Bollacher; *Über die ersten Urkunde des Menschlichen Geschlechts. Eine Anmerkungen, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. HW, 5.

⁹²⁰ Cf. SW I/I, 42 – 84. *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*.

⁹²¹ SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).

⁹²² SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).

⁹²³ SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).

que «el mal, como tal, sólo puede surgir en la creatura»⁹²⁴, la irrupción de mal ha de explicarse a través de la acción del hombre. Sólo en éste están separados los principios indisolublemente unidos en Dios y sólo por él puede hacerse efectivo lo que permanecía como posibilidad. En él recae pues la decisión originaria que se tornará en originante de la propia historia.

Por otro lado, estableciendo los debidos paralelismos entre el mito bíblico de la caída y el acontecimiento narrado por Schelling, es interesante en primer lugar hacer notar que, si nos atenemos a lo escrito por Schelling, este hombre originario (*Urmensch*)⁹²⁵ no es en cuanto tal hombre (*Mann*) o mujer (*Frau*), sino el arquetípico andrógino⁹²⁶ a partir del cual se da la diferencia; en segundo lugar, su acto es una *decisión* por el bien o por el mal. Éste será el *gran drama de la libertad*.

La mención a un hombre primigenio se sitúa –como señala Ernst Benz⁹²⁷– en una tradición marcada por el renacimiento de Böhme y de la mística alemana, que aunque siempre estuvo presente, se hace ahora explícita: los rasgos del hombre arquetípico tendrán mucho que ver con el descrito por Jacob Böhme⁹²⁸. Y si para éste la caída consiste en la pérdida de la unidad con Dios por el abuso de la libertad del hombre⁹²⁹, en Schelling esta caída conllevará no sólo la pérdida de la unidad entre el hombre y Dios, sino también entre la propia creación y su creador: la naturaleza se verá afectada a resultas de la caída. Schelling se había referido a la figura de un arquetipo en *Filosofía y Religión* para explicar el origen del universo temporal: «Sólo por una caída

⁹²⁴ SW I/VII, 354; trad. modif. 205 (*Freiheitsschrift*).

⁹²⁵ A esta figura y a la caída le dedicará Schelling las lecciones XVI y XVII de la *Filosofía de la revelación*. SW II/III, 337-382.

⁹²⁶ Benz, E.: *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*. Otto-Wilhelm-Barth-Verlag. Múnich. 1955. p. 12 y ss. En este estudio Benz tratará de Jacob Böhme, pp. 51-77; Emmanuel Swedenborg, pp. 151-162; Oetinger, pp. 163-171; o dentro de la mística francesa a Saint-Martin, pp. 171-180.

⁹²⁷ *Ibid.* p. 23ss.

⁹²⁸ *Ibid.* p. 53ss. Para profundizar en la figura del *Urmensch* en Böhme véase también: Benz, E.: *Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme*. Stuttgart. Kohlhammer, 1937.

⁹²⁹ Benz, E.: *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*. op. cit. p. 59.

[*Abfall*] desde el arquetipo [*Urbild*] permite Platón que abandone el alma su primera bienaventuranza y nazca este universo temporal, por el cual queda separada del verdadero»⁹³⁰. Esta alusión directa a Platón al referirse a la caída como origen del universo temporal será recogida en el texto de 1809 puesto que es la caída la que explica el origen de la historia y la realidad del mal⁹³¹. Con la caída –sostendrá en las *Lecciones de Stuttgart*– el proceso que había comenzado con la naturaleza recomienza de nuevo con el hombre⁹³². Esta caída desde el arquetipo, seguirá recordando Schelling, no supone la modificación o alteración de éste⁹³³. Si el carácter inteligible implicaba una acción que en el tiempo no puede ser ya modificada, del mismo modo, vinculado con la caída, el arquetipo no será susceptible de cambio.

§ 59. La *nekia* schellingiana y la elección de la vida futura.

Es por esta libertad inteligible del hombre arquetípico por lo que ahora Schelling, acercándose al mito narrado por Platón en el libro X de la *República*⁹³⁴,

⁹³⁰ SW I/VI, 38; trad. modif. 263 (*Filosofía y Religión*). También se referirá a esta caída desde el arquetipo en SW I/VI, 41; 265 (*Filosofía y Religión*); SW I/VI, 52; 273 (*Filosofía y Religión*).

⁹³¹ Y si para Schelling es la caída la que explica la irrupción del mal en el mundo, es en este sentido donde podemos insertar la afirmación del *Freiheitschrift* según la cual «En cuanto al pensamiento platónico, hasta donde podemos juzgarlo, será mejor tratarlo a propósito de la pregunta acerca de la realidad [*Wirklichkeit*] del mal». SW I/VII, 371; trad. modif. 195 (*Freiheitsschrift*).

⁹³² SW I/VII, 459 (*Freiheitsschrift*).

⁹³³ «La existencia temporal no altera en nada al arquetipo, y como éste no es más real porque exista lo finito correspondiente a él, así por su anulación, no puedo ser ni más ni menos real, ni desde luego dejar de serlo». SW I/VI, 60; 279 (*Filosofía y Religión*).

⁹³⁴ Platón había narrado con el mito de Er había explicado cómo se efectúa la elección de los «destinos» por parte de las almas humanas a punto de nacer. Er, en su particular *nekia*, convertido en heraldo tras su descenso a los infiernos, vuelve entre los vivos para contar así cuanto ha visto y escuchado: lo que nos depara la vida tiene que ver con el acierto o la equivocación en la *elección* de nuestra vida futura a través de una especie de sorteo que, no en balde, es llevado a cabo bajo los ojos atentos de la *Necesidad* y de sus tres hijas: Láquesis, el pasado, Cloto, el presente, y Átropo, el futuro, las cuales tejen el destino de cada hombre (617e). El *carácter inteligible* de esta elección, tan azarosa como, por otro lado, justa (al fin y al cabo, no deja de ser una elección *libre*), conlleva el lastre de un *determinismo ab origine* sin posibilidad de reescritura, puesto que, nos cuenta Er, esa elección hace de nuestro sino un camino *inalterable*, atado y bien atado (620 d). La vida que uno tiene depende pues de esta elección situada en el

afirma que éste condiciona su existencia temporal: «Ni siquiera el hecho [*Tat*] por el que su vida está determinada [*bestimmt*] en el tiempo pertenece tampoco al tiempo, sino a la eternidad: tampoco precede a la vida en el tiempo, sino a través del tiempo [...] como un hecho eterno [*ewige Tat*]»⁹³⁵. Otra manera ésta de decir que el hombre actúa más allá del tiempo y lo hace temporalmente siempre de la misma manera libremente elegida; pero, una vez en el tiempo, la acción no puede ser cambiada: por eso la acción es libre, pero al mismo tiempo imprime un determinado carácter inmodificable. Que el hombre sea bueno o malo depende por ello de la decisión propia, por eso «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 tenga en decir que le hubiera sido imposible actuar [*handeln*] de otro modo»⁹³⁶. La excelencia –ya lo había dicho Platón– es algo que «no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa»⁹³⁷. Algo parecido dirá siglos más tarde Kant: «el estado actual de penalidades tiene que reprochárselo a sí mismo y a su propia elección [*Wahl*]»⁹³⁸. Schelling partiendo de estos planteamientos pondrá como ejemplo el de Judas, que actuó libremente, aunque no hubiera podido actuar de otro modo, de forma que frente a Lutero, Schelling intenta pensar unidas la predeterminación y la libertad de la acción, de modo que la acción sea a la vez, e indisolublemente, fruto de una acción libre y de una necesidad esencial: Judas no podía por menos que entregar y traicionar a su Maestro si es que debía, como estaba establecido

origen que, fuera de todo tiempo, es tejida e hilada con los hilos del pasado, del presente y del futuro, esto es, sin pertenecer al tiempo, se da en y por el tiempo. Cf. Jacobs, W.G.: «Die Entscheidung zum Bösen oder Guten». En Höffe, O.- Pieper, A. (ed): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit. p. 129.

⁹³⁵ SW I/VII, 385-386; trad. modif. 231 (*Freiheitsschrift*).

⁹³⁶ SW I/VII, 386; 233 (*Freiheitsschrift*).

⁹³⁷ Platón: *República*, 617e.

⁹³⁸ Ak. VIII, 123; trad. al cast. de Eugenio Ímaz en: Kant: *Filosofía de la historia*. op. cit. p 88 (*Comienzo presunto de la historia humana*).

en el plan de salvación o destino, ser salvado el género humano, aunque tal acción la realizaría voluntaria y libremente⁹³⁹. «Por muy incomprensible que le pueda resultar al común modo de pensar –sostendrá de este modo Schelling–, sin embargo, lo cierto es que en todo hombre existe un sentimiento [*Gefühl*] que responde a ella: el de haber sido lo que se es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo»⁹⁴⁰. El carácter inteligible quedaría impreso tras la acción libre del hombre de manera que, en la vida fáctica, la conducta y las acciones de los hombres quedarían ya para siempre condicionados desde su nacimiento: «¡Cuán a menudo sucede que un hombre ya desde la infancia, es decir, a una edad en la que considerándolo empíricamente [*empirisch betrachtet*] no le suponemos apenas libertad ni reflexión, muestra una tendencia [*Hang*] al mal de la que se puede prever que no cederá ante ninguna educación ni enseñanza y que, por consiguiente, hará madurar los malos frutos que ya se habían previsto en el germen! Y sin embargo nadie duda de la responsabilidad [*Zurechnungsfähigkeit*] propia del mismo, sino que todos están tan convencidos de la culpa de esa persona, como sólo lo podrían estar si hubiera sido dueña de todos y cada uno de sus actos singulares [*einzelne Handlung*]»⁹⁴¹. Ahora bien, ¿en qué consiste esa acción originaria? ¿se trata de una decisión o de una elección?

§ 60. Decisión o elección.

Aunque utilizadas como sinónimas, *decisión* (*Ent-scheidung*) y *elección* (*Wahl*) señalan cosas diferentes. El propio Schelling parece en ocasiones confundirlas y al referirse al acto originario en el que consiste la libertad hablará indistintamente de “elección” y de “decisión”, así: «sea cual sea su *elección*

⁹³⁹ SW I/VII, 386; 231 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴⁰ SW I/VII, 386; 231 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴¹ SW I/VII, 386-387; 233 (*Freiheitsschrift*).

[Wahl] será su acto»⁹⁴², «el mal permanece una *elección* [Wahl] propia del hombre»⁹⁴³, «[...] la manera en que se efectúa en el hombre singular la *decisión* [Ent-scheidung] para el bien o para el mal»⁹⁴⁴, «[...] sólo él [el hombre] puede decidirse [sich entscheiden]»⁹⁴⁵. ¿En qué consiste exactamente la libertad del hombre? ¿elige o decide? La decisión (*Entscheidung*) es siempre originaria: ella es el *origen* (en alemán: *Ursprung*, “salto que da origen”) y supone una «escisión desde, y contra» (*Ent-Scheidung*). La elección (*Wahl*) en cambio es siempre derivada y, en el fondo, no es enteramente libre (se elige en base a unas razones; en cambio, se de-cide para que *haya* razones): señala una alternativa o una acción, así se elige entre unas posibilidades ya dadas. Una, parecería señalar por tanto a una libertad en el fondo “parcial”; otra a una “libertad absoluta”, y si tenemos en cuenta que lo que afirma Schelling es que «el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también, la única libertad absoluta»⁹⁴⁶, parece que a lo que se referiría más bien sería a una *decisión originaria*. Del mismo modo, nuestro “decidir”, del latín “decidere” hace referencia a *cortar*, a *resolver*; mientras que “elegir”, “eligere”, se refiere a *escoger* entre unas opciones, de ahí “elección”: la facultad de elegir. Y si es una *facultad* de elegir, por otro lado coincidiría con la definición que Schelling nos da de la libertad: «el concepto real y vivo es el de que la libertad es una *facultad* [Vermögen] para el bien y para el mal»⁹⁴⁷. Por tanto ¿nos encontramos ante una *decisión* o ante una *elección*?

⁹⁴² SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴³ SW I/VII, 382; 221 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴⁴ SW I/VII, 382; 221 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴⁵ SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴⁶ SW I/VII, 384; 227 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴⁷ SW I/VII, 352; 149 (*Freiheitsschrift*).

a) La *Elección* originaria y la *facultad* para el bien y para el mal

La *elección* (*Wahl*) como *facultad* (*Vermögen*) se efectúa pues entre dos posibilidades y consiste en *elegir* (*wählen*) entre permanecer en el centro como vínculo de fuerzas que difunde la luz del espíritu por la entera creación o bien retener esta luz para sí atendiendo no a la voluntad universal sino a su voluntad particular. El hombre ocupa el lugar de separación de los principios que se encuentran unidos en Dios y es precisamente esta condición la que le convierte en el ser más separado de la naturaleza y a la vez el más cercano al *lógos* por su entendimiento. Y si el hombre es cópula, *ratio*, une-y-separa como tensión ambos principios, como tal deja entrever una libertad que es origen y marca, *pasado esencial*, abriéndose así las simas entre un mundo inteligible – situado como base en un *origen* que permanece inexcutable para nosotros–, y un mundo sensible que da cuenta de esta *marca* ya para siempre *presente* por una elección que como acto inteligible, precede a toda existencia. De este modo, el acto: «nos remite [...] a una vida anterior a esta vida, pero que debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo»⁹⁴⁸ y constituirá un eterno pasado, existe por ello en el hombre el sentimiento: «de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo»⁹⁴⁹.

b) La *Decisión* originaria y la Caída

Así pues, según Schelling, el hombre se autodetermina en una *elección* anterior al tiempo que constituye un acto de libertad. La vida que uno tiene depende de esta *elección* situada en el origen que, sin pertenecer al tiempo, se da en y por el tiempo. Una *elección* que es además una *de-cisión*, puesto que a partir de ella se reestructura y ordena *nuestro* tiempo y supone una «escisión desde, y

⁹⁴⁸ SW I/VII, 387; 233 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁴⁹ SW I/VII, 386; 233 (*Freiheitsschrift*).

contra»: mediante el acto de libertad, el hombre se “desengancha” de su origen. Y si *decisión* (*Ent-scheidung*) supone una «escisión desde, y contra» (*Ent-Scheidung*) con la que se inicia algo, ante lo que nos situamos es ante un acto de libertad consistente en una *decisión originaria* que marcará el carácter empírico del hombre: «esa acción absoluta [*absolute Handlung*] [...] es la que funda [*gründet*] nuestro carácter [*Charakter*]»⁹⁵⁰. Y si la funda, *gründen*, es porque es su fundamento (*Grund*). La decisión será de este modo la condición posibilidad de la caída.

Si la acción originaria supone un corte o escisión que es origen, ésta consiste en una decisión que genera un nuevo orden y que establece un corte con respecto al anterior, pero si esta acción originaria consiste en elegir entre los dictámenes de la voluntad particular o los de la universal, entonces nos encontramos ante una elección de posibilidades dadas. El hombre no sería enteramente libre sino que se limitaría a optar entre dos alternativas⁹⁵¹. Y sin embargo –sostiene Schelling– el hombre es absolutamente libre y su libertad no es una mera elección entre posibles. ¿Cómo entender esto? El hombre al autodeterminarse decide qué es lo que quiere hacer y lo que quiere ser, siguiendo los impulsos de su fuero interno, esto es, es libre para decidirse, pero una vez tomada esta decisión, ésta se muestra *a posteriori* como elección, dando cuenta de una encrucijada en la que no se trataba de abrir nuevos caminos, sino de transitar los ya dados.

B) La Caída

⁹⁵⁰ SW I/VII, 430 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁹⁵¹ Cf. Jacobs, W.G.: «Die Entscheidung zum Bösen oder Guten». En Höffe, O.- Pieper, A. (ed): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit. p. 131.

§ 61. La confluencia de tradiciones en la forja del concepto de caída.

En la noción de caída, entendida por Fuhrmans como el «*Urtatsache*» de la historia⁹⁵², convergerán dos tradiciones: por un lado la filosófica en la que dejarán su impronta Platón, San Agustín, Kant y Fichte principalmente; y, por otro, la gnosis y la mística: Platón permitirá a Schelling explicar el paso del orden al desorden, o dicho con el Schelling de 1804, el del absoluto a lo no absoluto y el surgimiento del tiempo entendido como tal⁹⁵³; Fichte le ayudará a entender este acto como acción originaria del yo al autodeterminarse; Kant le permitirá explicar esta acción a través del trastorno (*Verkehrung*) de la máxima de la acción; y, finalmente, con San Agustín, retomará la conocida afirmación *arbitriim voluntatis tunc est liberum, cum vitiis peccatis non servit*⁹⁵⁴ que le ayudará a explicar el mal. En cuanto al elemento gnóstico, de tanta importancia en los desarrollos anteriores⁹⁵⁵ y posteriores del filósofo, éste tiene su sentido inserto en la comprensión del despliegue de la creación en la que la caída se entiende como aquella ruptura a consecuencia de la cual se ha producido una catástrofe universal⁹⁵⁶. La doctrina de la caída parte de ese modo del *Urmensch* para tener en una función análoga a la del demiurgo de la

⁹⁵² Fuhrmans, H.: «Schelling Lehre vom Südenfall als der “Urtatsache der Geschichte „Urtatsache der Geschichte“». En: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate und Kolloquien der Internationales Schelling-Tagung. Zürich. 1979. Fromman-holzboog. 1981. pp. 227-233.

⁹⁵³ «Sólo por una caída [*Abfall*] desde su prototipo [*Urbild*] permite Platón que abandone el alma su primera bienaventuranza y nazca este universo temporal, por el cual queda separada del verdadero». SW I/VI, 38-39; 263 (*Filosofía y Religión*).

⁹⁵⁴ *De civitate*, XIV 11; Cf. Santo Tomás, *De malo*, VI, 1.6.

⁹⁵⁵ Es preciso recordar que Schelling obtuvo el grado en teología en 1795 con una tesis sobre Marción (SW I/I, 113-148): *De Marcione. Paullinarum epistolarium emendatore*.

⁹⁵⁶ Rezvykh, P.: «Probleme des Gnostizismus in der Philosophie der Offenbarung. F.W.J. Schelling». En: *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie*. Ed. al cuidado de Peter Koslowski. Wilhelm Fink Verlag. Múnich. 2006. Sobre la gnosis y Schelling: Koslowski, P.: *Philosophien der Offenbarung*. Schöningh. 2001; Danz, C.: *Die philosophische Christologie Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1996; Holz, H.: *Spekulation und Faktizität*. Bonn.1970. Sobre la Gnosis: Jonas, H.: *Gnosis und spätantiker Geist*. Vandenhoeck & Ruprecht. Gotinga. 1954. Hay traducción al castellano *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía de la mitología a la filosofía mística*. Institución Alfonso el Magnánimo. Valencia. 1999.

cosmogonía gnóstica. A este elemento, habrá que sumarle la influencia de la cábala y de la teocosmogonía de Jacob Böhme. De esta forma sobre éste último se erigirá el mito de la caída propuesto en el *Freiheitsschrift* puesto que es el *Urmensch* quien con su decisión, produce la caída y ésta da lugar al devenir histórico y al estado actual del mundo –elementos místicos y gnósticos–. Esta caída será explicada a través de la acción del yo (Fichte) a través de la transgresión de la máxima (Kant), explicando así el mal (San Agustín) y con él el surgimiento del mundo finito y el tiempo histórico (Platón).

§ 62. *Non serviam*: la caída del hombre y la transgresión originaria.

La afirmación de la identidad particular se produce *contra* lo otro de sí. El trasfondo sobre el que se levanta la especulación schellingiana de la caída vinculada a la decisión originaria, hará que el acto libre del hombre primigenio (*Urmensch*) haga suyo el *Non serviam!*⁹⁵⁷ y el hombre, mediante la asimilación de esta exclamación, niegue a Dios, pero no por la negación en sí de Éste, sino como consecuencia de la afirmación de sí mismo frente a lo otro de sí. Alteridad excluyente. El *Non serviam* adquiere de este modo todo su sentido puesto que el hombre no quiere servir a otro señor que a sí mismo. Y si, como ya había afirmado San Agustín, *eris liber si fueris servus, liber peccati, servus iustitiae*⁹⁵⁸, esto

⁹⁵⁷ Jeremías 2, 20. «Ya hace tiempo que has quebrado tu yugo, has roto tus coyundas y has dicho: "No quiero servir"».

⁹⁵⁸ *In Io. Ev. tr.* 41, 8: « Eris liber, si fueris servus. 8. Cum ergo omnis qui facit peccatum, servus sit peccati, quae sit spes nobis libertatis, audite. Servus autem, inquit, non manet in domo in aeternum 22. Ecclesia est domus, servus peccator est. Intran multi in Ecclesiam peccatores. Non ergo dixit: Servus non est in domo; sed, non manet in domo in aeternum. Si ergo nullus ibi servus erit, quis ibi erit? Cum enim rex iustus sederit in throno, sicut Scriptura loquitur, quis gloriabitur castum se habere cor? aut quis gloriabitur mundum se esse a peccato? 23 Multum nos terruit, o fratres mei, dicendo: Servus non manet in domo in aeternum. Adiungit autem, et dicit: Filius autem manet in aeternum. Ergo solus in domo sua erit Christus? nullus illi populus cohaerebit? Cui erit caput, si non erit corpus? An forte totum hoc Filius, caput et corpus? Non enim sine causa et terruit, et spem dedit: terruit, ne peccatum amaremus; spem dedit, ne de peccati solutione diffideremus: Omnis, inquit, qui facit peccatum, servus est peccati. Servus autem non manet in domo in aeternum. Quae ergo nobis spes est, qui non sumus sine peccato? Audi spem tuam; Filius manet in aeternum. Si ergo vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis

es, quien no sirve a Dios, sino a sí mismo no es libre porque sirve a un señor que no es el suyo, entonces la caída es ciertamente consecuencia de un acto de libertad mediante el cual el hombre se autoposiciona frente a Dios, pero al mismo tiempo supone ya la pérdida de la libertad y el comienzo de una vida falsa y de mentira en la que el hombre «aspira a formar o componer una vida propia y singular a través de las fuerzas desunidas»⁹⁵⁹: el hombre ya no es libre, sino siervo. De esa forma, la caída del hombre es el resultado de una facultad que se muestra como facultad de transgresión. Y si toda transgresión consiste en ir más allá de la norma establecida para quebrantarla, el primer acto de libertad del hombre supone una ruptura respecto al orden anterior: el hombre – afirmará Schelling siguiendo en esto a Kant– toma como fundamento subjetivo de su acción una máxima tal que trastorna o *pervierte* (*verkehren*) el orden dado, esto es, asume una máxima pervertida y «hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición de seguimiento de la ley moral»⁹⁶⁰. El hombre por tanto emplea su libertad para reivindicar su mismidad, lo que quiere decir que no quiere el mal por sí mismo, si no ser sí mismo, esto es, lo que lleva al hombre primigenio a la caída es el querer *se se*. El *Urmensch* se afirma de este modo frente a Dios o, dicho de otro modo, quiere separarse de él para afirmarse a sí mismo⁹⁶¹. Ya Kant había indicado que «la

24. Haec spes nostra est, fratres, ut a libero liberemur, et liberando servos nos faciat: servi enim eramus cupiditatis, liberati servi efficimur caritatis. Hoc et Apostolus dicit: Vos autem fratres in libertatem vocati estis; tantum ne libertatem in occasionem carnis detis, sed per caritatem servite invicem 25. Non ergo dicat christianus: Liber sum, in libertatem vocatus sum: servus eram, sed redemptus sum, et ipsa redemptione liber effectus sum, faciam quod volo; nemo me prohibeat a voluntate mea, si liber sum. Sed si ista voluntate peccatum facis, servus es peccati. Noli ergo libertate abuti ad libere peccandum, sed utere ad non peccandum. Erit enim voluntas tua libera, si fuerit pia. Eris liber, si fueris servus; liber peccati, servus iustitiae: dicente Apostolo: Cum servi essetis peccati, liberi eratis iustitiae: nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam 26. Hoc conemur, id agamus».

⁹⁵⁹ SW I/VII, 366; 183 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁶⁰ Ak. VI, 36-37; 55-56 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

⁹⁶¹ Este modelo de la caída volverá a encontrarse en la *Spätphilosophie*. Cf. Rezvykh, P.: «Probleme des Gnostizismus in der Philosophie der Offenbarung. F.W.J. Schelling». op. cit.

malignidad [*Bösartigkeit*] de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* [*Bosheit*] si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención [...] de acoger lo malo *como malo* por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien *perversidad* [*Verkehrtheit*] del corazón»⁹⁶². Siguiendo esta línea abierta por Kant, para Schelling el hombre es más un aprendiz de brujo que un malvado porque no quiere por tanto el mal en cuanto tal, sino que lo que quiere es no depender de Dios ni ser su *Ebendild*: quiere separarse. Caída es por ello, no el querer el mal por el mal, sino la consecuencia del movimiento de autoposición y autodeterminación del yo por el cual el hombre mira por sí y no por el orden universal.

§ 63. El *peccatum originarium* y el comienzo de la historia.

Si bien es cierto que el término «caída» (*Abfall*) aparece en el texto de 1809 sólo referido a la imposibilidad de los animales de caer, puesto que en ellos no se da una separación de los principios⁹⁶³, o para negar la existencia de un espíritu que, habiendo caído previamente, tiente al hombre⁹⁶⁴, éste acto será equiparable al *peccatum originarium* descrito por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*⁹⁶⁵. Originario y no original⁹⁶⁶ porque con él se origina el proceso histórico (y porque con él el hombre se origina en cuanto hombre, un pecado antropógeno pues), de ahí que también podamos aludir a él como *peccatum originans*⁹⁶⁷. Efectivamente, si vinculamos el texto de 1809 con los

⁹⁶² Ak. VI, 37; 57 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*). Cf. *infra* § 78. Trastorno (*Verkehrtheit*), inversión (*Umkehrung*), perversidad (*perversitas*).

⁹⁶³ SW I/VII, 372; 199 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁶⁴ SW I/VII, 375; 205 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁶⁵ Ak. VI, 31; 50 (*Filosofía y Religión*).

⁹⁶⁶ Para profundizar en el diferente entramado que conforma la noción de *peccatum originale* y *peccatum originarium*, consúltese Schulte, C.: *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. Wilhelm Fink Verlag. Múnich. 1998. Especialmente pp. 88-100: «Exkurs: peccatum originale vs. peccatum originarium».

⁹⁶⁷ Cf. Tilliette, X.: «Die Freiheitsschrift». En Baumgartner, H.M. (ed.): *Schelling*. Alber Kolleg Philosophie. Múnich. 1975. p. 105.

escritos inmediatamente anteriores y posteriores, *Filosofía y religión*⁹⁶⁸ (1804) y las *Lecciones privadas de Stuttgart*⁹⁶⁹ (1810) este acto es entendido como aquel mediante el cual se inicia el tiempo y el despliegue del devenir histórico de forma que la caída no ha de ser entendida como algo dado puntualmente al inicio del tiempo, sino que más bien al contrario es *marca indeleble* de la naturaleza humana, aunque no provenga de esa misma naturaleza⁹⁷⁰. Situada en el origen, la libertad es negativa porque como *de-cisión* produce una escisión respecto de su origen mediante la cual el *lógos* se desengancha del orden natural por un acto libre que supone una liberación (respecto) del Absoluto, pero es también positiva puesto que constituye un elemento de reafirmación de sí del hombre. Tanto Kant como Schelling verán en la Caída, no sólo una pérdida –la pérdida del paraíso, de la simbiosis con lo divino–, sino también una oportunidad de redención.

Asociada a la *Tathandung* fichteana⁹⁷¹, la caída, entendida como el primer acto a consecuencia del cual el hombre toma conciencia de sí, tiene su origen, si recordamos el *Comienzo presunto de la historia humana*, en «la capacidad [Vermögen] [del hombre] de escoger [auswählen] por sí mismo [sich selbst] una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola»⁹⁷², de ahí que la caída suponga el primer y único, si seguimos a Schelling, elemento de autodeterminación del yo que determina a la entera especie humana y modifica, como por contagio⁹⁷³, la entera creación. De ahí que la caída no pueda situarse en un momento determinado del tiempo, como

⁹⁶⁸ SW I/VI, 38-42; 263-266 (*Filosofía y Religión*).

⁹⁶⁹ SW I/VII, 479 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁹⁷⁰Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik». En: Baumgartner, H.M.-Jacobs, W.G. (ed.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. op. cit., p. 12 ss.

⁹⁷¹ «Ninguno de nuestros filósofos más recientes ha explicado más claramente esta relación que el propio Fichte, cuando pone el principio de la conciencia finita no en un *hecho* [*That-Sache*], sino en una acción de hecho [*That-Handlung*]» SW I/VI, 42; trad. modif. 266 (*Filosofía y Religión*).

⁹⁷² Ak, VIII, 112; 72 (*Comienzo presunto de la historia humana*).

⁹⁷³ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*). Cf. *supra* § 41. La contraimagen del mal: la enfermedad.

decíamos anteriormente, sino que es «tan eterna (fuera de todo tiempo) [*außer aller Zeit*] como lo absoluto mismo o como el mundo de las ideas»⁹⁷⁴ y aunque no pueda explicarse, «(pues es absoluta y llega desde lo absoluto) [...] su consecuencia y la fatalidad que lleva consigo es lo no absoluto»⁹⁷⁵. «Este mal originario [*ursprüngliche Böse*] –afirmará ahora Schelling en 1809– que sólo pueden poner en tela de juicio aquellos que no conocen al hombre en ellos [*in sich*] y fuera de ellos [*außer sich*] más que de modo superficial, es en relación con la actual vida empírica [*jetzige empirische Leben*] totalmente independiente de la libertad, pero también es en su origen [*Ursprung*] un acto propio [*eigene Tat*], y sólo por ello el pecado original [*ursprüngliche Sünde*]»⁹⁷⁶. Schelling se alinearé de este modo la tradición según la cual el estado actual del mundo es consecuencia de una transgresión que ha permeado a la entera creación y con el que se inicia la *Iliada de la historia* puesto que la caída supone «la salida del hombre desde su centro hasta el último alejamiento de él»⁹⁷⁷.

⁹⁷⁴ SW I/VI, 41; 265 (*Filosofía y Religión*).

⁹⁷⁵ SW I/VI, 42; 265 (*Filosofía y Religión*).

⁹⁷⁶ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁷⁷ SW I/VI, 58; trad. modif. 276 (*Filosofía y Religión*).

CAPÍTULO 5. La *Decreatio* y el devenir de la Historia.

Schelling comienza a trabajar en la deducción de la efectividad del mal entre el 26 y el 30 de marzo de 1809 enlazándolo con el problema de la predeterminación⁹⁷⁸, esto es, del acto de autodeterminación del hombre. Las anotaciones en su diario de trabajo revelan que Schelling, semanas antes de comenzar esta tarea, había acometido la relectura, entre otros, del *Indierbuch* de Schlegel y de su reseña en los *Anales de Heidelberg*, de la *Teodicea* de Leibniz⁹⁷⁹ y de la obra de Lutero *De servo arbitrio*⁹⁸⁰. Pero lo interesante para nuestros propósitos es que junto con estas anotaciones, de carácter filosófico, el texto aparece trufado de referencias históricas de su propio tiempo con un elemento en común: Napoleón. De él y de la expansión de su imperio se habla el 17 de enero para dejar constancia del paso de éste por Valladolid⁹⁸¹, así como el 11 de marzo se anota la existencia del rumor extendido según el cual Napoleón se aproxima a Alemania⁹⁸²; a éste rumor también se hará referencia el 9 y el 10 de abril para dar cuenta del supuesto paso de Napoleón por Estrasburgo⁹⁸³. Los movimientos de Napoleón son anotados de este modo cuidadosamente en el diario de trabajo. El interés de Schelling en la figura de Napoleón es evidente, pero lo que no lo es tanto es por qué en un cuaderno destinado originariamente a llevar un control de lecturas y escrituras, Schelling anota casi exclusivamente los movimientos expansivos del imperio en detrimento de otros acontecimientos históricos de su tiempo. Las condiciones históricas que rodean la redacción del *Freiheitsschrift* relacionadas con el imperio dejan de este modo su impronta en la investigación sobre la esencia de la libertad humana constituyendo su trasfondo y desempeñando un papel crucial en la deducción

⁹⁷⁸ Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*. op. cit., p. 15.

⁹⁷⁹ Ibid. Notas del 15 y del 22 de enero, pp. 6-7.

⁹⁸⁰ Ibid. Notas del 20 de enero. Schelling, p. 6.

⁹⁸¹ Idem.

⁹⁸² Ibid, p. 13.

⁹⁸³ Ibid, p. 16.

de la efectividad del mal: si hay algo innegable –dirá Schelling en 1809– es que el mal es efectivo⁹⁸⁴. Y lo que es efectivo es lo que se da en el tiempo o, mejor dicho, lo efectivo es el tiempo mismo en el que tienen su lugar los acontecimientos históricos, que en nuestro tiempo, que es el de Schelling, muestran su pertenencia a un periodo que, como dijera Hesíodo⁹⁸⁵, es el del reinado de la injusticia, del dolor y del sufrimiento, y en el que –habla ahora Schelling– se da «una pugna declarada entre el bien y el mal que durará hasta el final de la época actual»⁹⁸⁶. Ya lo había dicho Kant: «que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia»⁹⁸⁷. Presenta así Schelling una perspectiva histórica que nada tiene que ver con el optimismo hegeliano⁹⁸⁸.

Lo acontecido así (*Geschehen*), narra la historia (*Geschichte*) de una catástrofe (καταστροφή) en la que, lo que era el fondo de la naturaleza, viene puesto como material de la historia, a través de una inversión introducida en la naturaleza por el uso de la libertad⁹⁸⁹. De esta forma, tras la profundización en la raíz de la posibilidad del mal y la exposición del despliegue de la naturaleza, analizar la efectividad del mal y hacerlo vinculándola a la historia, supone no una exposición sino una narración que no puede ser entendida como la enumeración de un mero conjunto de hechos históricos singulares y, por ende, sin relación alguna entre sí, sino al contrario, constituye una *ordenación* interna de la historia a partir de eventos significativos que, literalmente, “hacen historia” (*epochemachen*) y que, por consiguiente, hienden el tiempo, disponiéndolo en un antes (los antecedentes) y un después (los consecuentes). La caída del hombre supone de este modo el antecedente que condiciona lo

⁹⁸⁴ SW I/VII, 373; 201 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁸⁵ *Op.* 175-180 (*Trabajos y días*).

⁹⁸⁶ SW I/VII, 380; 219 (*Freiheitsschrift*).

⁹⁸⁷ Ak. VI, 19; 35 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

⁹⁸⁸ Knatz, L.: «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle». En: Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G. (Ed): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*. Vol. II. Frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1993. p. 475.

⁹⁸⁹ SW I/VII 366, 183 (*Freiheitsschrift*).

consecuente. La condición de la realidad efectiva dada en el proceso del devenir histórico sólo puede ser entendida desde este acto *fuera* del tiempo. El tiempo y la historia constituyen así el proceso de despliegue del mal⁹⁹⁰. Y si éste es la sustancia de aquélla, lo es porque en cada momento se reproduce la decisión constitutiva del tiempo y de la historia: tal es la marca del pecado originario y originante que permea la entera naturaleza. Frente a la acción divina de la creación, se yergue la acción humana de la *decreatio*, de la inversión⁹⁹¹. El mundo está literalmente trastornado y sólo podrá ser enderezado a través de una historia que, por lo demás, es previsible sólo en su final apocatástico, pero que no conoce un progreso lineal e irreversible.

5.1) La *Decreatio* y la ruina del mundo

«El mundo fenoménico [*Erscheinungswelt*] –ya había sostenido Schelling en 1804– es para el alma la ruina [*Ruine*] del mundo divino o absoluto»⁹⁹² o como dirá también años más tarde en *Clara*: «Toda la tierra [*Erde*] es una inmensa ruina [*große Ruine*]»⁹⁹³. Ruina, del latín *ruo*, significa caerse algo a trozos, venirse algo abajo por estar fragmentado o roto, por eso no es casual que en latín –y así lo utiliza señaladamente San Agustín– ruina significa pérdida, lo que conlleva dos modos de interpretar lo que tal ruina significa: por un lado, ruina es *marca*, lo que queda tras la caída de algo; pero, por otro, constituye la evidencia de una pérdida. El mundo, entendido como ruina, no es un significante cuyo significado ha desaparecido, sino en el que ha sido inoculado

⁹⁹⁰ En esta línea habló Donoso Cortés (nacido, por cierto, el mismo año de la publicación del *Freiheitsschrift*) de la «fuerza omnipotente del mal en la historia» O. tomo II. 701. Cito de BAC, *Obras Completas de D. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, recopiladas y anotadas, con la aportación de nuevos escritos por el Dr. Juan Juretschke. Madrid. 1946.

⁹⁹¹ Miklos Vëto afirmará que la filosofía schellingiana opera bajo una doble facticidad: la derivada de Dios y la derivada del hombre. Que haya existencia se debe a la generosidad de Dios, pero que esta existencia sea diferente de cómo debería haber sido, es responsabilidad de la mala voluntad de la creatura. Cf. Vëto, M.: *Le fondement selon Schelling*. op. cit., p. 419.

⁹⁹² SW I/VI 49; 270 (*Filosofía y Religión*).

⁹⁹³ SW I/IX, 33 (*Clara. Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*).

literalmente lo contra-posible, dando lugar a un nuevo orden. Ruina, en definitiva, es el síntoma de una *fatalidad metafísica*. Y si, como décadas después afirmará Nietzsche, el yo es siempre más profundo que sus propias obras y la mayor parte de nuestros actos permanecen «a flor de piel»⁹⁹⁴, será precisamente este carácter oscuro y profundo de lo interior respecto de lo exterior donde será preciso buscar el origen de semejante catástrofe: la caída del hombre primigenio⁹⁹⁵. Es él quien, como vínculo de fuerzas, puede alterar el orden dado y es él quien, como centro de la creación, puede con ese mismo acto dar lugar a una catástrofe que afecta no sólo al hombre mismo sino a la entera Creación. Frente a la Creación divina se yergue ahora la *De creatio* de la mano del hombre. La naturaleza no es por ello culpable del mal, sino que es inocente y es el hombre quien la deforma con su pecado. Pero además el acto inteligible por el cual el hombre primigenio se determina a sí mismo y determina con él a la naturaleza, no sólo tiene como efecto la inversión del orden, sino que conlleva la introducción de una segunda naturaleza que contrarreste los efectos de la tendencia ínsita del hombre a actuar atendiendo a los intereses particulares: el Estado. Separados de Dios –afirmará Schelling en la *Lecciones privadas de*

⁹⁹⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 256. «Hautlichkeit».

⁹⁹⁵ Afín a este planteamiento en la *Presentación del empirismo filosófico* (1830) afirmará Schelling: «Nada parece más fácil que hacer aceptable los hechos [*Thatsache*] que tiene que explicar la filosofía. Pero piensen ustedes qué esfuerzos y trabajo cuesta en la ciencia natural [*Naturwissenschaft*] llegar hasta el hecho verdadero [*wahren Thatsache*] en los fenómenos particulares [*einzelnen Erscheinungen*] supremos. Se dirá: la filosofía debe explicar las cosas del mundo [*Thatsache der Welt*]. Pero, ¿qué es el hecho propio [*eigentliche Thatsache*] en este mundo? El hecho verdadero [*wahre Thatsache*] es siempre algo interno [*Innerliches*]. Los hechos de una batalla ganada, por ejemplo, no son los ataques parciales, los disparos de cañón, etc., o lo que puede percibirse externamente [*äußerlich*] de la cosa [*Sache*]. El hecho verdadero y propio [*wahre, eigentliche Thatsache*] está sólo en el espíritu del mariscal de campo. El hecho bruto y externo de un libro es que aquí se sigan letras y palabras, pero el verdadero hecho del libro sólo lo conoce quien lo comprende. Una obra razonada y profunda, considerada externamente, no se distingue de una insensata y vacía. Quien se queda en el lado externo, por consiguiente, no sabe absolutamente nada de lo que es el hecho propio de un libro profundo. Desde este ejemplo se puede comprender que, en cualquier investigación posible, el descubrimiento del hecho puro y verdadero es lo primero y más importante, pero también lo más difícil» y añadirá «sin duda, la filosofía natural [*Naturphilosophie*] ha captado ahora los hechos de forma más profunda [*tiefer*]. SW I/X, 227-229; 289-290 (*Presentación del empirismo filosófico*). Cursiva nuestra.

Stuttgart– 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 consecuencia de la maldición (*Fluchs*) que pesa sobre la humanidad⁹⁹⁶. Un mundo invertido y el Estado de coacción constituirán de este modo las dos consecuencias de la caída que se contraponen al, en un principio armonioso y fluido, orden natural.

A) La constatación de la Kata-strophé (Καταστροφή)

§ 64. La ruina del mundo

La tragedia de la historia⁹⁹⁷. En *Clara* (1810) Schelling señalará el duelo del universo, las ruinas que el pecado original ha provocado y atribuirá poéticamente el perfume de las flores a este dulce y mudo sufrimiento de las cosas⁹⁹⁸. Un velo de tristeza recubre la naturaleza y la vida. El estado del mundo –afirmará Schelling en *Filosofía y religión*– es consecuencia de la caída, mera *defectio* (*Abfall*), la naturaleza en declive⁹⁹⁹. Siguiendo en esto a Hesiodo, a Lucrecio y a Ovidio, Schelling narrará el paso de una edad de oro a una condición ruin¹⁰⁰⁰, y afirmará por ello que «el progresivo deterioro de la tierra no es sólo una saga universal del mundo antiguo, sino una verdad física precisa, como la de la inclinación posterior de su eje»¹⁰⁰¹.

La imagen del mundo como ruina forma parte de la rica y sugerente iconografía prerromántica y romántica que se encuentra también en Hölderlin,

⁹⁹⁶ SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁹⁹⁷ SW I/VII, 480 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

⁹⁹⁸ También en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* SW I/VII, 482.

⁹⁹⁹ SW I/VI, 38; 263 (*Filosofía y Religión*). Cf. SW I/I, 367; 62 (*Panorama*): «De lo infinito a lo finito no hay tránsito alguno».

¹⁰⁰⁰ SW I/VII, 378-379; 213-215 (*Freiheitsschrift*). Este hecho ya había planteado en el *Magisterschrift*, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*.

¹⁰⁰¹ SW I/VI, 59; 278 (*Filosofía y Religión*).

Baader o Novalis y que incluso fue empleada por el propio Kant cuando, al referirse en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* al estado presente del mundo, afirmaba que la caída en el mal produjo el acelerado desplome del hombre y con él el estado ruinoso del mundo¹⁰⁰². No en vano, como ya señaló Hartmann, es Schelling, de entre los grandes filósofos del Idealismo, el que más próximo se encuentra al Romanticismo¹⁰⁰³. De hecho, Novalis, en su inacabada novela sobre la naturaleza, *Los discípulos en Sais*, había llegado a preguntarse si no era todo lo que vemos «un tesoro robado al cielo, la inmensa ruina [*große Ruine*] de pasadas magnificencias, las sobras de una horrorosa colación [*schrecklichen Mahls*]»¹⁰⁰⁴. Pero no obstante, como señala Arturo Leyte, la etiqueta de «romántico» aplicada a Schelling oculta más que enseña¹⁰⁰⁵ y ello porque para Schelling, a diferencia de Novalis, no es este mundo derruido, un motivo poético sobre el que erigir algo así como una romántica poesía de las ruinas, sino que aplicar como algo definitorio del mundo su estado ruinoso constituye en los años del *Freiheitsschrift* la descripción de un paisaje metafísico o, empleando la expresión rescatada por Tilliette¹⁰⁰⁶ de Helmut Rehder –que

¹⁰⁰² Ak VI. 19; 35 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*). Kant recuerda en nota al pie las palabras de Horacio para dar cuenta del progresivo deterioro de los hombres: «Aetas parentum, peior avis, tulit / Nos nequiores, mox daturos / Progeniem vitiosiore». (Horacio, *Odas*, III, 6).

¹⁰⁰³ Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Primera parte: Fichte, Schelling und die Romantik. Walter de Gruyter. 1974. Berlin. p. 108. Hay traducción al castellano: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo I: Fichte, Schelling y los románticos. Editorial Sudamericana Buenos Aires. Buenos Aires. 1960. Trad. Hernán Zucchi. p. 167. También Hartmann afirmará en el mismo estudio que «Schelling y Schleiermacher están muy próximos al círculo de los románticos. Ambos reciben de él no sólo incitaciones muy perdurables, sino que acogen en sus sistemas todo el cúmulo de la ideología romántica», p. 200; trad. pp. 251-252. Consúltese también: Haym, R.: *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. 1972, pp. 552-660. No obstante, como señala Arturo Leyte, flaco favor se le hace a Schelling al entenderlo como un “filósofo romántico” dado que esta asociación conlleva ver menos a Schelling como filósofo y más como *narrador*, de forma que se olvida el hecho de que Schelling desarrolla un sistema vertebrado en la especulación filosófica en torno al Absoluto.

¹⁰⁰⁴ Novalis: *Schriften*. Vol. I. W. Kohlhammer Stuttgart. 1960/1977. p. 89; Trad. al cast. Modif. *Los discípulos en Sais*. II Naturaleza. DVD Poesía. Barcelona. 2000. Trad. Rodolfo Häsler. p. 263.

¹⁰⁰⁵ «Estudio introductorio» de Arturo Leyte en Schelling, F.W.J: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. op. cit. p. 49.

¹⁰⁰⁶ Tilliette, X.: *Une philosophie en devenir*. t. I, op. cit, p. 492, n. 39.

utiliza para referirse a Steffens–, de un paisaje *geognóstico*, esto es, de una tierra que ha devenido inhóspita y sombría tras un acontecimiento que ha invertido el orden dado.

§ 65. El mundo al revés (*die verkehrte Welt*)

Referirse al mundo fenoménico como ruina frente al mundo absoluto, no conlleva sin embargo la existencia de dos mundos separados por una distancia ontológicamente insalvable, sino que es a partir del Absoluto desde el que ha de entenderse el mundo de la naturaleza y de la historia. En la historia narrada en el *Freiheitsschrift*, no hay por tanto dos mundos, sino dos momentos de un mismo universo bajo el efecto de un *verkehrte Welt*, de un «mundo al revés» en expresión de Ludwig Tieck¹⁰⁰⁷. Esta inversión puede ser considerada como una catástrofe cósmica en la que la libertad desempeña un papel principal y donde el «principio de la finitud» viene dado por una caída (*Abfall*), consecuencia de una *egoidad* (*Selbsheit*) tornada en *egocentrismo* (*Selbstsucht*). Efectivamente tal es el mundo fenoménico, un mundo invertido, una inmensa ruina. Y si por ruina ha de ser entendido el resultado de la inversión de un orden establecido,

¹⁰⁰⁷ Esta imagen tiene a Ludwig Tieck como inspirador, el cual había escrito en 1799 una obra satírica de título *El mundo al revés* (*Die verkehrte Welt*) (Hay una manejable edición de bolsillo en la ed. Reclam. Stuttgart. 1996). En cuanto a Schelling, la imagen del mundo invertido aparecerá ya en *Bruno*, para el que en el entendimiento finito, comparado con la Idea suprema y en las cosas contenidas en ella «todo aparece al revés y como puesto de cabeza, más o menos como las cosas que uno ve reflejadas en la superficie del agua». SW I/IV, 244; trad. modif. 43 (*Filosofía y religión*). La imagen del «*verkehrte Welt*» también será recogida por Hegel en su *Phänomenologie*, en el capítulo III: Fuerza y entendimiento, al hablar precisamente del fenómeno (*Erscheinung*) y el mundo suprasensible. (*Phä* GW 9: 96-99; 97-99). Este mundo invertido que para Hegel es el mundo del entendimiento y para Tieck el de la ironía tendrá una profunda importancia en el pensamiento de Schelling, tanta que lo que se encuentra en primer lugar en el orden del ser y de la esencia es lo que aparecerá en tercer lugar en el orden de aparición fenoménica, y así la potencia referida a lo que debe ser aparece en la tercera posición y la primera en el orden fenoménico es «aquello que no debe ser».

entonces el mundo está literalmente in-vertido, tras-tornado, dicho con otras palabras: no es *como debería* haber sido¹⁰⁰⁸. Tal es la catástrofe del ser.

Catástrofe del griego καταστροφή significa «cambiar el sentido de arriba a abajo». Así, si lo que tenemos son ruinas –o, mejor dicho, tan solo una: la del mundo– ésta constituye la manifestación de una catástrofe, el paisaje metafísico de un mundo *marcado* por las consecuencias de una caída que ha supuesto una inversión: un *kósmos*, literalmente un orden del mundo¹⁰⁰⁹, que, tras la acción del hombre primigenio es ahora desorden y que muestra al mundo no sólo como *munditia* sino también como desecho (*in-munditia*). Sin duda el tiempo exhala en la naturaleza y en la historia una pesada y asfixiante melancolía¹⁰¹⁰ y sin duda el terror y el sufrimiento tienen su impronta sobre todas las creaturas¹⁰¹¹.

§ 66. El velo de tristeza (*Schleier der Schwermut*)

Una imagen tremendamente pesimista es la que parece corresponderse con este estado *invertido* del mundo. Sin embargo el camino que tomará Schelling no es el de una comprensión pesimista de éste, aunque sea a partir de ella, tan propia del romanticismo –y de la que dirá Hors Fuhrmans¹⁰¹² que se encuentra muy cerca de la estructura fundamental del teísmo y dentro del

¹⁰⁰⁸ Y así se enfrenta Schelling a lo que siglos antes afirmara contundentemente Leibniz: No estamos en el mejor de los mundos posibles. No podemos estarlo. Frente a Leibniz y la pregunta planteada en *Principios sobre la naturaleza y la gracia*, § 7 («¿Por qué hay en general algo en lugar de nada?»), Schelling se lamentará: - «Bien lejos pues de que el hombre y su hacer hayan hecho comprensible al mundo, el hombre mismo es el más incomprensible de todos los seres [*das Unbegreiflichste*], es él quien me empuja inevitablemente a abrigar la opinión de que todo ser está profanado [*zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns*]... Es él precisamente, el hombre, quien me empuja a la pregunta última, llena de desesperación: ¿Por qué hay en general algo? ¿Por qué no hay nada? [*warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?*]» (SW II/III, 7). Es evidente en este sentido la continuidad de los planteamientos de Schelling: nótese que esta afirmación corresponde a la *Spätphilosophie* schellingiana y que ya en 1809, año de nuestro *Freiheitsschrift*, se lamentará del profanamiento del mundo.

¹⁰⁰⁹ Cf. Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. op. cit. 1970.

¹⁰¹⁰ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*); También SW II/III, 352.

¹⁰¹¹ SW II/III, 582; SW I/IX, 485-486; SW II/III, 344. Cf. Moiso, F.: «Gott als Person». En: Höffe, O.-Pieper, A. (ed): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit. p. 219 y ss.

¹⁰¹² Cf. Fuhrmans, H: *Schellings Philosophie der Weltalter*, op. cit. p. 79.

ámbito de la *Naturphilosophie*— como puedan entenderse las profundidades de la existencia y como pueda encontrarse una respuesta a la difícil pregunta *Unde malum*¹⁰¹³. El aspecto que la naturaleza ofrece está así teñido de tristeza o, como dirá el propio Schelling, de melancolía, «*Melancholie*»¹⁰¹⁴. Pero melancolía, el término latino de origen griego (μελαγχολία) empleado por Schelling para describir el estado de la naturaleza, no es el de la mera tristeza, esto es, un sentimiento cuyas causas pueden ser externas a quien lo padece y que puede ser acallado o aliviado mediante un reconfortamiento externo, sino que viene dado por la naturaleza interna de quien lo sufre al padecer una desequilibrio interno. La melancolía, caracterizada según la vieja doctrina helénica de los humores por el predominio de la bilis (*kholé*) negra (*mélanos*), conlleva en primer lugar un desequilibrio en tanto que uno de los cuatro elementos (la *tierra*) predomina sobre el resto; y, en segundo lugar, precisamente por su origen interno, implica no sólo tristeza, sino un sentimiento difícilmente extingible: ésta es la profunda e inquebrantable (*die tiefe unzerstörliche Melancholie*)

¹⁰¹³Este aparente pesimismo aparece ya años antes: en los *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* Schelling afirma: «La presentación de la existencia como una vida caída y separada de Dios aparece como [...] el verdadero y único pecado». SW I/VII, 196. No obstante, Schelling no fue nunca tan pesimista como parecen dar a entender este tipo de afirmaciones. Como veremos, en este drama teo-cosmogónico, Schelling hará prevalecer una libertad dependiente del hombre. Además la meta de la creación no es la destrucción ni la implantación del infierno sobre la tierra, sino el triunfo de la luz sobre las tinieblas y la ascensión al “cielo” (SW I/VII, 404; 275). Por otro lado, este profundo pesimismo tan característico de la época, se encuentra por otra parte en Jacobi, Jean-Paul y Hölderlin entre otros, y revela otra cara de la filosofía triunfante abanderada por la razón. En septiembre de 1801, Ludwig Tieck explica a un perplejo A.W. Schlegel sus dos versos: «vivir, es nuestro pecado... en la muerte la flor de lis [...] Sólo con la muerte podemos volver a encontrar la inocencia, el paraíso» (*Briefe*, ed. Lüdeke, p. 99.). Y el joven Baader afirmará: «Estamos *enfermos* [*Krank*], y todo nuestro hacer [*Thun*] y todo nuestro trabajo [*Arbeit*], toda nuestra filosofía y... nuestra religión, tan sólo existen en tanto que estamos *enfermos*» (Baader: *Sämmtliche Werke*, XI/XII, *Tagebücher* 1786-1793. Verlag von Herrmann Bethmann. Leipzig. 1850; p. 56). Sin embargo es preciso resaltar que Schelling pese a las apariencias, como bien apunta —entre otros— Jankélévitch, lejos de caer en el pesimismo parte de una situación aparentemente negativa para dar cuenta de un movimiento que se alejará radicalmente de este sentimiento: el de la vida del sistema (Jankélévitch, V.: *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. op. cit. p. 142). No obstante síntomas de éste aparecen en la primera lección de la *Filosofía de la revelación* (SW II/III, XIII-XIV) así como en la correspondencia con Georgii en 1811, tras la muerte de su esposa Carolina. Cf. Plitt II, 253.

¹⁰¹⁴ SW I/VII 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

melancolía de toda vida¹⁰¹⁵. Schelling también se referirá a esta condición como *Schwermut*¹⁰¹⁶, literalmente ánimo (*Mut*) pesaroso (*Schwer*) y ello, jugando con las palabras, porque el hombre siente la carga o el peso (*Schwere*) sobre su ánimo (*Mut*) como si cayera bajo su responsabilidad el peso de semejante catástrofe. El alma comparte este *supremo oscurecimiento* (*der höchsten Verfinsterung*)¹⁰¹⁷ con la naturaleza. Ésta, se convierte en el centro y síntoma universal de la caída. Y si, como ya se ha señalado, la egoidad devenida egocentrismo abre paso a la finitud y constituye la clave para entender la caída, entonces desde esta óptica puede leerse la afirmación de Schelling de 1804 de que «nuestra finitud es la que vuelve al mundo finito»¹⁰¹⁸, es decir, que la naturaleza participa de una caída originaria pero no como culpable ni como instigadora del pecado, sino como una víctima que ha sido “afectada” e “infectada” por él¹⁰¹⁹: prueba de ello son las continuas catástrofes que asolan al mundo. Esto quiere decir que no hay desorden aparente en la naturaleza¹⁰²⁰, sino que la naturaleza está *de facto* trastornada como consecuencia de la catástrofe teo- y cosmogónica y teñida por el carácter de una trasgresión: «de ahí –afirma Schelling en el *Freiheitsschrift*– los fenómenos que, incluso sin tener en cuenta su peligrosidad para con los hombres, provocan una repugnancia [*Abscheu*] natural universal»¹⁰²¹. El azar, los accidentes, la posibilidad de monstruos (sobre todo en la formación de seres orgánicos) son certeras consecuencias de una irritación (*Erregung*), de un levantamiento (*Erhebung*) del fondo/fundamento. Siniestros pródromos éstos, prueba de la agitación que imprime en la naturaleza un carácter de malignidad germinal, en donde se da la

¹⁰¹⁵ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰¹⁶ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰¹⁷ SW I/VI, 52; 273 (*Filosofía y Religión*).

¹⁰¹⁸ SW I/VI, 41; 265 (*Filosofía y Religión*).

¹⁰¹⁹ De ahí que para Schelling el mal no pueda provenir de la naturaleza misma.

¹⁰²⁰ Cf. *Essais de Théodicée* § 147.

¹⁰²¹ SW I/VII 376; 209 (*Freiheitsschrift*).

agresión mutua de los seres naturales que no se limitan a existir en el acto de convivir dentro de un orden.

B) La segunda naturaleza: el Estado como maldición y como mal menor

§ 67. El origen del estado: la fatalidad metafísica

La fatalidad metafísica permeará todos los ámbitos del devenir histórico. 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 verá obligado a buscar una unidad artificial, una segunda naturaleza¹⁰²² que no podrá constituir jamás una verdadera unidad puesto que sólo con Dios puede ésta darse¹⁰²³. De forma que 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 por el Estado (*Staat*), entendido –según Schelling– como «una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad»¹⁰²⁴. No será sin embargo en el *Freiheitsschrift* donde Schelling profundice en las consecuencias políticas que la caída y el poder (*Macht*) subyacente que la posibilita traen consigo, aunque sí se adelantarán 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, que toman su poder (*Macht*) del principio oscuro. En este sentido Thomas Leifkauf ha señalado la conexión existente entre éstas, acción originaria y caída, y el concepto del Estado, una conexión que se mostrará con

¹⁰²² 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.

¹⁰²³ SW I/VII, 461ss (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹⁰²⁴ SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

toda su fuerza en la *Spätphilosophie*¹⁰²⁵. 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 artificial¹⁰²⁶. 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 se ha de mostrar como un mecanismo de coacción y sometimiento que consiga domeñar –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 general¹⁰²⁷. El hombre es por naturaleza un ser egoísta de ahí que el Estado se erija como mecanismo dominador de los hombres y controlador de sus impulsos. La coacción es necesaria en una comunidad de seres racionales que no son *eo ipso* morales¹⁰²⁸. Sólo así es posible la convivencia de los hombres.

Si Schelling aceptó la conocida afirmación de Kant según la cual hasta los demonios podrían convivir en paz en el estado¹⁰²⁹, introducirá sin embargo un nuevo elemento porque si para Kant vivir según las leyes es al mismo tiempo la mejor manera de servir al propio interés, para Schelling precisamente el propio

¹⁰²⁵ 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.

¹⁰²⁶ Sandkühler, H.-J.: «Der Staat – ein Fluch». *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. op. cit. p. 209.

¹⁰²⁷ Para profundizar en el problema del Estado en Schelling en los años del *Freiheitsschrift* 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 Verfälschungstheorie eine Anthropodizee». *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. op. cit. pp. 178-217.

¹⁰²⁸ Cf. 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.

¹⁰²⁹ Ak. VIII, 366; Hay traducción al castellano de Joaquín Abellán: *Sobre la paz perpetua*. Tecnos. Madrid. 1998. p. 38.

interés es el que ha conducido a la necesidad de un estado que permite la convivencia entre los hombres y coarte su tendencia a obrar sólo para sí.

§ 68. El hombre necesita de un señor.

El sexto principio del texto kantiano *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) ya había dado cuenta de la imposibilidad del hombre para convivir en una sociedad ante la falta de una figura que lo someta: «el hombre – había sostenido Kant en este escrito– 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 en seguida 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»¹⁰³⁰. Schelling, ya lo hemos visto, aceptará la necesaria existencia de un señor que coaccione a los hombres, que llevados por sus impulsos egoístas –por sus propias voluntades (*eigenen Willen*) dirá Kant¹⁰³¹–, son incapaces de vivir ajenos a los enfrentamientos y agresiones mutuas. Dada la efectividad del mal en la historia, en Schelling el Estado ejercerá una doble función: en primer lugar tratará de colmar el vacío dejado por la separación de los hombres de Dios constituyendo una segunda naturaleza, pero también se erigirá como mecanismo de control que permita la convivencia pacífica entre los hombres, de ahí que Schelling no pueda aceptar la idea kantiana según la cual la presencia de este *Señor* posibilite la libertad dentro de la sociedad

¹⁰³⁰ Ak. VIII, 23; trad. modif. 50-51 (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*).

¹⁰³¹ Obsérvese la cercanía de estos conceptos: voluntad propia – voluntad general con los empleados por Schelling para explicar la posibilidad del mal. Cf. § 34. Voluntad propia, voluntad universal y voluntad particular. Por lo demás, estos conceptos han de ser leídos en paralelo con los planteamientos de Rousseau.

porque no hay libertad donde no hay unidad con Dios y porque no puede haberla donde, quebrantado el vínculo de fuerzas e invertido el orden, aparece una vida falsa¹⁰³². Ya lo había señalado San Agustín: quien no sirve a Dios, sino a sí mismo no es libre porque sirve a un señor que no es el suyo¹⁰³³. Y sólo Dios y no el Estado, sólo Dios y ningún hombre, es el verdadero Señor del Ser¹⁰³⁴. Y sin embargo será el hombre el que trate de erigirse, sin Dios, en el Señor... del mundo¹⁰³⁵: «éste es el comienzo del pecado: el instante en que el hombre pasa del auténtico ser [*Sein*] al no-ser [*Nichtsein*] [...] a fin de convertirse él mismo en fundamento creador y gobernar [*herrschen*] sobre todas las cosas gracias al poder del centro que tiene dentro de sí»¹⁰³⁶.

§ 69. Sobre la imposibilidad de un Estado ideal

Un estado en el que tenga cabida la más elevada libertad de cada uno es imposible porque 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 sentido¹⁰³⁷. Si el Estado debe ser entendido como una maldición, como el intento del hombre de encontrar una unidad que remedie la pérdida de la verdadera, 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*)¹⁰³⁸. El estado perfecto ha de basarse en dos principios: la libertad

¹⁰³² «[...] en virtud de una falsa imaginación y de un conocimiento que se dirige hacia lo no-ente [*Nichtseienden*], es espíritu del hombre se abre al espíritu de la mentira y la falsedad, y [...] fascinado rápidamente por él, queda privado [*verlusting*] de su inicial libertad». SW I/VII, 391; 245 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰³³ Cf. *supra* § 62. *Non serviam*: la caída del hombre y la transgresión originaria.

¹⁰³⁴ Cf. *infra* § 96. Subyugación (*Bewältigung*) y subordinación (*Unterordnung*): la lógica de la superación (*Überwindung*).

¹⁰³⁵ Cf. *infra* § 81. La vida de mentira.

¹⁰³⁶ SW I/VII, 390; 241-243 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰³⁷ SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹⁰³⁸ SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

(*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. 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»¹⁰³⁹. Para Schelling ni tenemos un Estado mejor, ni podemos tenerlo¹⁰⁴⁰. De ahí es relativamente fácil deducir que el Estado de este mundo caído, 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*.

5.2) El reino de la historia (*Reich der Geschichte*)

Las consecuencias de la caída, la inversión del orden y la necesaria figura del Estado confluyen en un devenir histórico que comenzará con la acción del hombre. La historia habrá de ser entendida como el campo de batalla entre el bien y el mal y en el que ambas potencias, en analogía con las fuerzas de la naturaleza que producen los distintos grados del proceso de la creación, dan lugar al despliegue de la historia en una serie de etapas organizadas en torno al momento anterior a la conciencia de la caída y al posterior, esto es, un corte que da lugar a un antes: la historia “de antes” (*Vorgeschichte*); y a un después: el de la historia (*Geschichte*) propiamente dicha. Quedarán entretejidas así

¹⁰³⁹ SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹⁰⁴⁰ 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.

naturaleza e historia como modos de la revelación de Dios en torno a la aparición con la caída de un mal personal y espiritual. Esta idea conlleva que el proceso de despliegue del sistema del mundo es radicalmente histórico y que sólo puede ser correctamente entendido desde una comprensión que entiende al Absoluto o a Dios desde la historicidad (*Geschichtlichkeit*)¹⁰⁴¹.

El estado del mundo y la atenta observación de los acontecimientos históricos muestran que el periodo actual de la historia es el de la lucha entre principios, pero éste se inserta a su vez dentro de un sistema de los tiempos, lo que conlleva por ello que el devenir de la-vida-que-Dios-es sea en Schelling radicalmente histórico. Es en el tiempo presente, el de la efectividad, desde donde partirá Schelling para dar cuenta del mal. Para Schelling la historia (*Geschichte*) es la herida abierta como consecuencia de la caída: es ésta la que inaugura el reino de la historia o, más propiamente, es con ella como se abre paso el segundo principio de las tinieblas con el que se produce el nacimiento del espíritu. Es con éste con el que inicia la historia «así como el nacimiento de la luz inicia el de la naturaleza»¹⁰⁴². Schelling se referirá así a la historia como parte del proceso de la revelación de Dios en el que se da la lucha entre el bien y el mal. La historia (*Geschichte*) es ya esa herida de la que brota el tiempo. Y allí de donde éste brota –para precipitarse después: tal es el abismo de la existencia– se encuentra el germen mismo del mal (*das Böse*), un *mal* que tiene toda la historia para presentar su verdadero rostro. El mal como potencia que tiende al acto irrumpe históricamente a través del hombre, que lleva a cumplimentación la tendencia ínsita en el *Grund*, de hacerlo todo para sí y dominarlo.

¹⁰⁴¹ Éste constituirá otro de los puntos de diferencia entre Schelling y Hegel: el tiempo y la historicidad. Para Schelling el tiempo, frente a la lógica hegeliana, no es cancelable, no puede serlo, por la sencilla razón de que el mero hecho de que el tiempo es ya el sistema. No hay cancelación del tiempo y ni siquiera puede haber una lógica porque el mundo, en el *fondo*, no la tiene.

¹⁰⁴² SW I/VII, 377; 209-211 (*Freiheitsschrift*).

A) La realidad efectiva, el tiempo presente y la conciencia histórica.

§ 70. Las conclusiones del tiempo presente: la figura del dominador

La atenta observación de los acontecimientos históricos conducirá a Schelling a entretener la lectura de su época con la metafísica que sustenta al sistema, de forma que la comprensión de estos acontecimientos y la innegable efectividad del mal convergen para dar cuenta de una comprensión holística de la realidad que permite alojar dentro del sistema los sucesos del tiempo presente. La macabra liturgia de cabezas cortadas en el periodo del Terror jacobino tendrá su sentido dentro del devenir de la historia. Ha sido Lothar Knatz quien, al mostrar las fuentes de las que se nutre el *Freiheitsschrift*¹⁰⁴³, ha destacado la importancia de la revolución francesa y de la figura de Napoleón en el desarrollo de la filosofía de Schelling –sobre todo durante el periodo que Fuhmans calificó de «las Edades del mundo» comprendido entre 1806 y 1827¹⁰⁴⁴– y muy especialmente el peso que estos elementos tienen en los planteamientos del texto de 1809, que es redactado bajo la continua preocupación del filósofo por los acontecimientos históricos que se suceden en su tiempo¹⁰⁴⁵. Este acompañamiento constante que vincula los planteamientos filosóficos de Schelling con su momento histórico hace que, finalmente, éste concluya la redacción del *Freiheitsschrift* el 11 de abril de 1809 bajo «un

¹⁰⁴³ Knatz, L.: «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle». En: Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G. (Ed): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*. Op. cit. pp. 469-479.

¹⁰⁴⁴ Cf. Fuhmans, H.: «Introducción» en: Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängende Gegenstände*. Stuttgart. 1964, p. 16, 165 y 180.

¹⁰⁴⁵ «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.

constante ruido de guerra»¹⁰⁴⁶, cuando las tropas enemigas se encuentran ya en territorio bávaro. La redacción del *Freiheitsschrift* se sitúa de este modo en un tiempo de guerra y de expansión del imperio napoleónico que dejan su impronta en los planteamientos contenidos en este texto. Esta etapa de la filosofía de Schelling contiene 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 ahora en 1804 coronado Emperador del Imperio: de libertador de los pueblos, se erige en su nuevo opresor¹⁰⁴⁷. 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 particular 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»¹⁰⁴⁸.

§ 71. La libertad como voluntad de dominio

A través de la figura de Napoleón, Schelling da cuenta de una libertad que, cuando ha optado por la voluntad particular, después de centrarse en sus propios intereses y alineada con la voluntad propia quiere tomar para sí todo lo demás y dominar sobre la voluntad universal¹⁰⁴⁹. El mal –dirá W.G. Jacobs– se revela como la voluntad que el individuo tiene de dominio¹⁰⁵⁰, reconociendo de

¹⁰⁴⁶ Anotación del 12 de abril de 1809. Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*. op. cit., p. 16.

¹⁰⁴⁷ Knatz, L.: «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle», op. cit., p. 473.

¹⁰⁴⁸ Ibid. p. 476. Knatz en la misma página sostendrá que «Die Macht der Wirklichkeit des Bösen und der historische Regreß werden in Schellings geschichtsphilosophischer Konzeption angesichts des napoleonischen Despotismus als möglich eingestanden».

¹⁰⁴⁹ Cf. *infra* § 86. El hambre del egocentrismo.

¹⁰⁵⁰ 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

este modo al mal como una inversión de principios que en su devenir histórico muestras las ansias de un querer más para sí y de dominar a su antojo la voluntad universal.

B) El devenir de la Historia

§ 72. La comprensión del tiempo histórico y el comienzo de la historia

«El nacimiento [*Geburt*] del espíritu inicia el reino de la historia [*Reich der Geschichte*], así como el nacimiento de la luz inicia el de la naturaleza; los mismos periodos [*Perioden*] de la creación que encontramos en éste, se encuentran también en aquel; uno es al otro analogía y explicación»¹⁰⁵¹. Para Schelling naturaleza e historia conforman el tejido cuyo devenir es la búsqueda de la conciencia de la divinidad en cuyo trascurso tiene lugar la autorrevelación de Dios, sin embargo el vínculo que las une está constituido por un cortocircuito libre, pero necesario, que hace que, aunque análogas, la naturaleza se muestre como orden (*Ordnung*) y la historia como desorden (*Zerrüttung*). Ambas, naturaleza e historia, son modos del despliegue del sistema que tendrá al hombre como punto de conexión, y si, en el devenir de la naturaleza el hombre ocupaba el centro de la creación, en el devenir de la historia el hombre constituirá la más alta cima (*höchste Gipfel*) de la revelación¹⁰⁵². De forma que si el despliegue de la naturaleza tenía su origen en los movimientos de búsqueda de sí de la divinidad, la historia, análogamente, se iniciará con el movimiento de búsqueda y reafirmación de sí del hombre y formará parte del propio proceso de devenir de Dios¹⁰⁵³. Sólo en el hombre –como centro de la creación y cima de

del Congreso Internacional «Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling». op. cit., p. 196.

¹⁰⁵¹ SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁵² SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁵³ En las *Lecciones sobre el método de estudios académicos*, texto que el propio Schelling relaciona con el *Freiheitsschrift* (SW I/VII, 380; 219), se afirmará que la historia procede de una unidad eterna y tiene sus raíces en lo absoluto, al igual que la naturaleza. Por eso puede entenderse que

la revelación– surge el espíritu¹⁰⁵⁴: es éste el que expresa la palabra y en ésta a su vez en la que «expresada se revela el espíritu, esto es, *Dios* existente como acto»¹⁰⁵⁵. Sólo mediante la acción del hombre puede Dios, como un Dios personal y vivo, revelarse. Sólo a través de la historia puede darse una Historia mucho más alta: la de Dios.

El devenir de la historia comienza con la acción del hombre y, si el hombre primigenio (*Urmensch*) opta por hacer primar su voluntad particular sobre la general, la historia sólo puede comenzar por la caída. Con la acción del hombre se introduce de este modo el mal en la naturaleza y con ella el segundo principio de las tinieblas hace su aparición porque «debe haber otro fundamento para el nacimiento del espíritu, y por lo tanto, un segundo principio de las tinieblas [*ein zweites Prinzip der Finsternis*], que tiene que ser tanto más elevado en cuanto que el espíritu es superior a la luz»¹⁰⁵⁶. Con tan oscuro comienzo se inicia la historia (*Geschichte*) propiamente dicha, una historia que es ya presente, pero un presente que no puede ser entendido dentro de la sucesión de una línea temporal que deje a atrás el pasado y, al mismo tiempo, vaya dejando atrás el propio tiempo presente para apuntar a un futuro, sino un presente en el que sigue obrando un *pasado* “macizo y pleno”, tercamente ineliminable, que no pasa porque nunca se ha hecho presente, porque nunca «ocurrió» en un momento puntual de la historia: porque es, en suma, un pretérito *perfecto*: eso que «ha pasado ya»; un presente además en el que hay algo *presentido y anhelado*, algo por venir, algo que está «por venir», pero que queda siempre pendiente (*aus-geblieben*) porque nunca ocurrirá en tal momento «dado» porque si así lo hiciera, ya no sería un verdadero futuro, sino un mero *presente anticipado*: no sería el «fin», sino un «punto final». Ese modo de

naturaleza e historia conforman las fases del devenir de Dios. SW I/V, 291 (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*).

¹⁰⁵⁴ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁵⁵ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁵⁶ SW I/VII, 377; 209-211 (*Freiheitsschrift*).

exposición narrativa, en el que en cada momento es «bien sabido» lo que ha pasado (precisamente porque *no deja de pasar*) y a la vez «viene presentido» lo que habrá de pasar (precisamente porque *no deja de venir*), es justamente el de la «historia».

§ 73. El segundo principio de las tinieblas

Si no hay separación de principios no hay posibilidad del mal, sin posibilidad no hay caída, sin caída no hay historia y sin historia no hay revelación de Dios. Será el segundo principio de las tinieblas con el que comience la historia, un principio que, en palabras de Schelling «es precisamente el espíritu del mal despertado en la creación por la emoción del fundamento oscuro de la naturaleza [*Erregung des finstern Naturgrundes*], es decir, por el espíritu de la división de luz y tinieblas, a quien el espíritu del amor contrapone ahora un ideal superior, al igual que anteriormente opuso la luz al movimiento sin reglas de la naturaleza inicial [*regellosen Bewegung der anfänglichen*]»¹⁰⁵⁷. Dos ideas interesa destacar de este fragmento que acabamos de citar:

- 1) Por un lado, se afirma que el mal constituye el segundo principio de las tinieblas, lo que conlleva que ha de haber un primer principio: éste habrá de ser entendido como «el movimiento sin reglas de la naturaleza inicial», esto es, como los movimientos iniciales del *Grund* al que se opone la luz. Junto a éste, el segundo principio será el mal al que se le opone el bien: el mal quedará de esta forma asociado al *Grund* como fuerza negadora o contractiva situada en el origen, y frente a estos, la luz y el bien, puestos por el espíritu del amor, serán las fuerzas positivas que den lugar a la expansión o donación de sí generando en el primer caso el

¹⁰⁵⁷ SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).

despliegue de la naturaleza, y en el segundo el de la historia. La analogía entre el orden de la naturaleza y el de la historia quedaría establecido en torno a estos dos pares de conceptos:

	Naturaleza	Historia
Principio de las tinieblas	Fundamento oscuro (<i>Grund</i>)	Espíritu del mal
Opuesto	Luz	Bien
Resultado de lucha de fuerzas	Despliegue de la naturaleza	Devenir histórico

- 2) En segundo lugar, si el segundo principio de las tinieblas es el espíritu del mal, éste como tal sólo puede surgir de la creatura¹⁰⁵⁸, es decir del hombre, único creatura dotada de libertad, de ahí que el devenir histórico sólo pueda comenzar a partir de la acción del yo. De nuevo, se presenta una analogía con la naturaleza porque si en ésta era el propio movimiento reflexivo de la divinidad la que originaba, curvándose sobre sí, una tensión de fuerzas entre la luz y las tinieblas (entre su Naturaleza y Su Existencia) que daba lugar a la creación, en el ámbito de la historia es el movimiento del yo, que se busca a sí mismo y busca autodeterminarse, el que hace el mal y al hacerlo lo introduce en la creación generando así una historia en la que el mal se enfrenta al bien. En ambos casos el movimiento comienza a partir de la búsqueda de sí, del querer ser sí mismo a partir de un estado de inicial inconsciencia. La relación, siempre dentro de una analogía que hace comparables naturaleza / historia y Dios/hombre sería la siguiente:

¹⁰⁵⁸ SW I/VII, 374; trad. modif. 205 (*Freiheitsschrift*): «el mal, como tal, sólo puede surgir en la creatura».

	Naturaleza	Historia
Sujeto de la acción	Dios	El hombre
Causa del movimiento	Querer ser Se	Querer ser se .

§ 74. El despliegue de la Historia

Por tanto la aparición del segundo principio de las tinieblas necesita de la libre acción del hombre para hacerse efectivo. Para ello el hombre ha de estar dotado de una facultad mediante la cual pueda decidirse puesto que él, es un ser no decidido (*unentschiedenes Wesen*) en la creación originaria¹⁰⁵⁹ (y su elección se sitúa fuera de todo tiempo¹⁰⁶⁰), lo que implica que el hombre ha de presentar la separación de los principios. Ésta sólo puede darse en la creación perdurable en la que se da el conflicto entre el principio oscuro del fundamento y el de la luz. El devenir de la creación comienza así con la tensión de fuerzas existente entre la voluntad del fundamento y la voluntad del amor, contracción y expansión: sólo mediante la lucha entre ambos principios es posible el despliegue de la naturaleza y sólo mediante esta lucha se da la separación de principios. Sin embargo, afirma Schelling, antes de que el amor se opusiera con toda su fuerza al fundamento, éste, dada su naturaleza, generó, con sus movimientos de búsqueda de sí, una serie de generaciones (*Geschlechtern*) que, dada la ausencia del principio del amor en su formación, desaparecieron, volviendo al caos del que surgieron. Esto quiere decir que no hay solo una creación, pero sí sólo una que es perdurable (*dauernde Schöpfung*)¹⁰⁶¹, esto es, una creación que presenta la lucha entre los dos principios y que como tal presenta

¹⁰⁵⁹ SW I/VII, 385; 229-231 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁶⁰ Cf. *supra* § 54. El carácter inteligible.

¹⁰⁶¹ SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

la historia misma con la que puede comenzar la Revelación de Dios¹⁰⁶². Las otras creaciones, consecuencia de los movimientos para sí del fundamento, desaparecieron sumiéndose de nuevo en el caos¹⁰⁶³ puesto que «el ser del fundamento no puede engendrar nunca por sí la unidad verdadera y perfecta»¹⁰⁶⁴. Esta distinción entre una creación perdurable, originada a partir del conflicto de fuerzas, y otras creaciones, originadas tan solo por el fundamento, permiten entender el desarrollo de las etapas de la humanidad en torno a dos tiempos: el de la historia “de antes” y el de la historia propiamente dicha que constituye, por lo demás, nuestro propio tiempo¹⁰⁶⁵.

La historia “de antes”, si atendemos al texto, coincidirá con lo que Schelling denominará, «*Urzeit*», esto es, una *edad primigenia del mundo*¹⁰⁶⁶, lo que tendría su sentido si este tiempo se sitúa precisamente en continuidad con la historia de la naturaleza y que, conforme al esquema del *Sistema del idealismo trascendental*, coincidiría con la Antigüedad¹⁰⁶⁷. Es interesante hacer notar que cuando Schelling se refiera a las épocas (*Zeiten*) que pertenecen a este periodo, lo hará siempre utilizando la forma pasada de los verbos en pretérito: así hablará de «fue [*war*] una época de feliz indecisión en la no existían [*war*] ni bien ni mal»¹⁰⁶⁸, «a éste época le sucedió la época en la que reinaban los dioses y héroes»¹⁰⁶⁹, «la época [...] en la que el fundamento mostró [*zeigte*] lo que era

¹⁰⁶² SW I/VII, 484 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹⁰⁶³ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁶⁴ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁶⁵ SW I/VII, 280; 219 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁶⁶ SW I/VII, 379; trad. modif. 213 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁶⁷ SW I/III, 603-604; 401-402 (*Sistema del idealismo trascendental*). También en las *Lecciones sobre el método de estudios académicos*, Schelling sostendrá que, si la Antigüedad coincide con el tiempo anterior al cristianismo, con el que se inicia el mundo moderno, entonces: «La construcción histórica del cristianismo no puede partir de otro punto de vista que el de la opinión común, de que el mundo en general y en particular el de la historia, necesariamente aparece dividido en dos partes, y esta oposición, que es la del mundo moderno frente al mundo antiguo, basta para conocer la esencia y todas las formas particulares del cristianismo». SW I/V, 292.

¹⁰⁶⁸ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁶⁹ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

capaz [*vermöchte*] para sí»¹⁰⁷⁰, «a los hombres les llegaba [*kam*] el entendimiento y la sabiduría solamente desde la profundidad»¹⁰⁷¹, «el poder de los oráculos [...] dirigía [*leitete*] y modelaba [*bildete*] sus vidas»¹⁰⁷², «imperaban [*herrschten*] sobre la tierra todas las fuerzas divinas del fundamento»¹⁰⁷³, «entonces apareció [*erschien*] la época de suprema glorificación de la naturaleza»¹⁰⁷⁴, «hasta que [*bis*] el principio que actuaba en el fundamento apareció [*hervortrat*] finalmente a modo de principio destinado a conquistar el mundo»¹⁰⁷⁵. Es en este momento cuando, con la desaparición de las primeras generaciones, Schelling comienza a emplear el tiempo presente de los verbos: «llega [*kommt*] la época en que todo se desvanece [*auföst*] y el bello cuerpo del mundo anterior [*bisherigen Welt*] se desmorona [*zerfällt*]»¹⁰⁷⁶. A partir de este momento Schelling se referirá a las edades pertenecientes a la creación perdurable, el tiempo de la historia y de la conciencia de la culpa, en presente –y en este sentido es interesante hacer notar que a estas edades de la *Vorgeschichte* corresponde un mundo anterior o precedente (*bisherigen Welt*) frente a un mundo posterior que surgirá ahora–, un presente que apuntará a la revelación de Dios como espíritu¹⁰⁷⁷. Si se produce este empleo de diferentes tiempos verbales es porque estas primeras épocas se sitúan en el pasado (tiempos verbales en pretérito perfecto) y las otras en el presente (tiempos verbales en presente), esto es, en la *Geschichte* misma que conduce la revelación de Dios que ya está en devenir y que se consumará en el futuro: lo que está por-venir (*Zu-kunft*).

¹⁰⁷⁰ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁷¹ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁷² SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁷³ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁷⁴ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁷⁵ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

¹⁰⁷⁶ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

¹⁰⁷⁷ SW I/VII, 379-380; 215-219 (*Freiheitsschrift*).

§ 75. Las épocas de la historia “de antes” de la creación perdurable.

El principio del fundamento movido por las ansias de ser sí mismo dio lugar a una serie de generaciones que, por su inviabilidad, como ya se ha adelantado, desaparecieron y cuyo recuerdo queda tan solo en las antiguas leyendas¹⁰⁷⁸: éstas tendrán su origen en el actuar-para-sí del fundamento (*Für-sich-Wirken des Grundes*)¹⁰⁷⁹: «Del mismo modo en que el fundamento inicial [*anfängliche Grund*] de la naturaleza actuaba solo, tal vez desde hacía mucho tiempo, intentando para sí [*für sich*] con las fuerzas divinas contenidas en él una creación que volvía siempre a sumirse finalmente en el caos [*Chaos*] (porque faltaba el vínculo del amor)– y es tal vez esto lo que indica la sucesión de generaciones desaparecidas que nunca han retornado, antes de la presente creación– hasta que surgió la palabra de amor y con ella se inició la creación perdurable, del mismo modo, tampoco en la historia [*Geschichte*] se reveló inmediatamente el espíritu del amor, sino que, por el contrario es porque Dios sintió la voluntad del fundamento como voluntad para su revelación y porque según su providencia reconoció que tenía que haber un fundamento independiente de él (en tanto que espíritu) para su existencia, por lo que dejó actuar al fundamento en su independencia, o por decirlo de otro modo, él mismo se movió sólo según su naturaleza y no según su corazón o el amor»¹⁰⁸⁰. Dada la analogía existente entre la naturaleza y la historia, que antes de la creación perdurable haya habido otras implica precisamente el carácter previo de estas edades que se muestran como pasado de la humanidad, es decir: en la historia como tal también ha habido una historia antes de nuestra historia, esto es, una historia «de antes» referida al hombre de la Antigüedad, una historia que, aunque marcada por la caída –puesto que ésta se produce por un acto trascendental fuera del tiempo pero que marca el tiempo del hombre y toda su

¹⁰⁷⁸ Cf. *infra* § 26. El primer movimiento y la primera emoción del existir divino.

¹⁰⁷⁹ SW I/VII, 378-379; 213 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁸⁰ SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

historia— muestra los rasgos de la inconciencia respecto a la culpa y la inocencia¹⁰⁸¹. Introduce de este modo Schelling con las «generaciones desaparecidas» una sucesión de eras (*Zeitalter*) que recuerda a los antiguos mitos de las edades¹⁰⁸² y cuyo origen ha de buscarse en el fundamento sin la intervención del amor. Éstas constituirán la prehistoria natural de la conciencia de sí, una prehistoria que, por lo demás, es una prehistoria histórica¹⁰⁸³ que se sitúa antes del “nuevo comienzo” de la historia acontecido con el cristianismo. Entre estas edades Schelling hablará de la edad dorada del mundo, de la época de omnipotencia de la naturaleza (*Allmacht der Natur*), de la época de suprema glorificación de la naturaleza (*höchsten Verherrlichung der Natur*) y finalmente, del desmoronamiento y de la vuelta al caos de estas generaciones¹⁰⁸⁴. Dada su vinculación con la historia de la naturaleza, la herencia kantiana deja aquí

¹⁰⁸¹ «[...] el mal permanece [...] en la historia inicialmente escondido en el fundamento, y a la era de culpa y el pecado le precede una época de inocencia [*Unschuld*] o inconciencia [*Bewußtlosigkeit*] respecto al pecado». SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁸² Estas épocas de la historia de “antes” de la creación perdurable contienen elementos de origen claramente hesiódico y de hecho, muchos han sido los análisis de la *Forschung* schellinguiana a este respecto, sobre todo al analizar la edad de oro. Hesiodo, en *Trabajos y días*, había expuesto una antropogonía que explicaba el origen de los hombres en cinco edades: la de los hombres de oro, las de los de plata, de bronce, de los héroes y, finalmente, la de hierro. Los hombres de oro vivían una época de prosperidad, ajenos a la enfermedad, al trabajo y a dolor, aunque su tiempo coincidía con el reinado del dios Cronos, una divinidad del caos (*Op.* 110-120). Para profundizar en este tema: Cf. Mahl, H-J.: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*. Carl Winter. Universitätsverlag. Heidelberg. 1965. Especialmente «Die mythische Grundüberlieferung: Hesiods Weltalter-Dichtung», pp. 13-20; para analizar la influencia de Platón en esta sucesión de las edades: «Die Vorzeit-Mythen Platons und die platonische ‚Utopie‘», pp. 34-41; finalmente la relación de Schelling con el mito de las edades en el Romanticismo «Der philosophische Chiasmus: Lessing und die Romantiker», pp. 245-252 y, en relación con Novalis, «Das goldene Zeitalter als Einheit des Menschen mit der Natur», pp. 354-362.

¹⁰⁸³ Vetö, M.: *Le fondement selon Schelling*. op. cit. p. 429.

¹⁰⁸⁴ Estas épocas coincidirían con Grecia y con el imperio romano; Cf. Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. op. cit., p. 180 y ss; Henningfeld, J.: *F.W.J. Schellings >Über das Wesen der menschlichen Freiheit<*, op. cit. pp. 90ss. Estas interpretaciones harían coincidir a grosso modo estos periodos de la historia «de antes» con los periodos de la historia del *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 en el cual el primer periodo es el de los grandes imperios; el segundo es el de la República romana y el tercero, el de la revelación de Dios. SW I/III, 603-604; 401-402. Félix Duque afirmará respecto a la sucesión de edades que: «En el *Freiheitsschrift* [Schelling] se limita a esbozar muy brevemente esta Historia (literalmente, Sagrada), comenzando por “la edad dorada del mundo” y pasando por un Imperio que bien podría ser Roma». Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 319.

constancia de su presencia: por sus planteamientos Schelling parece tener en mente la tesis formulada por Kant en el *Comienzo presunto de la historia humana*¹⁰⁸⁵ y los planteamientos antirrousseauianos de éste¹⁰⁸⁶.

Según lo dicho, la historia «de antes» de la creación perdurable presentaría la siguiente estructura:

Origen: Actuar-para-sí del fundamento	Historia «antes de» (<i>Vorgeschichte</i>) Tiempo Pasado Mundo anterior (<i>Bisherige Welt</i>)
	1) Edad de oro (<i>goldnen Weltalter</i>): tiempo de inocencia e inconsciencia respecto al pecado; 2) Época de dioses y héroes: tiempo de omnipotencia de la naturaleza; 3) Época de suprema glorificación de la naturaleza

El final de estas épocas supone su vuelta al caos: «*Hasta que* –nos dice Schelling– el principio que actuaba en el fundamento apareció finalmente a modo de principio destinado a conquistar el mundo, a someterlo todo y a fundar un reino mundial seguro y duradero. Pero como el ser del fundamento no puede engendrar nunca por sí la unidad verdadera y perfecta, llega la época

¹⁰⁸⁵ Ak VIII, 109- 132; 67-93.

¹⁰⁸⁶ Schelling citará el texto de Kant sobre el comienzo de la historia humana ya en su *Magisterschrift*. SW I/I, 29.

en que todo este brillo se desvanece y el bello cuerpo del mundo anterior se desmorona como alcanzado por una terrible enfermedad y reaparece finalmente el caos»¹⁰⁸⁷. El «*hasta que*» empleado por Schelling supone un corte narrativo que se encuentra reforzado con el cambio de los tiempos verbales utilizados: del pretérito se pasa al presente. Es en este momento en el que el fundamento, al tener la sensación previa (*vorempfindend*) del nacimiento de la luz, saca todas sus fuerzas para oponerse a ésta en pleno conflicto¹⁰⁸⁸ y es en este momento en que el mal es irritado (*erregt*) ante la aparición del bien: «Es por ello por lo que sólo con la decidida aparición del bien aparece el mal de modo absolutamente decisivo y como tal (no como si surgiera sólo ahora, sino porque sólo ahora se da la única oposición en la que puede surgir en su totalidad y como tal); y también en este momento, en el que la tierra vuelve a tornarse por segunda vez desierta y vacía, se convierte en el momento del nacimiento de la luz superior del espíritu»¹⁰⁸⁹. Que la tierra devenga desierta y vacía ante el enfrentamiento de la luz y la oscuridad, del bien y el mal, conlleva que toda generación de hombres es eliminada y que, cuando se produce el conflicto, es cuando comienza la creación perdurable desde cero.

§ 76. Las épocas de la historia

Es con la caída de este hombre y de la conciencia de la culpa¹⁰⁹⁰ donde ha de situarse el inicio de la historia (*Geschichte*) como tal y el comienzo de la

¹⁰⁸⁷ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

¹⁰⁸⁸ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁸⁹ SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁹⁰ Cf. Lección VIII. «Sobre la construcción histórica del cristianismo» de las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, citado por Schelling en SW I/VII, 380; 219 (*Freiheitsschrift*). En este texto se afirmará lo siguiente respecto a la conciencia de la culpa: «El mundo moderno comienza con una especie de pecado original general; una ruptura entre el hombre y la naturaleza. No es ésta misma el pecado; por el contrario, mientras que el hombre no tenga conciencia de ella, es más bien, la edad de oro [*goldne Zeitalter*]. La conciencia [*Bewußtsein*] de este estado destruye la inocencia [*Unschuld*] y exige, por lo tanto, la reconciliación [*Versöhnung*] y la sumisión voluntaria [*freiwillige Unterwerfung*]». SW I/V, 290.

Revelación, pero es con el cristianismo cuando se da el “nuevo comienzo” de la historia en el que se inserta el tiempo actual. Cuando el mal aparece con toda su fuerza es cuando nace la luz superior del espíritu para enfrentarse¹⁰⁹¹ y «el nacimiento del espíritu es el reino de la historia»¹⁰⁹². Y dado que la luz surge precisamente para enfrentarse a un mal espiritual y personal y, puesto que sólo lo personal puede curar a lo personal: «Dios tiene que volverse hombre a fin de que el hombre retorne a Dios»¹⁰⁹³. El tiempo de la historia es por ello el tiempo presente y éste es el tiempo del Hijo.

La historia engloba dentro de sí diferentes épocas, del mismo modo que el pasado estaba compuesto de una sucesión de tiempos. El empleo del tiempo presente, acompañado de adverbios temporales que refuerzan ese presente, la idea de la continuidad con la que Schelling piensa diferentes momentos que en la historia son pasado, pero un pasado histórico que comienza con la caída. De este tiempo de la historia dirá Schelling que «cada vez de muestra [*zeigt*] de manera más señalada la atracción del fundamento»¹⁰⁹⁴, «con la decidida aparición del bien aparece [*hervortritt*] el mal»¹⁰⁹⁵ «sólo ahora [*nun erst*] se da [*gegeben ist*] la única oposición»¹⁰⁹⁶, «Dios tiene que volverse [*werden muß*] hombre»¹⁰⁹⁷, «un nuevo reino en el que la palabra viva entra [*eintritt*] en lucha contra el caos que durará hasta el final de la época actual [*jetzigen Zeit*]»¹⁰⁹⁸.

La importancia de la libertad en la concepción histórica de Schelling hará que Sandkühler haya llegado a afirmar que la filosofía de la historia es en Schelling una teoría de la libertad¹⁰⁹⁹ vertebrada en torno a la caída¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹¹ SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁹² SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁹³ SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁹⁴ SW I/VII, 379; 215 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁹⁵ SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

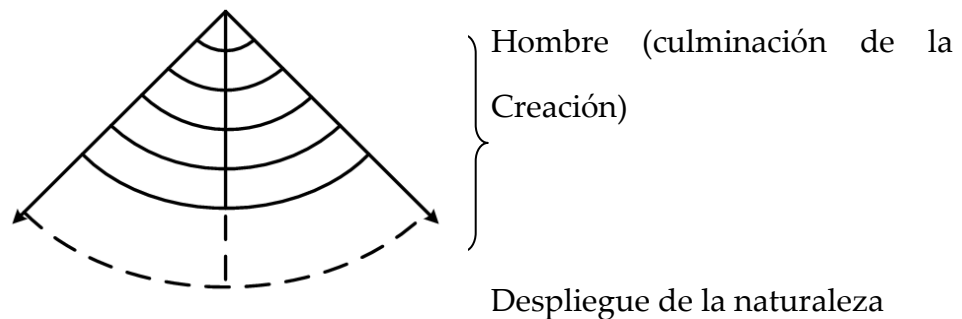
¹⁰⁹⁶ SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁹⁷ SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

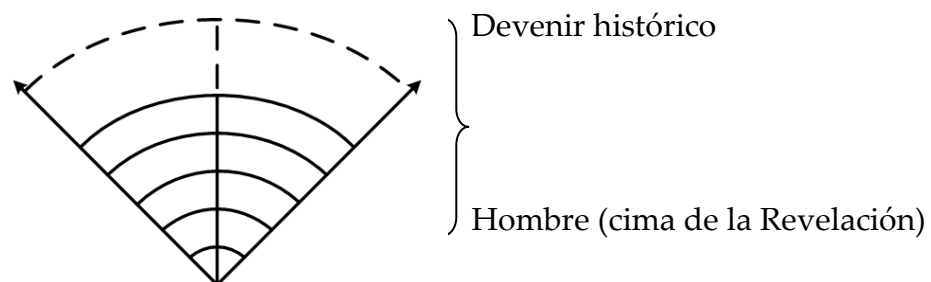
¹⁰⁹⁸ SW I/VII, 380; 219 (*Freiheitsschrift*).

¹⁰⁹⁹ Sandkühler, H.J.: *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. op. cit. p. 160.

Efectivamente es con ella y con la conciencia de la culpa, es a partir del uso de la libertad por parte del hombre con el que comienza la historia propiamente dicha. Ahora bien, el acto del hombre ha supuesto una *perversión* del orden dado, esto es un mundo al revés¹¹⁰¹. Partiendo del gráfico de desarrollo de Heuser-Keßler¹¹⁰², se había entendido la naturaleza partiendo de un punto de inicio o grado 0 que tenía que ver con el movimiento reflexivo de la divinidad, de esta forma obteníamos la estructura piramidal de un desarrollo en constante complejidad gradual que culminaba en el hombre:



Pero con la caída, lo que obtenemos es un orden invertido, que comienza con el hombre mismo:



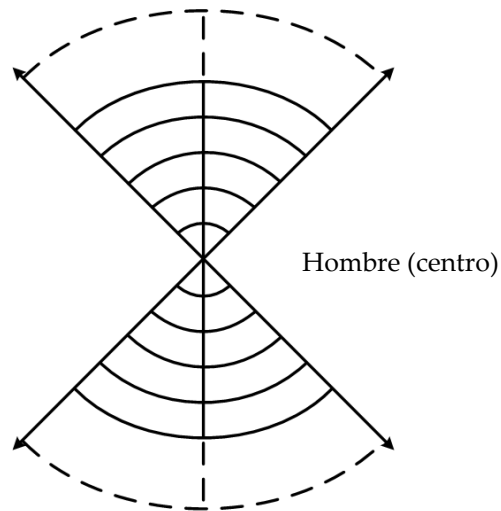
De forma que en último término la historia no constituye una continuidad fluida respecto a la naturaleza, sino que comienza con un acto que

¹¹⁰⁰ Ibid. p. 166ss.

¹¹⁰¹ Cf. § 65. El mundo al revés (*die verkehrte Welt*)

¹¹⁰² Cf. supra § 80. Los grados del despliegue (*Entfaltung*).

la trastoca e invierte su orden. El despliegue del sistema trazaría el siguiente movimiento:



Dentro de este nuevo orden, Schelling situará una serie de épocas que van desde el tiempo de signos y milagros, caracterizado por la encarnación Dios; y la posterior crisis *turba gentium* que da lugar a nuestra época actual en cuyo final «Dios se revela precisamente como espíritu, esto es, efectivamente como *acto [actu]*»¹¹⁰³. Precisamente es la crisis en la *turba gentium* con la que se produce una inundación del mundo antiguo (*alten Welt*) a imagen de aquella mediante la cual «las aguas del comienzo [*Anfang*] recubrieron a las creaciones [*Schöpfungen*] del tiempo primigenio [*Urzeit*]»¹¹⁰⁴, refiriéndose de este modo a aquellas edades de la historia de «antes» (*Vorgeschichte*) de la creación perdurable. El propio Schelling al referirse a ésta última etapa se remite a la octava lección de las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*¹¹⁰⁵ en la que se analizaba la construcción histórica del cristianismo¹¹⁰⁶. En ella, además de

¹¹⁰³ SW I/VII, 380; 219(*Freiheitsschrift*).

¹¹⁰⁴ SW I/VII, 380; trad. modif. 217 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁰⁵ SW I/V, 286-295.

¹¹⁰⁶ SW I/VII, 380 n.; 219 n. (*Freiheitsschrift*).

hacer referencia al primer origen del Estado¹¹⁰⁷, se encuentra una conexión entre el mundo griego y la historia, que es considerada desde el punto de vista del tiempo cristiano, señalando de este modo la unidad existente entre naturaleza e historia entendida desde la línea que une al mundo griego con el cristiano¹¹⁰⁸. Se afirma de este modo –como ya observado Jacobs¹¹⁰⁹– que el universo entero es entendido como historia.

El despliegue de la historia queda establecido del siguiente modo:

Origen: conciencia de la caída y culpa	Historia (<i>Geschichte</i>) Tiempo <i>presente</i> Creación perdurable
	1) Encarnación de Dios (época de signos y milagros) 2) Crisis <i>Turba gentium</i> que da lugar a la época actual (<i>jetzigen Zeit</i>) de pleno conflicto entre el bien y el mal ¹¹¹⁰ .

El tiempo de la historia y del tiempo efectivo consiste en el tiempo de lucha y de la superación del bien frente al mal y que narra el devenir del propio

¹¹⁰⁷ SW I/V, 287.

¹¹⁰⁸ SW I/V, 289.

¹¹⁰⁹ Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik». En: Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G.: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. op. cit. p.24.

¹¹¹⁰ La crisis *turba gentium*, la venida de la segunda creación y la nueva separación de pueblos y lenguas (SW I/VII, 380; 219) puede entenderse –afirma Félix Duque– como la creación de los Estados Modernos en una Europa fragmentada». Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 319.

Dios para revelarse puesto que su revelación de dará en el futuro «al final [zum Ende] de la época actual»¹¹¹¹.

Frente a otras concepciones del tiempo histórico, como la planteada por el propio Schelling en 1800 en el *Sistema del idealismo trascendental*, o la que presentará en las *Edades del mundo*, se formulará en el *Freiheitsschrift* una concepción en la que se entretejerán ambas: la de 1800¹¹¹² y la que se encontrará planteada en el proyecto de las *Edades del mundo*¹¹¹³. De modo que, si la naturaleza presentaba una serie de grados en su despliegue, la historia, análogamente, presentará en su devenir una serie de fases que tendrán como comienzo, muy kantianamente¹¹¹⁴, la acción originaria del yo y cuyo devenir narra una historia mucho más elevada: la de la revelación de Dios¹¹¹⁵.

¹¹¹¹ SW I/VII, 380; 219 (*Freiheitsschrift*).

¹¹¹² «Podemos admitir tres periodos de esa revelación, por tanto también tres periodos de la historia. El fundamento de esta división nos lo proporcionan ambos opuestos, destino y providencia, entre los cuales se encuentra, en el medio, la naturaleza, que realiza el tránsito de uno a otro. El primer periodo es aquel en el cual lo dominante, pero sólo como destino, es decir como poder completamente ciego, destruye con frialdad y sin conciencia incluso lo más grande y excelente; a este periodo de la historia, que / podemos llamar trágico, pertenece el ocaso del esplendor y de la maravilla del mundo antiguo, la caída de aquellos grandes imperios, de los cuales apenas ha quedado el recuerdo y cuya grandeza sólo concluimos a partir de sus ruinas; el ocaso de lo más noble humanidad que haya florecido nunca y cuyo retorno a la Tierra sólo es un eterno deseo. El segundo período de la historia es aquel en el cual lo que en el primero apareció como destino, o sea, como poder enteramente ciego, se revela como naturaleza, y la oscura ley que había dominado en aquél aparece transformada al menos en una clara ley natural que obliga a la libertad, y al más desenfrenado albedrío a servir a un plan de la naturaleza y así, poco a poco, origina al menos una legalidad mecánica en la historia. Este periodo parece comenzar con la expansión de la gran República romana, a partir de la cual el albedrío más desatado, exteriorizándose en un afán universal de conquista y sometimiento, fue forzado a servir, sin conciencia e incluso contra su voluntad, a un plan de la naturaleza, que en su pleno desarrollo ha de originar la federación universal de los pueblos y el Estado universal [...] El tercer periodo de la historia será aquél donde lo que apareció en los anteriores como destino y como naturaleza se desarrolle y revele como providencia revelándose de un modo imperfecto. Cuando comenzará ese período, no sabemos decirlo. Pero cuando sea este período, entonces también será Dios». SW I/III, 603-604; 401-402 (*Sistema del idealismo trascendental*).

¹¹¹³ Se concebirá la historia en torno a tres grandes tiempos: el pasado, relacionado con la Naturaleza de Dios, el presente, vinculado a la efectividad del tiempo en el que Dios se va revelando; y el futuro, ligado a la cumplimentación de la revelación de Dios.

¹¹¹⁴ Ak VIII, 115; pp. 78- 79 (*Comienzo presunto de la historia humana*).

¹¹¹⁵ En la Lección VIII de las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* a la que Schelling hace referencia, éste ya había afirmado que «cada momento particular del tiempo es revelación de un particular lado de Dios». SW I/V, 288.

Pasado, presente y futuro, como edades del mundo, contendrán de este modo diferentes épocas (*Zeiten*) que a su vez contendrán diferentes periodos (*Perioden*). Schelling verá de este modo en la Historia (*Geschichte*) la prueba móvil de la manipulación y “reciclado” de lo natural por parte del Espíritu, pero con la posibilidad siempre abierta de recaídas, de “hundirse en el fondo” (*zugrunde zugehen*). Por eso escribirá una *Filosofía de la Mitología* (la historia del Espíritu, hundido todavía en la Naturaleza) y una *Filosofía de la Revelación* (la historia del Espíritu, una vez vivida su propia historia).

CAPÍTULO 6. La efectividad del mal.

Realidad (*Realität*) significa para Kant –sostiene Heidegger en *La tesis de Kant sobre el ser*¹¹¹⁶– no efectividad (*Wirklichkeit*) sino quiddidad (*Sachheit*), es decir que lo real mienta aquello que pertenece a la cosa (*res*), aquello que es de suyo parte de su esencia, independientemente de que exista o no. La realidad (*Realität*) es así, frente a lo efectivo, la *realitas*, esto es, la carga positiva por la que algo se distingue y se separa de todo lo demás independientemente de que se dé actualmente, de forma que la realidad nada tiene que ver con la existencia de un objeto. Con este sentido Kant había integrado a la realidad como parte de la categoría de la cualidad porque la *realitas* implica una concepción de corte sustancialista que desecha por su propio contenido la existencia fáctica. Carece de sentido abscribir a la realidad un tiempo determinado, pero no así someter un devenir temporal y un tiempo concreto a la efectividad. Lo efectivo queda de este modo ligado al tiempo y el estudio de la efectividad del mal asociado a las cicatrices que conforman la propia historia. Si la realidad de algo queda constituida por las notas que hacen que ese algo sea lo que es, con total independencia de que exista o no, lo efectivo se refiere a lo producido a partir de una acción de corte subjetual, de forma que es el hombre quien hace efectivo el mal o, dicho de otro modo, el mal al «permanece[r] siempre [como] una elección propia del hombre»¹¹¹⁷ sólo puede ser efectivo por la acción de éste; una acción que, por lo demás, es la que abre paso al tiempo propiamente histórico. *Geschichte*. Del mal puede afirmarse que es real (*real*) y que su fuerza se encuentra como parte de la esencia del propio proto-ser (*Urwesen*), pero también que es efectivo (*wirklich*) porque se da de *facto* en la experiencia. Por eso afirmará Schelling que negar la realidad (*Realität*) del mal supone anular el

¹¹¹⁶ Heidegger, M.: «Kants These über das Sein». En GA 9, 451.

¹¹¹⁷ SW I/VII, 381; 221 (*Freiheitsschrift*).

concepto real y vivo de la libertad¹¹¹⁸ y, *mutatis mutandis*, negar su positividad supone anular una de las fuerzas de despliegue de la divinidad –si es que el movimiento del mal tiene que ver con aquel actuar-para-sí (*Für-sich-wirken*) del fundamento que constituye él mismo un principio universal (*allgemeinen Prinzip*)¹¹¹⁹, como veremos¹¹²⁰–; pero, a su vez, si el conocimiento de la presencia del mal ha de partir de la experiencia, negar su efectividad (*Wirklichkeit*) supone negar el propio devenir del tiempo y el despliegue de una historia que constituye ya de por sí, recordando las palabras de Hölderlin en el *Hiperión*, la herida por la que se despeña el tiempo.

En este sentido, el término *Wirklichkeit* presenta en su devenir una interesante y sugestiva evolución semántica: *Wirklichkeit*, de *wirklich*, era empleado en el siglo XIII como sinónimo de *handeln* (actuar), hasta acabar siendo entendido en el siglo XVIII como *tatsächlich* (fáctico) –y obsérvese la cercanía entre este término con *Tatsache* (“acción que se hace cosa”)– o *aktuel* (actual)¹¹²¹, lo que conlleva que si el mal es efectivo es algo fáctico, producto de un sujeto mediante su propia acción, una “acción hecha cosa” y cuyos efectos se dan en un aquí y en un ahora, esto es, en un tiempo y en un espacio determinados. El mal de este modo no puede ser entendido como privación, deficiencia o limitación ni tampoco asociado a la materia: los que buscan el origen del mal en la materia –había afirmado sarcástico Franz von Baader– confunden las cadenas y el calabozo con el prisionero¹¹²², sino entendido como *positive Kraft*, como fuerza positiva de cambio y alteración cuyos efectos

¹¹¹⁸ SW I/VII, 353; 151 (*Freiheitsschrift*).

¹¹¹⁹ SW I/VII, 381; 219 (*Freiheitsschrift*).

¹¹²⁰ Cf. *infra* § 84. Encapsulamiento egocéntrico - § 87. Cantos de sirena: la solicitud al mal

¹¹²¹ Klüge, F.: *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. op. cit. Señala Klüge el empleo que del término hace Johannes Tauler en sus *Predigten*. 157. También en el diccionario de los hermanos Grimm se señalará el sentido de «*wirklich*» como «*tätigkeit*» y «*aktivität*». Cf. Grimm, J – Grimm, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. Edición on-line <http://germazope.univ-trier.de/Projects/DWB>.

¹¹²² Baader: «Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob’s Böhme’s Lehre». En *Sämtliche Werke*. Vol 13. op. cit. p. 121.

(*Wirkung*) son ya las manifestaciones de su efectividad. Es este punto el *objeto principal de la cuestión del Freiheitsschrift*¹¹²³ a través del cual se abre, en primer lugar, la interrogación por los elementos que se anudan en esta comprensión del mal, entendido como una potencia superior que explica su eficacia universal; y, en segundo lugar, esta idea permite además interrogarse por las innegables consecuencias de la irrupción del mal en la creación. Con Heidegger, las preguntas se dirigen ahora hacia cómo el mal ha pasado de la posibilidad a la efectividad, hacia cómo y por qué se ha producido en el hombre el levantamiento de la voluntad propia contra la universal y hacia cómo el hombre ha podido desear ser él mismo absoluto¹¹²⁴.

6.1) La experiencia del mal.

El mal físico –había señalado ya Franz von Baader– es una inversión egoística¹¹²⁵, lo que quiere decir, si in-versión (*Umkehrung*) es poner al revés un orden dado¹¹²⁶, que si se da una alteración o per-versión de éste, es a resultas de la acción de un sujeto que, movido por su *pasión de sí*, sólo responde a sus propios deseos. Para Schelling, precisamente, el mal queda definido como un trastorno (*Verkehrtheit*) positivo o inversión (*Umkehrung*) de los principios¹¹²⁷ que mucho tiene que ver con una *propensión* ínsita del hombre a *volcarse* sobre sí, esto es, a referirse a sí mismo y no a lo otro, y a considerar que él, en lugar de ocupar el centro de la creación, es el propio centro. Egocentrismo (*Selbstsucht*).

¹¹²³ SW I/VII, 373; 201 (*Freiheitsschrift*). Cf. Jacobs, W.G.: «Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen». En VVAA: F.W.J. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. p. 125

¹¹²⁴ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. op. cit. p. 177.

¹¹²⁵ Cf. Franz von Baader: «Über Starres und Fließendes». En *Sämmtliche Werke*. Vol. 3: Naturphilosophie Anthropologie, op. cit., p. 275-276, n. Citado por Schelling SW I/VII, 366 n.; 185-187 n. (*Freiheitsschrift*).

¹¹²⁶ Cf. *supra* § 42. El trastorno positivo o inversión de los principios.

¹¹²⁷ SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

De ahí que el hombre trate de ser en la periferia lo que sólo puede ser cuando ocupa el centro¹¹²⁸ y de ahí que esa vida generada a partir del falso vínculo de fuerzas originado en ese movimiento egoístico del hombre, sea asimismo falsa, fruto de la intranquilidad y de la corrupción (*Verderbnis*)¹¹²⁹. «En cuanto éste [el hombre; ACC] cesa de servir en tanto que centro y aparece como dominador [*herrschend*] en la periferia, arde en ella [en la individualidad del hombre; ACC] como furor tantálico del egocentrismo [*Selbstsucht*] y el egoísmo [*Egoism*] (el Yo inflamado)»¹¹³⁰. El mal es así la enfermiza afirmación de sí como centro¹¹³¹, el intento de autodivinización del yo¹¹³². Citado por Schelling, la comprensión de Baader según la cual el mal tiene que ver con un trastorno (*Verkehrtheit*) que puede ser explicado por analogía con la enfermedad vuelve a incidir en el hecho de que si el hombre hace el mal, éste se propaga como por contagio por la entera creación. De ☉ se pasa a O, esto es, lo que estaba en el centro pasa a la periferia y el hombre, ahora ex-céntrico altera el vínculo de fuerzas y con él el orden de lo dado, lo *per-vierte*, permeando así la entera naturaleza mediante su acción; una acción que, por otro lado, tiene que ver con el primer acto de libertad del hombre. *Non potest non peccare*. Dejando a un lado por ahora afirmaciones como la de Walter Schulz, para el cual la libertad del hombre ha de ser entendida como una libertad de la inversión¹¹³³, lo cierto es que es con ella como queda alterada la entera creación: *decreatio*. De esa forma es la caída – o el pecado– el paradigma de lectura de lo real (de la naturaleza “no culpable”)

¹¹²⁸ SW I/VII, 365; 181 (*Freiheitsschrift*).

¹¹²⁹ SW I/VII, 366; 183 (*Freiheitsschrift*).

¹¹³⁰ Citado por Schelling en SW I/VII, 366 n; trad. modif. 187 (*Freiheitsschrift*). El texto original se encuentra en Baader: *Sämtliche Werke*. Vol 3. op. cit., p. 276 n.

¹¹³¹ Baader: *Sämtliche Werke*. Vol. 2, op. cit. p. 190.

¹¹³² Cf. Baader: «Ueber die Behauptung, dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämtliche Werke*. Vol. 1, op. cit., p. 38.

¹¹³³ Y el paso de la posibilidad a la efectividad con esa inversión queda vertebrado en torno a una interpretación de la doctrina bíblica del pecado original. Cf. Schulz, W.: «Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie». Estudio introductorio de Schelling, FW.J: *Über der Wesen des menschlichen Freiheit*, op. cit. p. 15.

y no al revés: «las pasiones [*Leidenschaften*] en sí no son el mal, ni tenemos que luchar [*kämpfen*] sólo contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro [*in*] y fuera [*außer*] de nosotros que es espíritu»¹¹³⁴. El desorden egoístico del mundo físico queda explicado de este modo a través del mal positivo humano.

A) La Inversión de los principios

§ 77. La innegable efectividad (*Wirklichkeit*) del mal.

Es innegable –afirma Schelling– que el mal es efectivo (*wirklich*)¹¹³⁵, es innegable que el mundo está al revés y es innegable que esta acción sólo puede ser llevada a cabo por el hombre. Sobre él recae la responsabilidad de su efectividad. Es él la única de entre todas las creaturas que puede pasar a efectividad lo que tan solo era en posibilidad; es él quien, como culminación de la creación, es libre para decidirse; es él quien, como vínculo de fuerzas, puede mantenerlas unidas o bien, al hacer primar su voluntad propia sobre la voluntad universal y romper la armonía cósmica; es él quien, por todos estos motivos, cae por su propia culpa. Y sin embargo el mal cometido por el hombre no es sufrido sólo por él, sino por la entera creación que queda trastornada a resultas de la caída. Todo está profanado¹¹³⁶. De este modo, si el primer acto de la libertad tiene como consecuencia la inversión del orden, para Schelling que el mal sea efectivo quiere decir que sus efectos pueden rastrearse en la naturaleza y en la historia, y que lo hecho se manifiesta en la experiencia. Siguiendo a Kant, Schelling sostendrá que la libertad del hombre hace comenzar la historia

¹¹³⁴ SW I/VII, 389; 237 (*Freiheitsschrift*).

¹¹³⁵ SW I/VII, 373; 201 (*Freiheitsschrift*).

¹¹³⁶ Frente a Leibniz, no estamos en el mejor de los mundos posibles: «Bien lejos –se lamentará Schelling muchos años más tarde en la *Introducción de la Filosofía de la Revelación*– de que el hombre y su hacer hayan hecho comprensible al mundo, el hombre mismo es el más incomprensible [*das Unbegreiflichste*] de todos los seres, es él quien me empuja inevitablemente a abrigar la opinión de que todo ser está profanado [*Unseligkeit alles Seyns*]... Es él precisamente, el hombre, quien me empuja a la pregunta última, llena de desesperación: ¿Por qué hay en general algo? ¿Por qué no hay nada?». SW II/III, 7.

por el mal porque la caída, sólo posible al final de la creación con la separación de los principios, supone el inicio del reino del espíritu cuando el hombre trata de elevarse por encima de su lugar¹¹³⁷ en este intento de autodivinización del yo. El pecado es pues éste: querer ser como dios, tomando conciencia, tal y como dicen las Escrituras, de en lo que consiste tanto el bien como el mal¹¹³⁸.

La inversión de los principios es, como decíamos, el comienzo mismo de la historia y corresponde con la elección por el mal, pero no es ésta una elección del mal en cuanto tal, sino que aquello que se elige es ser sí mismo, en un movimiento análogo con la del fundamento: el querer ser sí mismo y para sí, curvándose sobre sí, movimiento reflexivo que el hombre realiza al elevarse por encima de la voluntad universal. El mal asociado al primer acto de libertad determina no sólo el carácter del hombre en el tiempo, sino también los acontecimientos (*Geschehen*) de la historia (*Geschichte*), la cual, en su transcurso, muestra las consecuencias de la elección originaria del primer hombre (*Urmensch*), aquel que, situado en la culminación de la creación, hizo primar su voluntad propia (*Eigenwille*) sobre la universal (*Universalwille*)¹¹³⁹: «Este mal originario [*ursprüngliche Böse*] en los hombres, que sólo pueden poner en tela de juicio aquellos que no conocen al hombre en ellos [*in sich*] ni fuera de ellos [*außer sich*] más que de modo superficial, es en relación con la actual vida empírica [*jetzige empirische Leben*] totalmente independiente de la libertad, pero también es en su origen un acto propio, y, sólo por ello el pecado original»¹¹⁴⁰.

¹¹³⁷ Cf. *supra* § 62 *Non serviam*: la caída del hombre y la transgresión originaria - § 63. El *peccatum originarium* y el comienzo de la historia.

¹¹³⁸ Gen. 3,6.

¹¹³⁹ Para Wilhelm G. Jacobs “invertir” (*umkehren*) quiere decir aquí: no seguir la ley de la voluntad universal, sino la que se da la voluntad propia. Cf. Jacobs, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik». En Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G.: *Schelling Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. op. cit. 1996. p. 15.

¹¹⁴⁰ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*).

Este pecado constituye la tragedia de la Historia¹¹⁴¹ y el inicio del tiempo de lucha¹¹⁴².

§ 78. Trastorno (*Verkehrtheit*), inversión (*Umkehrung*) y perversión (*perversitas*).

También para 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 Kant para referirse a la malignidad (*Bösartigkeit*) del hombre: «la malignidad [*vitiositas, gravitas*], o, si se prefiere, 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*]»¹¹⁴³. 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”, de ahí que *Verkehrtheit* pueda entenderse como sinónimo de *Umkehrung*, literalmente inversión. 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

¹¹⁴¹ SW I/VII, 480 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹¹⁴² Portmann, S.: *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*. op. cit. p. 86.

¹¹⁴³ Ak VI, 30; 48 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

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 echa de ver 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»¹¹⁴⁴.

Las palabras empleadas por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *Verkehrtheit* y *Umkehrung*¹¹⁴⁵, serán las utilizadas por Schelling para definir al mal, si bien es cierto que al hacerlo citará a Baader, concediéndole haber sido el primero en enunciar el correcto concepto de mal como trastorno positivo o inversión de los principios¹¹⁴⁶. 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 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 solo 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»¹¹⁴⁷. ¿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

¹¹⁴⁴ Ak VI, 36; 56 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

¹¹⁴⁵ Sobre la traducción de ambos términos Cf. *supra* § 42. El trastorno positivo o inversión de los principios.

¹¹⁴⁶ SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁴⁷ Baader: «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*. Vol. I, op. cit., pp. 35-36.

*Freiheitsschrift*¹¹⁴⁸, 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*»¹¹⁴⁹, 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. De esta forma, como ya se ha avanzado, para Jacobi el mal nada tiene que ver con un principio positivo que se origine en la razón porque el mal se produce como consecuencia de la renuncia del uso de ésta en beneficio del del entendimiento, poniéndose el hombre de este modo al mismo nivel que el animal¹¹⁵⁰: «no puede darse un mal uso de la razón; e incluso [sólo puede darse] un mal uso del entendimiento cuando éste está oscurecido por la sensibilidad»¹¹⁵¹. 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 pasiva¹¹⁵². Baader recupera a Kant precisamente en este punto para afirmar contra Jacobi precisamente 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 *perversitas*–, de una corrupción (*Corruption*) «de la cual se sigue que lo humano [*Menschliche*] se convierte en inhumano [*Unmenschliche*], la naturaleza [*Natur*] en innatural

¹¹⁴⁸ SW I/VII, 366 n.; 185 n. (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁴⁹ En Jacobi, F.H.: *Werke*, vol. 5,1, pp.325-386.

¹¹⁵⁰ Cf. *supra* § 39. Espíritu (*Geist*), egoidad (*Selbstheit*) y personalidad (*Personalität*)

¹¹⁵¹ En «*Ueber Gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck*». Jacobi, J.H.: *Werke*, vol. 5,1, p. 362

¹¹⁵² Baader: «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*. Vol 1, op. cit., p. 37.

[*Unnatur*] y la forma [*Form*] y figura [*Gestalt*] se desfiguran [*Ungestalt*]]¹¹⁵³. Es cierto, añadirá Baader, que el hombre al abandonarse a la animalidad niega algo positivo, pero esta negación, este «transformar la verdad [*Wahrheit*] 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 letztern*]]¹¹⁵⁴. 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 cumplimentación por un principio positivo y no, como había sostenido Jacobi, por una mera ausencia del empleo de la razón.

§ 79. La propensión (*Hang*) a la inversión: sobre el mal radical

¿Pero por qué y cómo pone el hombre su voluntad propia sobre la universal? ¿qué sentido tiene la libertad? ¿es ésta sólo libertad para el mal? ¿por qué pudiendo el hombre hacer el bien no lo hace? Por que existe –afirma Schelling– una propensión natural (*natürlicher Hang*) del hombre hacia al mal (*zum Bösen*)¹¹⁵⁵. 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 apetecer un goce, que, tras ser probado produce una inclinación (*Neigung*)¹¹⁵⁶. La propensión al mal (*Hang*, de *hängen*: literalmente

¹¹⁵³ Ibid. p. 38.

¹¹⁵⁴ Idem.

¹¹⁵⁵ SW I/VII, 381; trad. modif. 219 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁵⁶ Ak. VI, 28; 46 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

“enganche” como cuando se habla de “estar enganchado” a una sustancia¹¹⁵⁷) 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 mismo¹¹⁵⁸.

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 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»¹¹⁵⁹. 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*¹¹⁶⁰, una propensión innata que no puede ser extirpada¹¹⁶¹. El propio Schelling, como vimos, situará esta propensión al mal en el momento de la decisión originaria¹¹⁶² en la que el hombre ha de decidirse: «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,

¹¹⁵⁷ Cf. Adelung: *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, op. cit.

¹¹⁵⁸ Cf. *infra* § 85. *Curvus in se*.

¹¹⁵⁹ Ak. VI, 31; 49 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

¹¹⁶⁰ Cf. *supra* § 55. El fundamento subjetivo de la acción y el *faktum* de la libertad

¹¹⁶¹ Ak. VI, 31; 50 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

¹¹⁶² Cf. *supra* § 60. Decisión o elección.

pero que no debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo»¹¹⁶³. 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 singular¹¹⁶⁴ como en la humanidad en su conjunto puesto que el primer acto de libertad de aquel hombre primigenio (*Urmensch*) es considerado como aquel «acto propio, pero adquirido desde el nacimiento, [que] puede ser llamado mal radical [*radikale Böse*]»¹¹⁶⁵ y que, en último término, tendría que ver con una especie de *malum contractum*¹¹⁶⁶. Sin embargo, el hombre es más un aprendiz de brujo que un malvado¹¹⁶⁷: 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,

¹¹⁶³ SW I/VII, 387; trad. modif. 233 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁶⁴ «[...] aquel 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 enseñanza 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 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁶⁵ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*). 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*).

¹¹⁶⁶ Nobert Fischer hablará en este sentido, refiriéndose a Kant, de un *malum contractum*. Cf. Fischer, N.: «Das >radikale Böse< in der menschlichen Natur. Kants letzter Schrift im Denken der Freiheit». En: Danz, C.-Langthaler, R (ed): *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. Verlag Karl Alber. Múnich. 2006. p. 84.

¹¹⁶⁷ 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*).

reivindicando de este modo su carácter único e individual frente a lo otro¹¹⁶⁸. Es decir, lo que lleva al hombre al 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.

§ 80. *De Libero aut Servo arbitrio* y la teoría del «doble jinete»

Es éste el sentido con el Schelling afirma que si los actos de los hombres dentro del tiempo son necesarios, su carácter viene ya dado por una elección libre fuera del tiempo: si el hombre es malo por elección suya, y si vive en el mal es por su propia culpa¹¹⁶⁹, pero por una elección que no puede hallarse en el tiempo. Ahora bien el problema que se plantea es cómo entender que el primer acto de libertad los hombres haya sido malo: de nuevo Schelling seguirá a Kant para afirmar que todos somos “malos” por naturaleza (entendiendo por naturaleza el fundamento subjetivo del uso de la libertad por el cual el hombre ha elegido hacer el mal). Ahora bien ¿somos nosotros realmente los que actuamos o actúan en nosotros los dos principios que constituyen las fuerzas principales en el devenir de la vida misma de Dios? ¿esta propensión a la inversión tiene alguna relación con otra Naturaleza? ¿somos realmente libres o somos siervos de esas fuerzas?

¹¹⁶⁸ Esta será por otro lado, en Hegel la figura lógica del mal: el ser-para-sí (*Fürsichseyn*). El pecado del origen constituye en Hegel la primera toma de conciencia del hombre como ser distinto, extrañado 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.

¹¹⁶⁹ *SW I/VII*, 381-382; 221 (*Freiheitsschrift*).

a) Actuar-para-sí

Libre y necesaria la decisión del hombre determina no sólo el carácter del hombre en el tiempo, sino también el devenir mismo de la historia. Con este sentido Schelling reformula aquella idea luterana planteada en el *De Servo arbitrio* –redactado para rebatir a Erasmo de Rotterdam y a su *De libero arbitrio* en 1525¹¹⁷⁰– según la cual las acciones de los hombres no pueden ser cambiadas y han de seguirse con necesidad por la omnipotencia divina. De hasta qué punto Schelling tenía en cuenta estos planteamientos queda constancia por su diario de trabajo cuando se refiere a la lectura de la obra luterana, que lee paralelamente con la obra de San Agustín, al tiempo que trabaja en la redacción del *Freiheitsschrift*¹¹⁷¹. Además Schelling cita explícitamente la obra en el texto de 1809 y lo hace precisamente para rescatar la comprensión correcta de lo que ha de considerarse realmente “necesidad”: ni Judas –sostendrá en este punto Schelling– ni ninguna otra creatura podían hacer nada para cambiar el hecho de que éste traicionara a Cristo y, sin embargo, no lo traicionó obligado, sino «voluntariamente y con absoluta libertad»¹¹⁷². En la nota al pie ya señalada añade Schelling: «Así lo expresa Lutero en su tratado *De servo arbitrio*; su tesis es justa, aunque no ha comprendido de modo correcto la conciliación de una tal necesidad *infallible* con la libertad de las acciones»¹¹⁷³. Para Lutero todo cuando ocurre, aunque tenga la apariencia de ser contingente, ha de ocurrir de esa manera necesariamente y no de otra¹¹⁷⁴. Schelling presta atención a esta obra

¹¹⁷⁰ El contexto de problemática en torno al problema del libre arbitrio en la Edad Media está fantásticamente expuesta en el estudio introductorio de Eckhard Keßler de la traducción alemana de *De libero arbitrio* de Lorenzo Valla. En: Valla, L.: *Über den freien Willen. De libero arbitrio*. Wilhelm Fink Verlag, Múnich.1987. pp.9-23.

¹¹⁷¹ Schelling; F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*, op. cit. Anotaciones del 20 y del 22 de enero de 1809, pp. 6 y 7.

¹¹⁷² SW I/VII, 386; 231 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁷³ SW I/VII, 386 n.; 231 n. (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁷⁴ Lutero: *De servo arbitrio*. En WA (=D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe). vol. XVIII Weimar. 1883 ss. pp. 627ss.

atraído por el sentido distinto con el que Lutero alude al concepto de necesidad porque aunque –como afirma el propio Schelling– no ha alcanzado a comprender la vinculación necesidad/libertad, ha ido más allá de una necesidad entendida como simple coacción: «Desearía –declara Lutero– que en esta disputación existiera un vocablo mejor que el de corriente “necesidad” porque ésta no expresa correctamente lo que quiero decir, ni con respecto a la voluntad divina ni con respecto a la humana. Pues para el tema que nos ocupa tiene un significado demasiado desagradable e inadecuado, ya que obliga a pensar en una especie de coacción y, en general, a lo que es contrario a la voluntad; y esto no es lo que se tiene en vista al tratar este asunto. En efecto la humana voluntad hace lo que hace –ya sea bueno o malo– no por coacción alguna, sino como siendo verdaderamente libre, por buena disposición o vehemente deseo. Pero en nuestra voluntad mutable gobierna sin embargo la voluntad de Dios, que es inmutable e *infallible*»¹¹⁷⁵. Lutero va más allá y lleva a afirmar que el hombre no es más que un siervo pero no porque este exento de responsabilidad o culpa en sus acciones, sino porque éstas obedecen a algo más grande que él mismo y porque sólo por Dios puede salvarse. De esta manera si Schelling afirma que Lutero no ha comprendido el verdadero sentido de la necesidad se refiere a que, en último término, para Lutero el hombre nunca llega a ser libre del todo (es un siervo ya sea de Dios, ya del diablo) y, aunque haya vislumbrado el concepto correcto de necesidad asociada no a la coacción sino a la inmutabilidad temporal de la acciones, ésta en realidad acaba siendo explicada no por la voluntad humana sino por la divina. Sin embargo, para Schelling es la libertad humana quien está detrás de la acción.

¹¹⁷⁵ Lutero: WA, XVIII, 628.

Uno de los puntos en común entre el teólogo y el filósofo será el carácter inmutable de la acción en el tiempo: Nada puede cambiarlo¹¹⁷⁶. Schelling sostendrá de esa manera que «toda acción [*Handlung*] singular surge de una necesidad interna del ser libre y que por lo tanto aparece como necesidad interna del ser libre y que por lo tanto aparece con necesidad, pero una necesidad que no puede ser confundida con una necesidad empírica procedente de una obligación»¹¹⁷⁷. En esta comprensión de la vinculación de la necesidad y la libertad, Schelling integrará también en su propuesta los planteamientos de San Agustín que en *De libero arbitrio* había afirmado la libertad del hombre. Es esta libertad la que abre la posibilidad del mal: si el hombre no fuera libre, injusto sería el castigo e injusto el premio¹¹⁷⁸. Y es tras este acto de libertad tras el que se sigue la necesidad de su consecución.

¹¹⁷⁶ Schelling empleará en este punto un imagen tomada del *De servo arbitrio*. Dirá Schelling: «Lo mismo sucede con el bueno, esto es, que tampoco es bueno casual o arbitrariamente y, sin embargo, se encuentra tan poco obligado a serlo, que *ninguna obligación*, en efecto, ni siquiera *las puertas del infierno* prevalecerían contra su intención». SW I/VII, 386; 233 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra. Lutero afirmará: «Por otra parte, si Dios obra en nosotros, entonces nuestra voluntad, cambiada y suavemente tocada por el hálito del Espíritu de Dios, nuevamente quiere y obra por pura disposición, propensión, y en forma espontánea, no por coacción, de modo que no puede ser cambiada en otra cosa por nada que le sea contrario, y *ni siquiera puede ser vencida y obligada por las puertas del infierno*, sino que sigue queriendo y amando lo bueno y deleitándose en ello, así como antes quería y amaba lo malo y se deleitaba en ello». WA, XVIII, 687.

¹¹⁷⁷ SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁷⁸ «Per damnationem peccati... 18. 51. Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda iudicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus: ait enim Apostolus, Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci; ait et propheta, Delicta iuventutis et ignorantiae meae ne memineris. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest: nam unde sunt illae voces, Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago; et illud, Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio; et illud, Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis? Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium: nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est, ita ut melius esse non possit, ea quae debet facit, cum haec facit. Si autem bonus homo esset, aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem debere esse se videt: poenam istam esse quis dubitet? Omnis autem poena si iusta est, peccati poena est, et supplicium nominatur: si autem iniusta est poena, quoniam poenam esse nemo ambigit, iniusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et iustitia dubitare dementis est, iusta haec poena est, et pro

b) El dejar-actuar-en-sí

In-sich-handeln-Lassen. El segundo de los elementos que aparece en el *De servo arbitrio* y que tiene eco en la argumentación schellingiana es el sentido de un dejar-actuar-en-sí. Carne y espíritu –había argumentado con ecos paulinos Schelling– el hombre constituye aquel vaso que puede dejar transparentes sus paredes y difundir la luz del espíritu dentro de él vertida o bien hacer opacas sus paredes y retenerla para sí: tal era la distinción paulina¹¹⁷⁹. El hombre es así un portador de luz (*Lichträger*). Tal caracterización, que ya había aparecido en Baader¹¹⁸⁰, es otra de las piezas del denso entramado urdido por Schelling para explicar el mal: si el hombre permanece en el centro es como «portador [*Träger*] o recipiente [*Behälter*] del principio superior de la luz»¹¹⁸¹, un portador de luz que no deja por ello de ser materia (*Materie*)¹¹⁸². Vaso del espíritu. Y si un vaso queda definido como un recipiente en el que se vierte algo, es decir, algo susceptible de ser llenado, esta imagen nos sirve también para entender por qué Schelling afirma que en el hombre se da un dejar-actuar-en-sí: «En el más estricto sentido [*strengsten Verstande*] es cierto que tal y como está constituido el hombre en general no actúa [*handelt*] él mismo, sino que son el espíritu bueno [*gute*] o el malo [*böse*] los que actúan en él, y sin embargo, esto no menoscaba la libertad, pues precisamente el hecho de dejar-actuar-en-sí [*In-sich-handeln-Lassen*] al principio bueno o malo, es la consecuencia del acto inteligible que determina [*bestimmt*] su esencia [*Wesen*] y su vida [*Leben*]»¹¹⁸³. Parecería que el

peccato aliquo penditur. Non enim quisquam iniustus dominator aut surripere hominem potuit, velut ignorantia Deo; aut extorquere invito, tamquam invalidiori, vel terrendo vel confligendo, ut hominem iniusta poena cruciaret. Relinquitur ergo ut haec iusta poena de damnatione hominis veniat». *De lib. arb.* III; 18, 51

¹¹⁷⁹ Cf. *supra* § 38. Vasos del espíritu: hombre de carne, hombre de espíritu.

¹¹⁸⁰ Baader: *Sämtliche Werke*. Vol. 3. op. cit. p. 275.

¹¹⁸¹ SW I/VII, 364; 181 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁸² SW I/VII, 364; 181 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁸³ SW I/VII, 389; 239 (*Freiheitsschrift*).

hombre lo que elegiría sería llenarse del espíritu bueno o del malo, algo que, por cierto, ya había sostenido Plotino, cuando afirma que si el primer mal es la oscuridad, el segundo mal consiste en recibirla dentro de sí¹¹⁸⁴. «Así la voluntad humana –encontramos en el *De servo arbitrio*– es puesta en medio como una bestia de carga: si se sienta encima Dios, quiere lo que Dios quiere y va en la dirección que Dios le indica, como dice el Salmo: “He sido hecho como una bestia de carga y siempre estoy contigo”; si se sienta encima Satanás, quiere y va en la dirección que Satanás le indica. Y no está en su libre elección correr hacia un jinete u otro y buscarlo, sino que los jinetes mismos se disputan su adquisición y posesión»¹¹⁸⁵. Sin embargo, de nuevo contra Lutero, se afirma la libertad del hombre rechazando la teoría del “doble jinete” porque si se puede admitir que actúan en él (*in-sich-handeln*) el principio bueno o el malo, es el propio hombre quien les deja-actuar-en-sí (*in-sich-handeln-lassen*): es él quien otorga *efectividad* (*Wirklichkeit*) en el mundo a los dos principios.

No es Dios por tanto, contra Lutero (y contra Calvino), quien ha decidido *ab aeterno* las acciones del hombre, sino el hombre mismo. Es el hombre quien ha introducido libremente el mal en la creación. ¿Qué hombre? El protohombre *inscrito* en el programa divino.

B) La falsa unidad y la vida propia (eigenes Leben)

¹¹⁸⁴ Eneada I, VIII, 8.

¹¹⁸⁵ Lutero: WA, XVIII, 693. También: «Lo más seguro y lo más adecuado a nuestra religión cristiana sería prescindir del todo del término de libre albedrío, pero si no queremos prescindir de él, al menos enseñemos con buena fe que se debe usar en el sentido siguiente: que al hombre se le concede un libre albedrío no respecto a lo que es superior a él, sino sólo respecto a lo que es inferior. Esto es: el hombre debe saber que en lo referente a sus bienes y posesiones materiales, tiene derecho de usar, hacer y no hacer conforme a su libre albedrío, si bien también esto lo guía Dios según la dirección que a Él le place, pero frente a Dios, o en lo pertinente a la salvación o condenación, el hombre no posee un libre albedrío, sino que es un cautivo, un sometido y siervo ya sea de la voluntad de Dios o de la del Diablo». Lutero: WA, XVIII, 698.

§ 81. La vida de mentira

Fuera del centro al creerse el centro mismo¹¹⁸⁶, 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 fuerzas¹¹⁸⁷. 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 la intranquilidad [*Unruhe*] y la corrupción [*Verderbnis*]»¹¹⁸⁸. 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 afirme 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 de serlo pero sin Él y esta osadía es la que le lleva a la caída¹¹⁸⁹.

Esta vida, nacida de la inversión, por otro lado, no puede constituir la verdadera vida puesto que sólo dentro del orden y modo divinos, sólo cuando los principios se mantienen en su relación originaria (*ursprüngliches Verhältnis*), puede darse la verdadera vida¹¹⁹⁰. Y si esto es así, si sólo dentro del orden es posible ésta, esto es, una vida que contempla la verdad y en la que el hombre se atiene al verdadero sentido de las cosas sin dejarse llevar por espejismos o falsas representaciones, una vida, en definitiva, que no confunde ni altera nada, entonces la vida producto de la inversión de fuerzas sólo puede ser tenida como

¹¹⁸⁶ «[...] 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 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra. Cf. Gen. 2, 19.

¹¹⁸⁷ SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁸⁸ SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*). También para Jacob Böhme el mal producirá una vida falsa y de mentira. Cf. *Sex puncta theosophica* 3, 6. También en Baader: *Sämmtliche Werke*, Vol. 13. op.cit. p. 90.

¹¹⁸⁹ SW I/VII, 479 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹¹⁹⁰ SW I/VII, 366; 183 (*Freiheitsschrift*).

falsa puesto que la ataxía de fuerzas tiene como consecuencia la relación inauténtica entre éstas. Entretejida ahora a través de un vínculo forzado y falso, esta vida es una vida de mentira. El hombre, una vez que se haya fuera del centro y ha roto el verdadero vínculo de las fuerzas ha de «conformar [formieren] o componer [zusammensetzen] una vida propia [eignes] y extraña [absonderliches] a partir de las fuerzas desunidas, a partir del ejército sublevado de concupiscencias y apetitos»¹¹⁹¹. Es por ello la elevación de la voluntad propia (*Eigenwille*), la que al aspirar a ser como voluntad propia lo que solo puede ser si permanece en el centro, la que conduce al cambio formal de la relación de las fuerzas entre sí, un cambio formal que conlleva que siendo las mismas fuerzas del orden divino, éstas tienen corrompida su relación. El hombre aspira a crear un nuevo orden como si pudiera ser dios, pero inferior a él, sólo puede ensamblar los elementos dados: de ahí que el hombre conforme (*formieren*) o componga (*zusammensetzen*, literalmente “poner-junto”) una vida propia (*eigne Leben*) y no pueda ni crearla (*schaffen*) ni formarla (*bilden*). La razón es obvia: se crea (*schaffen*) cuando se parte de la nada; se forma (*bilden*) cuando a partir de un elemento previo se da forma a algo, o empleando el juego etimológico alemán: formar (*bilden*) es hacer formas (*Bilder*) y ambas acciones tomadas absolutamente sólo pueden ser llevadas a cabo por Dios; en cambio se conforma (*formieren*) o se compone (*zusammensetzen*) cuando se ensamblan o juntan elementos dados. El hombre como creatura, pese a sentir la oscura ansia de crear («*dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen*»)¹¹⁹², no puede ser fundamento creador, sino solo limitarse a componer, esto es a ensamblar las fuerzas desunidas por él mismo.

¹¹⁹¹ SW I/VII, 366; trad. modif. 183 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁹² SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

§ 82. La mirada hacia lo no-ente (*Nichtseiendes*)

«[...] 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*]»¹¹⁹³ 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*)¹¹⁹⁴. 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 [*Wahrheit*] a la mentira [*Lüge*], de la luz [*Licht*] a las tinieblas [*Finsternis*]»¹¹⁹⁵. 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 revuelta 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 forma¹¹⁹⁶ al generar un nuevo orden. Lo que se produce 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 inflamación 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 corroee 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 enfermedad¹¹⁹⁷: una vacilación entre el ser (*Sein*) y el

¹¹⁹³ SW I/VII, 390; 243 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁹⁴ SW I/VII, 390; trad. modif. 241 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁹⁵ SW I/VII, 390; 241-243 (*Freiheitsschrift*).

¹¹⁹⁶ Cf. *supra* § 40. Orden y dislocación: ataxia de fuerzas.

¹¹⁹⁷ Cf. *supra* § 41. La contraimagen del mal: la enfermedad

no-ser (*Nichtsein*) que, aunque no real, se da de *facto* en la efectividad como un no-ente (*Nichtseiende*)¹¹⁹⁸. El mal, al igual que la enfermedad, utiliza la lógica interna del orden, o en el caso de la enfermedad de la salud, para volverse contra él e imponerle su propio decurso. De nuevo, haciendo referencia a Baader, Schelling señalará –si el mal aparece como inversión del orden y como consecuencia del desplazamiento del hombre del centro a la periferia– que la única relación sana (*eigentliche gesunde*) es la establecida en la naturaleza cuando el hombre permanece en el centro¹¹⁹⁹. Empleando esta analogía con la enfermedad, Schelling añadirá que el mal «no es [...] otra cosa que relativamente lo no-ente [*Nichtseyende*], aquello que se erige como ente [*Seyende*] y desplaza con ello a lo verdaderamente ente. Es, por un lado, una nada [*Nichts*] y, por otro lado, una esencia real [*reelles Wesen*]»¹²⁰⁰. Ésa es la contradicción del mal: que «en su arrogancia [*Übermut*] de querer serlo todo [*alles zu sein*], cae en el no-ser [*Nichtsein*]»¹²⁰¹. Al quedar profanado el vínculo y desplazarse a la periferia, al hacer caer en la mentira y la falsedad, el hombre pierde su libertad¹²⁰². Ya lo había dicho San Agustín: «*Eris liber si fueris servus: liber peccati, servus justitiae*»¹²⁰³.

¹¹⁹⁸ SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*). SW I/VII, 437 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹¹⁹⁹ «El perfecto desarrollo de todos los órganos auxiliares, que alcanza su culmen en el hombre, anuncia ya la independencia de su voluntad respecto a los apetitos, o a una relación del centro y de la periferia –que es la única relación sana-, en la cual el primero se ha retirado a su libertad y su meditación separándose de lo meramente instrumental (periférico). Por el contrario, en donde no se han desarrollado o incluso faltan por completo los órganos auxiliares, el centro ha avanzado a la periferia, lo que equivale a que aparece aquel círculo sin punto central del ya citado pasaje de Fr. Baader (en la nota)». SW I/VII, 377 n; 209 n. (*Freiheitsschrift*).

¹²⁰⁰ SW I/VII, 459 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹²⁰¹ SW I/VII, 390-391; 243 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁰² SW I/VII, 391; trad. modif. 245 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁰³ *In Evangelium Ioanis Tractatus centum viginti quatuor* (=In Io. Ev.), Tractatus 41, 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. Io. 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

Por otro lado, si el concepto de mal es análogo al de la enfermedad, el desorden de fuerzas se transmite y se propaga por contagio (*Kontagium*)¹²⁰⁴: éste es el origen del estado de la naturaleza, cuya capacidad de enfermar muestra el carácter más profundo del vínculo del orden que sostiene a la realidad. El mal consiste en el dominio de lo no-ente ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) sobre lo ente, la falsa unidad: ninguna falta o privación, sino positiva disharmonía¹²⁰⁵.

§ 83. Sobre el otro *mal metafísico*

¿Cuál es este vínculo? «Explicar esa falsa unidad [*falsche Einheit*] exige algo positivo que tiene que ser necesariamente supuesto en el mal, pero que permanecerá inexplicable hasta que no se reconozca una raíz de libertad [*Wurzel der Freiheit*] en el fundamento independiente de la naturaleza»¹²⁰⁶. Será precisamente este fundamento independiente de la naturaleza el que haga que el carácter *metafísico* del mal deba ser interpretado en una dirección totalmente opuesta al *malum metaphysicum* leibniziano, con un sentido de “metafísica” que nada tiene que ver con una comprensión del mal como imperfección o privación¹²⁰⁷. *Mal metafísico* que quiere decir ahora que no depende de nada que

voluntarie obediens, secundum illud Ps. XCIX, 2: servite 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.

¹²⁰⁴ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁰⁵ Cf. Portmann, S.: *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung.* op. cit. p. 87.

¹²⁰⁶ SW I/VII, 371; 195 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁰⁷ Schelling citará a San Agustín, *Contr. Jul.*, L.I.C.III: «¿Se nos pregunta de dónde viene el mal (*ubi sit malum*)? Respondemos: del bien, pero no del bien supremo, sino que de los bienes han surgido los males (*ex bonis igitur orta sunt mala*). Los males participan en efecto del bien... Todo esto se explica fácilmente sabiendo comprender lo que es el mal y atendiendo a que él *implica siempre alguna falta (defectum aliquem)*, mientras que Dios posee una perfección omnimoda de manera incommunicable; y tan imposible es crear una criatura ilimitada y por ello independiente como crear otro Dios». SW I/VII, 369; 189-191 (*Freiheitsschrift*).

haya en el mundo, sino que lo fundamenta, que está *más allá* de él¹²⁰⁸: el mal constituye una fuerza estructural de la historia, una fuerza activa vinculada al fundamento mismo de la realidad e inherente al proceso de despliegue del mundo –natural e histórico–, esto es, una fuerza que se inscribe en la misma naturaleza, y que, como tal, es Naturaleza. Por tanto, que el mal sea metafísico quiere decir, por un lado, que su fundamento trasciende al orden de lo efectivo y que está vinculado a unas fuerzas cósmicas que se remontan hasta el Pasado de la divinidad y, por otro lado, que no puede ser entendido como una privación –como había hecho Leibniz en su *Teodicea*–, sino como un no-ser (*Nichtsein*), como una no-esencia (*Nichtwesen*)¹²⁰⁹ o, mejor dicho, como una antesencia, esto es, como aquello que ejerce una oposición activa frente al bien. Esta comprensión metafísica del mal como no-ente (*Nichtseyende*) hará que las reflexiones en torno al problema del mal hayan de ser insertadas –si seguimos a Heidegger– en el ámbito ontológico y pueda ser fundamentada una metafísica del mal (*Metaphysik des Bösen*) que constituye una nueva perspectiva de la pregunta por el ser o, dicho de otro modo, preguntarse por el no-ente que el mal es, es preguntar por el ser mismo¹²¹⁰.

6.2) *Aberratio a centro*

En la más extrema escisión de fuerzas, allí donde se abre el centro más íntimo de todos se encuentra el hombre: en su mano está el respetar el vínculo de fuerzas o el desviarse de la norma. Llevado por el ansia de ser sí mismo el

¹²⁰⁸ Jugando con la fórmula de Andrónico de Rodas, si el mal tiene que ver con la «τὰ μετὰ τὰ φυσικά» es, en primer lugar, porque su concepto ha de remitirse más allá de las cosas físicas hasta llegar al fundamento mismo de la realidad, esto es, al fundamento del sistema del mundo; y, en segundo lugar, porque el mal forma parte de «los primeros principios». No en vano, si la metafísica es «la ciencia que investiga el ente en cuanto ente y los atributos que le pertenecen en virtud de su propia naturaleza», el ente que es el hombre lleva inscrita la posibilidad del mal en su naturaleza. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 1003 a 21-15; VI, 1026 a, 31.

¹²⁰⁹ SW I/VII, 437 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹²¹⁰ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. p. 117; p. 125ss.

hombre se cierra sobre sí en lugar de abrirse a la existencia. *Curvus in se, versus in sui amorem*. El centro queda de este modo desgarrado, desgajado de y en su sentido originario, literalmente des-quiciado. Bajo él se abre ahora el abismo del *Abgrund*; como por contagio desde él se irradia el desorden de fuerzas. *Aberratio a centro*¹²¹¹. *Aberratio*, de *ab-errare*, compuesto en torno al verbo *errare*, «andar errante», quiere decir desviación del “recto camino”, pero también pérdida de sí puesto que quien se pierde pierde el verdadero sentido y se aleja de lo que debería haber sido. Esta desviación, sin embargo, no constituye una exclusión, sino un atentado contra el orden violentado puesto que la posibilidad hecha efectiva vive contra él y desde él como un ente alieno. La aberración no constituye por ello una alternativa, sino un trastorno interno que subvierte la norma desde el centro mismo del sistema y la degenera en un desorden que vive del orden. ¿Pero cómo ha sido posible esta contraposibilidad? Porque el hombre ha empleado el poder (*Macht*) dado por su posición en beneficio propio: el espíritu se hunde en la “carne” y se separa del Espíritu, la egoidad (*Selbstheit*) es ahora egocentrismo (*Selbstsucht*), es decir, que no es la “carne” – los instintos, las tendencias naturales– los que se separan del espíritu, sino el propio espíritu, llevado por una egoidad inflamada, la que hace que el espíritu se distancie de su propio centro y corrompa su carácter central clausurándose sobre sí mismo: «No es el espíritu el afectado por el cuerpo, sino el cuerpo por el espíritu. En cierto respecto, el mal es lo espiritual en su estado más puro (*das reinste Geistige*)»¹²¹². El mal se sitúa así en el centro mismo, en lo espiritual debido a la decisión de la creatura. Por eso: «cuanto menos amemos lo propio – como dijo San Agustín–, tanto más nos adheriremos a Dios. Si [el hombre] cede a la apetencia de experimentar su propio poder, cae como por su capricho en sí mismo como en su centro. Y así, por no querer estar bajo nadie, al igual que lo

¹²¹¹ SW II/IV, 267 (*Philosophie der Offenbarung*).

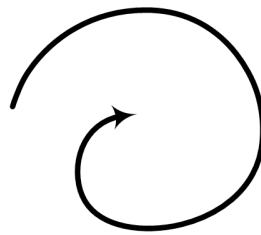
¹²¹² SW I/VII, 468 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

está aquél [Dios], por esa apetencia suya es castigado a caer desde su carácter central al abismo, o sea, a aquello en que se deleitan las bestias: y así, estando su honor en su semejanza con Dios, es su infamia su semejanza animal)»¹²¹³.

A) El movimiento del mal (II): *incurvatio hominis in seipsum*

§ 84. Encapsulamiento egocéntrico

El movimiento del mal en el hombre encuentra en los primeros movimientos de la divinidad su análogo, puesto que si ésta se curvaba sobre sí reflexionando sobre sí mismo movida por el ansia (*Sehnsucht*) y la avidez (*Begierde*) de querer tomar conciencia de sí¹²¹⁴, el hombre a su vez realiza el mismo movimiento: quiere ser sí mismo, conocerse, tomar conciencia de sí y afirmarse. Quiere ser él mismo. Por ello su principio es la egoidad (*Selbstheit*) y centrándose en sí, no mira hacia lo otro: al hacerlo, su ansia (*Sehnsucht*) de egoidad (*Selbstheit*) se inflama hasta transformar enfermizamente a ésta en egocentrismo (*Selbstsucht*). Como el Uno, el hombre mediante esta acción se curva sobre sí mismo para serse efectuando un movimiento de reflexión análogo al que realizaba la divinidad en el origen:



¹²¹³ *De Trinitate* XII, 11,16: «Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. Cupiditatis vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad se ipsum tanquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui mediate poenaliter ad ima propellitur, id est, ad ea quibus pecora laetantur: atque ita cum sit honor eius similitudo Dei, deducus autem eius similitudo pecoris».

¹²¹⁴ Cf. *supra* § 24. El ansia (*Sehnsucht*) y la reflexión sobre sí; también Cf. *supra* § 46. Egoidad y egocentrismo: la alteridad excluyente.

Sin embargo el movimiento de reflexión sobre sí, presenta dos desarrollos según se trate del plano divino o del plano humano:

MOVIMIENTO DE REFLEXIÓN SOBRE SÍ	
DIOS	HOMBRE
<i>Grund</i> (Egoísmo) (movido por) ↓	<i>Grund</i> (Ansia) (movido por) ↓
Ipseidad ↓	Egoidad ↓
(movimiento) <i>Curvus in se</i> ↓	(movimiento) <i>Curvus in se</i> ↓
(fin) Querer serse ↓	(fin) Querer serlo todo ↓
(conlleva:) Amor incluyente	(conlleva:) Amor excluyente (amor hacia sí mismo: egocentrismo)
↓ (consecuencia) Manifestación ↓	↓ (consecuencia) Ocultación ↓
Apertura ↓	Encapsulamiento ↓
(resultado) Creación	(resultado) Decreación

El movimiento de incurvación o de reflexión sobre sí toma su poder del principio oscuro (del *Grund*): de él surge la egoidad de la creatura puesto que ésta estando en Dios tiene su fundamento en algo que no es Dios entendido absolutamente¹²¹⁵, y de la misma manera también es el poder del principio oscuro, el *ansia* (*Sehnsucht*) –si hablamos en analogía con el plano humano– o el egoísmo (*Egoism*)¹²¹⁶, lo que mueve al Uno a cerrarse sobre sí¹²¹⁷. Ambos movimientos tienen como fin la afirmación ya sea de la egoidad, si hablamos del hombre, o de la ipseidad, si hablamos de Dios, para “ser”, pero –y ésta es la diferencia crucial que marca las distancias entre un movimiento surgido de una revuelta egoística (*selbstich*) y un movimiento surgido de una revuelta egocentrista (*selbstsüchtig*), esto es, de un movimiento de un querer serse a un querer ser todo– el resultado es completamente opuesto porque mientras que el Uno, al cerrarse sobre sí lo que trata es de engendrarse desencadenando de este modo el devenir de la creación (por eso el resultado de la primera emoción divina es su representación reflexiva interna con la que se inicia la Creación), el hombre lo que produce al afirmar su yo frente a lo otro es la subversión del orden natural de las fuerzas y, como consecuencia, la decreación. De ahí que si Dios, al incurvarse sobre sí y generar su *Ebenbild*, lo que hace es abrirse a la existencia porque Dios se da a lo otro de sí para ser lo que es absolutamente, esto es, su revelación consiste en una manifestación o exposición de sí, el hombre en cambio al incurvarse sobre sí, se encapsula y se cierra a la existencia. Un movimiento estéril frente al fértil movimiento de autoengendramiento de Dios. La egoidad del hombre, cuando ha roto el vínculo de fuerzas, deviene egocentrismo porque estando en el centro se cree el centro mismo como ser individual y particular y no como lugar privilegiado inserto dentro de un orden. La exaltación de su propio yo y las ansia de dominación sobre el resto de

¹²¹⁵ SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

¹²¹⁶ Cf. *supra* § 44. La reflexión sobre sí y la primera potencia.

¹²¹⁷ SW I/VII, 359ss; 167ss (*Freiheitsschrift*).

las creaturas (puesto que como centro quiere utilizar la creación a su antojo) le llevan a un encapsulamiento de sí al centrarse sólo en su sí mismo: «la posibilidad general del mal consiste [...] en que el hombre en lugar de convertir su egoidad [*Selbstheit*] en base [*Basis*] y órgano [*Organ*], más bien puede aspirar a elevarla a principio dominante [*Herrschenden*] y a voluntad universal [*Allwillen*], y a convertir en medio lo espiritual que hay en él»¹²¹⁸. Con el mal el hombre se sitúa contra la propia creación y con ella, contra el propio Dios: no es pues la egoidad en sí el mal¹²¹⁹, sino el movimiento contrario que se efectúa cuando la egoidad inflamada lleva al hombre a tratar de ponerse en el lugar que no le corresponde sometiendo al resto de las creaturas y al hacer de su voluntad propia la base de todo cuanto hay.

§ 85. *Curvus in se*

Las tres grandes fuentes que se anudarán en esta comprensión del mal asociada al movimiento del *curvus in se* serán tres: San Agustín, Lutero y Kant, si bien es cierto que a estos elementos principales se les unirán otros de la tradición teosófica como los de Jacob Böhme¹²²⁰. Schelling recibe la doctrina del *curvus in se* (*incurvatus in se*) de la mano de la tradición luterana y de la filosofía de San Agustín. En su diario de trabajo Schelling deja constancia de que, al tiempo que lee *De servo arbitrio*, consulta la obra del de Hipona¹²²¹. Lutero realiza una vuelta de tuerca sobre un plantemiento agustiniano: *curvus* hace referencia al carácter *torcido* o desviado del hombre, de forma que para San Agustín es «*curvatus*» o «*curvus*» el hombre que no mira hacia el cielo, como

¹²¹⁸ SW I/VII, 389; 239-241 (*Freiheitsschrift*).

¹²¹⁹ Cf. Heidegger, M.: GA 49, 136-137.

¹²²⁰ El mal –dirá Böhme– no se encuentra en la egoidad, sino en el mal uso de ella: el volverse-hacia-sí será identificado con el egoísmo y con este mal uso. En lugar de ser y progresar, el egoísta se contrae, se autocondena al aislamiento. Cf. *De Tribus principiis*, 16, 52; *De signatura rerum*, 15, 12.

¹²²¹ Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*. op. cit. pp. 6-7.

debiera si siguiera el recto camino, sino que cediendo a su naturaleza se inclina, se “tuerce”, hacia sus instintos y hacia cosas terrenales¹²²². Lutero recogerá esta imagen en su comentario a la *Epístola a los Romanos* y le conferirá un significado mucho más potente: es *curvus* aquel que mira sólo por sí mismo, que se curva sobre sí porque sólo a sí mismo se ama. Es su soberbia (*superbia*) la que le mueve a tal acción porque se cree distinguido y único de entre todas las creaturas¹²²³ y le hace creerse falsamente el centro. Para Lutero de este modo la incurvación tiene que ver con las tendencias egocéntricas y egoístas del hombre, de ahí que su pensamiento esté caracterizado por estas equivalencias:

curvus – curvus in se (incurvatus in se) = versus in sui amorem

No pensará así que pueda haber un amor hacia sí mismo positivo porque todo mirar hacia uno mismo hace caer al hombre en el egoísmo y la soberbia: el hombre está torcido como decía San Agustín, pero por quererse a sí mismo hasta tal punto que el mal sólo puede ser definido en relación al pecado y al pecador como la *incurvatio hominis in seipsum*¹²²⁴. *Incurvatio* quiere decir para Lutero *Verkrümmung*, esto es, estar inclinado o torcido a consecuencia del mal. Explicará así el sentido que tiene el amor hacia sí mismo en base a este precepto: «*Igitur credo, quod isto precepto “sicut te ipsum” non precipiatur homo*

¹²²² «Si ex libera voluntate naturae rationalis est malum, unde sunt ista tot mala, cum quibus nasci videmus, qui nondum libertate voluntatis utuntur? Unde est concupiscentia, qua caro concupiscit adversus spiritum, et ad peccatum perpetrandum trahit, nisi adversus eam spiritus fortius concupiscat? Unde in homine uno duarum rerum, ex quibus constat, tanta discordia? Unde lex in membris repugnans legi mentis, sine qua lege nemo nascitur? Unde tot et tanta vitia vel ingeniorum, vel corporum, cum quibus plerique nascuntur? Unde labores et calamitates nondum voluntate peccantium parvulorum? Unde cum rationis usus accesserit, in discendis litteris vel quibuslibet artibus tanta poena mortalium, ut aerumnosis conatibus etiam verberum cruciatus addatur? Hic nos respondemus, etiam ista mala ex voluntate humanae naturae originem ducere, qua granditer peccante, *vitiata* et cum stirpe damnata est». *Contr. Jul.* L. 6, 5. *Cursiva* nuestra.

¹²²³ «[...] *spiritus eorum inflexus et curvus est in se ipsos pro vana gloria et superbia*». Lutero: WA III, 392, 17.

¹²²⁴ Lutero: WA III, 331, 12-32; WA III, 12, 36.

diligere se, sed ostentatur vitiosus amor, quod diligit se de facto, q.d. curvus es totus in te et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere et oblitus tui solum proximum diligas». Movimiento reflexivo del hombre hacia sí mismo.

Esta imagen será retomada por Kant para el que el hombre –afirma en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784)– está hecho de una madera tan torcida (*krummen Holze*) que no se puede conseguir algo completamente derecho de él¹²²⁵ y Kant, se refiere como Lutero, a la tendencia egocéntrica y egoísta del hombre¹²²⁶.

§ 86. El hambre del egocentrismo.

«Si hambre tuviera, no te lo diría, porque mío es el mundo y cuanto encierra»¹²²⁷. Una vez que el hombre ha caído, que su egoidad se ha tornado en egocentrismo y que el mal se ha revelado como posición de sí¹²²⁸, esto es, como posición de un yo que se curva hacia sí mismo y en sí mismo se encierra, el ansia (*Sehnsucht*) se transforma en hambre tantálica: el hombre ya no quiere sólo ser sí mismo sino que quiere todo para él y al quererlo todo para él, cae en el no-ser (*Nichtsein*). Por un lado se considera EL centro de la creación y por otro quiere dominar a su antojo un mundo que considera suyo¹²²⁹. «Pues, incluso al

¹²²⁵ Ak. VIII, 23; 51 (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*).

¹²²⁶ Ak, VIII, 23; 50 (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*).

¹²²⁷ Salmos 50, 12.

¹²²⁸ Pieper, A.: «Die Wurzel des Bösen im Selbst». En Höffe, O. – Pieper, A.: *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. pp. 102ss.

¹²²⁹ Como tal se considerará Señor de todo cuanto hay. Resuenan en estas reflexiones contenidas en la *Consolación de la filosofía* de Boecio, que Schelling, como indica su diario, leyó en los tiempos de redacción del *Freiheitschrift* (Cf. *F.W.J. Schelling: Philosophische Entwürfe und Tagbücher*. op. cit. p. 7. La lectura de Boecio se sitúa a finales de enero). En el Libro IV de las Consolaciones, dedicado a la conciliación entre mal y la existencia de Dios, afirma Boecio: «quos uides sedere celsos solii culmine reges, / purpura claros nitente, saeptos tristibus armis, / ore toruo comminantes, rabie cordis anhelos, / detrahat si quis superbis uani tegmina cultus, / iam uidebit intus artas dominos ferre catenas; / hinc enim libido uersat auidis corda uenenis, / hinc flagellat ira mentem fluctus turbida tollens, / maeror aut captus fatigat aut spes lubrica torquet.

que se ha apartado del centro, le queda siempre el sentimiento de haber sido todas las cosas, concretamente en y con Dios [*in und mit Gott*]; por ello aspira siempre a retornar allí, pero para sí [*für sich*], y no a donde podría serlo todo, esto es, en Dios. De aquí surge el hambre del egocentrismo [*Hunger der Selbstsucht*], que en la medida en que se deshace del todo y de la unidad, se torna más pobre y miserable, pero precisamente por ello, más concupiscente, más hambriento y venenoso»¹²³⁰. El segundo paso que sigue a este encapsulamiento del cerrarse en-sí-mismo es pues el ansia de dominación¹²³¹: el mal no sólo se revela cómo un no-ente, real y efectivo, sino como aquel orden falso en el que, habiendo sido contagiado todo el orden natural, los seres naturales no se limitan a coexistir indiferentemente, sino que se agreden mutuamente en el acto de convivir dentro de un orden corrompido, actuando unos sobre otros e irritando el principio que los hace ser individuales.

B) El dios invertido

§ 87. Cantos de sirena: la solicitud al mal

Ahora bien, si la posibilidad del mal venía dada por la separación de los principios, si el mal como tal sólo puede ser hecho por la creatura (por el hombre) mediante la elevación de su voluntad, el problema que surge es que, si inicialmente el hombre se encuentra en la indecisión y «sólo él puede decidirse»¹²³², debe haber algo que le haga inclinarse hacia un lado u otro y que le lleve a elegir cerrarse a la existencia en lugar de abrirse a ella. Situado en una

/ ergo cum caput tot unum cernas ferre tyrannos, / non facit quod optat ipse, dominis pressus iniquis».

¹²³⁰ SW I/VII, 390; trad. modif. 243 (*Freiheitsschrift*). También en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* Cf. SW I/VII, 483.

¹²³¹ Cf. *supra* § 71. La libertad como voluntad de dominio.

¹²³² SW I/VII, 385; 229 (*Freiheitsschrift*). Cf. *supra* § 60. Decisión o elección.

cima, entre el cielo y el abismo¹²³³ ¿Qué es lo que le lleva a inclinarse por uno o por otro? La atracción del abismo: «del mismo modo en que al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima le invade el vértigo y le parece como si una *voz oculta* [*geheime Stimme*] le gritase que se arroje, o como en la vieja leyenda, retumbaban *desde la profundidad* [*aus der Tiefe*] cantos de sirena a los que no se puede resistir y que atraen al navegante que pasa hacia el remolino»¹²³⁴. No es esta voz algo exterior al hombre, sino algo oculto que viene desde el propio abismo que se abre en el centro en el que se encuentra el hombre. Esto quiere decir que no podemos hablar de un espíritu creado que, habiendo caído previamente, solicite al hombre¹²³⁵ desde fuera, sino de una propensión que viene desde el interior mismo. Sin embargo si «debe haber un fundamento general de la sollicitación [*Sollizitation*], de la tentación [*Versuchung*] al mal, aunque sólo sea para dar vida en él [en el hombre; ACC] a los dos principios»¹²³⁶, debe existir algo que haga que el hombre se decida. Puesto que no puede aceptarse la existencia de un espíritu creado y externo al propio hombre, es la propia distinción entre el ser (*Wesen*), en cuanto que existe, esto es, el Existente y la Existencia a Él asociada y el ser (*Wesen*) como mero fundamento de la existencia: *Grund* y *Existierende*, la que nos puede ayudar a entender esta decisión.

La sollicitación al mal parece arrojarnos, como ya se ha adelantado, a la hipótesis inevitable de la existencia de un ser fundamental mal (*bösen Grundwesen*)¹²³⁷, pero sólo hay “dos” seres fundamentales con dos voluntades (que no dejan de ser una)¹²³⁸: el *Grund* y el ser en cuanto que existe. El segundo

¹²³³ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*).

¹²³⁴ SW I/VII, 381; trad. modif. 221 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

¹²³⁵ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

¹²³⁶ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

¹²³⁷ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

¹²³⁸ Cf. *supra* § 11. *Wollen ist Ursein*.

no puede ser considerado malo por ser Dios considerado absolutamente¹²³⁹, de forma que sólo nos queda afirmar que este ser fundamental malo (*bösen Grundwesen*) es el *Grund*, y sin embargo «el ser fundamental inicial [*Grundwesen*] –explica Schelling– no puede ser malo en sí porque en él no se encuentra ninguna dualidad de principios»¹²⁴⁰, por tanto ¿de dónde viene el mal? ¿de dónde la sollicitación? En primer lugar, si leemos atentamente la letra de Schelling, para que haya mal como tal ha de haber dualidad de principios y eso es algo que sólo sucede en el hombre y; en segundo lugar, es en el hombre donde se hace consciente lo que implica el bien y el mal de forma que si bien es cierto que hay una inclinación (*Hang*) hacia el abismo, también lo es que el mal como tal, en su sentido absoluto, solo cobra sentido en el hombre. Pero si el hombre no puede tomar la fuerza para el mal de Dios, sólo puede tomar este poder (*Macht*) del fundamento, de forma que aunque el fundamento no es malo, es el ansia y el principio del fundamento los que hacen posible que el hombre lo haga efectivo. ¿Cómo entender la relación entre el fundamento y el mal hecho efectivo por el hombre? El movimiento de reflexión característico del mal llevado a cabo por el hombre guarda con el fundamento una similitud y es que si el ansia lleva al fundamento a cerrarse siempre sobre sí, a ser pura retracción y ha esforzarse siempre en retener el rayo de luz surgido en su interior (el Dios creado en Dios)¹²⁴¹, el hombre, como vaso del espíritu, trata del mismo modo de retener la luz vertida en su interior en lugar de difundirla porque la quiere sólo para sí. Si la voluntad del fundamento es la voluntad que se dirige hacia el interior del ser¹²⁴², la voluntad del hombre realiza el mismo movimiento. Es así como el hombre al querer ser sí mismo (movimiento análogo por el

¹²³⁹ Y Dios «como espíritu [...] es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal». SW I/VII, 375; 205 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁴⁰ SW I/VII, 375; 205 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁴¹ SW I/VII, 361; 173 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁴² SW I/VII, 396; 257 (*Freiheitsschrift*).

autoengendramiento de Dios) y al quererlo todo para sí (movimiento análogo al del fundamento al retener el rayo de luz) invierte el orden dado movido por su egocentrismo –entendido con Lutero como el movimiento del *incurvatus in se*– y hace efectivo el mal que antes sólo estaba en posibilidad. De ahí que el fundamento conmueva al principio del mal, pero no al mal mismo¹²⁴³ y que sea el hombre, movido por este movimiento análogo al de *Grund*, quien excite al propio mal. Ésta es la vinculación y ésta es la sollicitación al mal: el movimiento hacia sí que une al *Grund* con el hombre: «Existe un mal universal [*allgemeines*], aunque no inicial [*anfängliches*], sino despertado desde el inicio [*Anfang*] de la revelación de Dios [*Offenbarung Gottes*] mediante la reacción [*Reaktion*] del fundamento, mal que nunca lleva a la efectiva realización [*Verwirklichung*], pero que aspira permanentemente a ella. Sólo después de reconocer este mal universal, es posible comprender *en el hombre* el bien y el mal. Si ya en la primera creación el mal es irritado [*erregt*], y a través del actuar-para-sí [*Für-sich-Wirken*] del fundamento se transforma finalmente en principio universal, parece que se puede explicar entonces una tendencia natural del hombre hacia el mal»¹²⁴⁴. Esta vinculación entre el hombre y el *Grund* relacionada ahora con la propensión al mal del hombre queda de esta manera así explicada: «Una vez que el mal fue irritado [*erregt*] en general en la creación por la reacción [*Reaktion*] del fundamento de la revelación, el hombre apresó [*ergriffen*] toda la eternidad en su particularidad [*Eigenheit*] y egocentrismo [*Selbstsucht*], y todos los que nacen vienen al mundo con el principio oscuro del mal»¹²⁴⁵.

¹²⁴³ SW I/VII, 401; 269 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁴⁴ SW I/VII, 380-381; trad.modif. 219 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra. Sobre la traducción de *Verwirklichung* Cf. infra § 109. La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del mal y la imposibilidad de su efectiva realización (*Verwirklichung*)

¹²⁴⁵ SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*).

§ 88. La figura del dios invertido

Por lo dicho anteriormente, Schelling niega la existencia de un espíritu creado (*geschaffenen Geist*)¹²⁴⁶ que, habiendo caído previamente, haya tentado al hombre. Y sin embargo otra figura inquietante aparece: la del dios invertido (*umgekehrte Gott*)¹²⁴⁷, cuya existencia es parasitaria: ocupa el lugar de Dios cuando los dos principios entran en oposición deslizándose en su interior y muestra al hombre representaciones falsas y espejismos. El dios invertido presenta, frente a Dios, las características opuestas puesto que, como dios invertido, su reino es el de la falsa unidad, esto es, el de un orden a su vez vuelto del revés: es mera potencia incapaz de pasar al acto, que siempre aspira a ser pero ha de servirse de los hombres para tratar de llegar a la efectividad aunque nunca pueda hacerlo verdaderamente, muestra sólo espejismos y falsas representaciones y no la verdad, es en definitiva, el que muestra al hombre el camino del no-ser:

Dios	dios invertido
Orden	Inversión
Verdadera unidad	Falsa unidad
Existente	Existencia sólo como parásito
Acto (efectividad)	Mera potencia (imposibilidad de actualización)
Ser	No-ser

Schelling dirá de este dios invertido: «Cuando ambos principios entran en discordia, otro espíritu [*andre Geist*] se balancea dentro del lugar que debería

¹²⁴⁶ SW I/VII, 375; 295 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁴⁷ SW I/VII, 241; 390 (*Freiheitsschrift*).

ocupar Dios; en concreto, el dios invertido [*umgekehrte Gott*], ese ser [*Wesen*] que provocado a la actualización por la revelación de Dios, no puede sin embargo pasar de la potencia [*Potenz*] al acto [*Actus*], que de hecho nunca es, pero siempre quiere [*will*] ser y que, por ello, como la materia de los antiguos, no puede ser aprendido como efectivo [*wirklich*] (actualizado) [*aktualisiert*] por la perfección del entendimiento, sino sólo por la falsa imaginación ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\tilde{\omega}$ νόσος), que es precisamente el pecado; por lo tanto aspira mediante representaciones o espejismos, en cuanto que no siendo él mismo toma prestada su apariencia [*Schein*] del ser verdadero [*wahren Sein*] del mismo modo que la serpiente toma prestados sus colores de la luz al llevar al hombre al sinsentido [*Sinnlosigkeit*], pues sólo allí puede ser recibido por él»¹²⁴⁸. Schelling negará de éste modo que sea el dios invertido el que introduzca el mal efectivo en la creación puesto que su existencia es parasitaria: necesita de la acción del hombre para alcanzar su propia actualización, de ahí que su presencia se vertebre en torno dos figuras: la del tentador (*Versucher*) y la del seductor (*Verführung*), que pueden ser entendidos, si prestamos atención al prefijo *ver-* que acompaña los sustantivos *Sucher* (buscador) y *Führer* (guía) y que les presta el carácter negativo de una acción falsa, defectuosa o incorrecta, como «el que hace buscar en lugares inadecuados» y «el que guía mal»:

- a) La figura del tentador (*Versucher*). Schelling hace referencia a la hipótesis inevitable¹²⁴⁹ de un ser que tienta al hombre y le haga consciente de los dos principios. Y si el tentador es aquel que «hace buscar en lugares inadecuados», el hombre buscará en la apariencia de lo que parece ser verdadero, pero que en realidad es mero espejismo y no-ser, conduciendo el tentador de este modo al hombre al sinsentido (*Sinnlosigkeit*).

¹²⁴⁸ SW I/VII, 380; 241 (*Freiheitsschrift*). Schelling hace referencia al *Timeo* en nota al pie.

¹²⁴⁹ SW I/VII, 374; 203 (*Freiheitsschrift*).

b) La figura del seductor (*Verführer*). El seductor conduce al hombre, mediante falsos deseos y espejismos fuera de la verdad hacia la falsedad de lo que no-es, por eso si el hombre por propensión tiende hacia sí mismo y a considerarse el centro mismo de la creación¹²⁵⁰, las falsas promesas de esta figura animan su tendencia al encapsulamiento de sí y con él su tendencia a vivir una vida de mentira¹²⁵¹: «Este ser [el dios invertido; ACC] es representado con toda justicia, no sólo como un enemigo de toda creatura (pues ésta sólo existe mediante el vínculo del amor) y sobre todo del hombre, sino también como un seductor [*Verführer*] de este último, en cuanto lo atrae a falsos deseos [*falsche Lust*] y a la aceptación de lo no-ente [*Nichtseienden*] en su imaginación, a lo que le ayuda la propia mala inclinación [*Neigung*] del hombre, cuyos ojos, impotentes para mantenerse fijados en la contemplación del resplandor divino y la verdad desvían siempre su mirada hacia lo no-ente [*Nichtseiende*]»¹²⁵².

Por otro lado Schelling mencionará la figura demonio (*Teufel*), aunque no asociada a este dios invertido, en dos ocasiones: una en referencia al poder que ha de serle abscrito al demonio, el cual, para la tradición cristiana no es un ser limitado sino la «creatura [*Kreatur*] más ilimitada»¹²⁵³ y otra en referencia a aquel ser cuyos acólitos pueden ser considerados los enemigos más feroces de la naturaleza¹²⁵⁴. En todo caso, que Schelling finalmente se vea, en el desarrollo ulterior de su filosofía, inmerso en una satanología concebida como contraposición a una cristología en la que se afirme la existencia de Satán *generado* a partir del hacer de los hombres (puesto que su base está constituida

¹²⁵⁰ Cf. *supra* § 79. La propensión (Hang) a la inversión: sobre el mal radical.

¹²⁵¹ Cf. *supra* § 81. La vida de mentira.

¹²⁵² SW I/VII, 390; trad. modif. 241-243 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁵³ SW I/VII, 368; 189 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁵⁴ SW I/VII, 401; 267 (*Freiheitsschrift*).

por las posibilidades negativas que estaban en el fondo de Dios y que no debían salir a la existencia, pero que el hombre en su acción hace existir) y erigido en el “Abversario” (*Widersacher*) de Cristo¹²⁵⁵, eso ya otra historia... cuya problemática encuentra su inicio en el *Freiheitsschrift*¹²⁵⁶.

¹²⁵⁵ SW II/IV, 243 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁵⁶ Cf. PhO, Lecciones 33 y 34. SW II/IV, 228-256, 256-279. También en la Lección 74 de la *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. En Schelling, F.W.J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Parte 2. Meiner. Hamburgo. 1992. pp. 615-624. Schelling en 1809-1810 abrirá tímidamente la puerta a una reflexión sobre la satanología, pero no será hasta mucho después, en la *Spätphilosophie* cuando decida cruzar tan peligroso umbral. Sobre este delicado tema hay poca literatura. Puede consultarse es estudio de Walter Kaspers: *Das Absolute in der Geschichte*. Matthias-Grünerwald-Verlag. Mainz.1965, p. 300ss; Koslowski, P: *Philosophie der Offenbarung*; Portmann, S: *Das Böse - Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, op. cit. p. 133-139. En castellano contamos con la expositiva aportación de Duque, F.: *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, op. cit. pp. 968-971. En todo caso la relación entre el *Freiheitsschrift* y el desarrollo posterior de la figura de Satán apenas ha sido estudiada.

BLOQUE III.

LA NECESIDAD DEL MAL

Finis viarum Dei. Llegar a ser a partir de un combate nunca resuelto entre la resistencia del fondo y una existencia que pone ese mismo fondo como sustrato y fuente de posibilidad. Devenir desde un Pasado absoluto, el de las profundidades del Padre, hasta un Futuro, el del restablecimiento, el tiempo del Espíritu. Entre ambos el tiempo de lucha: el Presente. Lo absoluto no puede ser de este modo punto de partida, sino punto de llegada. *Alles in Allem:* Todo en todo, futuro lejano¹²⁵⁷. Dios como la vida que es, realiza este camino (*Weg*) –más bien calvario (*Kreuzweg*)– para tomar plena conciencia de sí: «¿Tiene la creación alguna meta? y, si esto es así, ¿por qué no se alcanza inmediatamente, por qué no se da la perfección desde un principio? [...] porque Dios es una vida y no sólo un ser (*Sein*). Y toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir [...] Sin el concepto de un Dios que sufre humanamente [...] toda la historia permanecería incomprendible»¹²⁵⁸. El devenir del mundo narra así el devenir del propio Dios, el devenir de una vida de sufrimiento y de dolor: ni el mundo es perfecto –pese a la opinión de Nicolás de Autrecourt: «*universum est perfectissimum secundum se et secundum omnes partes suas*»– ni es el mejor de los posibles –contra Leibniz–, y no puede serlo porque el propio mundo es campo de batalla y Dios la guerra misma. El ser divino está hendido internamente a consecuencia de un terrible pólemos en el que su fundamento y su existencia luchan entre sí. «Al igual que la angustia es la sensación fundamental de toda creatura viviente –afirma Schelling en 1811–, así también es concebido y nacido en áspera lucha todo cuanto vive... ¿Acaso no son la mayoría de los productos

¹²⁵⁷ «[...] las propias Escrituras [...] sitúan en un futuro lejano [*ferne Zukunft*] la época en que Dios será todo en todo, es decir, la época en la que se realizará completamente». SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁵⁸ SW I/VII, 403; 273 (*Freiheitsschrift*).

de la naturaleza inorgánica hijos de la angustia, del terror y aun de la desesperación? Y así, en el único caso en el que, en cierto modo, nos está permitido ser testigos de una creación originaria, vemos también que el basamento [*Grundlage*] primero del hombre futuro se configura en lucha mortal, en atroz pesadumbre y en angustia que lleva a menudo a la desesperación. Y si esto acontece en cosas singulares y nimias, ¿habría de ser distinto en lo grande, en la producción de la primera parte del sistema del mundo?»¹²⁵⁹. La vida es lucha y su devenir puro combate. Lo que hay es superación constante. Nada hay de limpio en la *odisea de la conciencia*. El final de este combate por lo demás sólo puede ser propiciado por el Amor (*Liebe*) que todo lo une: él es vínculo (*Band*), el que reconduce fundamento y existencia hasta la Unidad última, que sin embargo es también primera: es el paso del Uno (*Ein*) a la Unidad (*Einheit*). Tal será el movimiento de despliegue de la divinidad: el Uno, entendido como aquel *Ungrund* que dió lugar a la dualidad fundamento/existencia vuelve de un viaje de manifestación de sí que le conduce en último término a la Unidad última que siempre buscó¹²⁶⁰. Y allí, en lo más alto, el amor¹²⁶¹. «El amor –dirá ahora Schelling– es lo más elevado [*das Höchste*]»¹²⁶². El camino de manifestación de Dios se muestra así como el camino del restablecimiento (*Wiederherstellung*), esto es, de la superación (*Überwindung*) de las dificultades y negatividades ínsitas al propio sistema mediante las cuales aquello que estaba implícito se hace explícito a través la exposición y la toma de conciencia de sí. *Deus explicitus*. Revelación (*Offenbarung*).

Ahora bien ¿qué sentido tiene el mal en este proceso? El mal será el motor. Vencido, éste formará parte al final del proceso de despliegue del

¹²⁵⁹ SW I/VII, 322-323 .

¹²⁶⁰ «[...] del mismo modo en que la dualidad deviene [*wird*] en el fondo sin fundamento [*Ungrund*], deviene también el amor [*Liebe*], que une [*verbindet*] a lo existente [*das Existierende*] con el fundamento de la existencia [*Grund zur Existenz*]».SW I/VII, 408; trad. modif. 285 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁶¹ SW I/VII, 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁶² SW I/VII, 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

sistema no como algo “dejado atrás”, asumido (*aufgehoben*) o disuelto (*verschwunden*), sino como aquello que, superado (*übergewunden*), es “puesto al fondo y como fondo” en el modo de una latencia de la que no debería haber salido nunca, pero de la que sin embargo cabe afirmar su necesaria manifestación. Durante el despliegue del proceso, el mal es aquel poder (*Macht*) positivo sobre el que se levanta el propio bien, es el contrario contra el cual éste crece: el bien va empujando al mal en el movimiento de su emergencia hasta reconducirlo de nuevo como base. Donde no hay lucha, no hay vida. Adscribir de este modo necesidad al mal en este proceso de lucha y superación es afirmar que si existe el mal, que si no puede ser de otro modo, no es porque se siga un plan trazado por Dios del que los hombres nada pueden saber¹²⁶³, sino porque su surgimiento en la creación ha de darse para la manifestación del propio Dios y que sólo mediante su superación es posible la restauración. Y sin embargo, pese a ser necesario, el mal tiene como origen un acto de libertad: del mismo modo que libremente Dios quiere ser y se manifiesta, libremente el hombre quiere ser sí mismo, se encapsula sobre sí, altera el vínculo de fuerzas y hace efectivo el mal. ¿Cómo puede ser el mal libre y al tiempo necesario? Porque con “necesidad del mal” lo se indica no es que el mal sea *en, por y para sí mismo* necesario, sino que es necesario *para* otra cosa. Su origen es libre pero su aparición *para* la revelación, necesaria. Tal es lo que indica la comprensión kantiana de la categoría de la necesidad que incide en lo anteriormente afirmado: decir del mal que es necesario supone que si es necesario es sólo *para* otra cosa y no *en y por sí mismo*; aplicado a Schelling: el mal es necesario no *en sí* sino *para* la revelación de Dios. Si además la necesidad es entendida –como lo hace Heidegger– con un modo del ser, entonces ésta quiere decir “enlace con”¹²⁶⁴. La necesidad del mal tendría de esta manera que ver no sólo con la referencia a otra cosa –la necesidad por sí misma no corresponde a ningún ser

¹²⁶³ *Théodicée*, § 27.

¹²⁶⁴ Heidegger, M.: «Kants These über das Sein». GA 9, 468.

(y menos aún al Ser supremo) como leemos en los Postulados del pensar empírico de la KrV-, sino que es necesario como “enlace” en el despliegue del propio sistema, de ahí que «efectivo es siempre lo efectivo de algo posible; y el hecho de que sea efectivo remite en último término a algo necesario»¹²⁶⁵. El mal se presenta así no sólo como motor del proceso de despliegue sino como enlace entre los diferentes modos de ser, esto, como parte estructural de la propia formación de la vida que Dios es. No es sólo base, sino potencia. Así lo recoge Baader con las palabras de Saint Martin en el inicio de *Über die Behauptung, dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne*: «Le mal n'est pas une historie, c'est une puissance»¹²⁶⁶.

Llegados a este punto dos bloques de preguntas se abren en la “Necesidad del mal”: unas referidas al propio acto de autorrevelación de Dios y otras a la actitud de Dios respecto al mal. O dicho con Schelling: «¿es ésta [la revelación] una acción que resulta de una necesidad ciega e inconsciente, o un acto libre y consciente? Y si es esto último, ¿cómo se comporta Dios en tanto que ser moral respecto al mal, cuya posibilidad [*Möglichkeit*] y efectividad [*Wirklichkeit*] dependen de la autorrevelación? Queriendo ésta, ¿ha querido también el mal? [...] ¿cómo se puede excusar a Dios del mal?»¹²⁶⁷.

¹²⁶⁵ Heidegger, M.: «Kants These über das Sein». GA 9, 466.

¹²⁶⁶ Baader: *Sämtliche Werke*, vol. 1. op. cit. 35.

¹²⁶⁷ SW I/VII, 394; trad. modif. 251 (*Freiheitsschrift*).

CAPÍTULO 7. Αποκατάστασις

Apocatátasis, del griego αποκαθιστόν (lat. *restitutio*) quiere decir restablecimiento, esto es, volver a poner algo en su lugar (*Wiederherstellung*), pero también recuperarse de una enfermedad, superarla, dominarla. Hablar por ello del final del proceso de la-vida-que-Dios-es como un restablecimiento no apunta a un volver a un punto de partida, a un mero recomponer el orden inicial, sino una superación paulatina de las dificultades para la consecución de un nuevo orden, una superación que como tal –«*Überwindung*» significa literalmente «sobre-torsión»– conllevará no pocos sufrimientos. Restablecimiento constituye así un remontamiento, un ascenso llevado a cabo con esfuerzo, con lucha, con sangre: *Wieder-herstellung*: volver a poner ahí al producir algo mediante un trabajo que requiere un esfuerzo, esto es, no un volver atrás, sino un crecer luchando. Por eso quien se repone de una enfermedad y ha sido puesto a prueba por ella ya no es el mismo de antes, su salud es otra¹²⁶⁸. Hablar por ello del final del proceso de la-vida-que-Dios-es, en términos de restablecimiento quiere decir que Dios se repone de las oposiciones contenidas en su interior superándolas. Y las supera (*überwinden*) no en un movimiento de síntesis infinita de esfuerzos que al fin culmina en la transparencia absoluta del todo –como en Hegel– sino en voluntaria abnegación y reconocimiento de *lo otro de sí* a través de un movimiento que es ya herida y marca. Las heridas del espíritu han de dejar cicatriz¹²⁶⁹. Y mientras que para

¹²⁶⁸ SW I/VIII, 175 (*Antwort auf voranstehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

¹²⁶⁹ GW 9, 360. Para Hegel lo que ha acontecido (*Geschehen*) puede ser y es, de hecho, borrado por y para el espíritu (no para quien lo sufre): «El espíritu –dirá años más tarde en las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*– puede hacer que lo que ha acontecido [*Geschehen*] no haya acontecido [*ungeschehen*]; la acción sigue estando, naturalmente, en la memoria, pero el espíritu prescinde [*abstreifen*] de ese recuerdo». Esto de lo que se prescinde, aquello que se niega, puede ser entendido como lo finito, como el mal. No así en Schelling en el que se deja ver una oquedad que constituye una vía abierta a la problemática de la finitud y del mal. La lógica hegeliana no puede sino captar aquello que la cosa es o, dicho de otro modo, capta la cosa en su determinación conceptual, en su noción abstracta, pero queda fuera de su alcance el hecho

Hegel para el espíritu no hay heridas –sólo las hay para los hombres que son quienes las hacen y las sufren–, en Schelling las heridas son *del* espíritu y tienen su origen en su mismo pólomo interno. Dios se muestra así como un dios sufriente (*leidenden Gottes*)¹²⁷⁰ sometido voluntariamente a un devenir: Dios es la suprema personalidad que libremente se manifiesta y libremente sufre en este devenir para llegar a ser, tras la superación y sometimiento del mal, *todo en todo*. Si el comienzo del devenir divino comenzaba con el *Ungrund* y con la escisión de éste en dos principios: el del *Grund* y el del ser en cuanto que existe, su final consistirá en que ambos principios vuelven a ser uno... pero en un vínculo mucho más elevado: el del amor¹²⁷¹. El comienzo del proceso era – recordémoslo– el momento en el que el *Ungrund*, el Uno, se separaba en dos: la divinidad quiere ser sí misma, quiere tomar conciencia de sí y para ello se curvaba sobre sí misma. De esa forma Dios se autoengendraba a sí mismo: el *Grund* es la cavidad, la oscuridad o el seno materno en cuyo interior aparece aquel rayo de vida que conforma su representación reflexiva interna, lo primero en lo que Dios considerado absolutamente se realiza: su *Ebenbild*, pero no es un nacimiento temporal, sino que está situado en un Pasado absoluto que siempre ha sido pasado y que es ontológicamente constitutivo. Dios se hace por tanto a sí mismo. La vida de Dios, el despliegue del Absoluto, es el devenir que parte del Uno (principio) al escindirse en dos principios hasta llegar a la Unidad mediante el amor, el cual vincula a ambos principios (final). El amor es así no voluntad de poderío, sino la serenidad de dejar ser y dejarse ser.

contingente de que esa cosa exista (puesto que para eso es una lógica). Este ex-cendente que escapa a la filosofía hegeliana se pone de manifiesto en toda su magnitud al abordar el problema del mal y ahondar en él: mientras Hegel reduce a éste a un momento que será superado (*aufgehoben*) con vistas al Bien supremo, en Schelling, en cambio, el mal permanece como lo im- o contra-posible, esto es, como una latencia que como tal no puede jamás ser totalmente disuelta (*verschwunden*), borrada (*abgestreift*) o asumida (*aufgehoben*), sino sólo superada (*übergewunden*).

¹²⁷⁰ SW I/VII, 403; 273 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁷¹ SW I/VII, 408; 283 (*Freiheitsschrift*).

7.1) «Para que Dios sea todo en todas las cosas» (I. Cor. 15, 28)

Dios considerado absolutamente (*absolut betrachtet*) no es su Naturaleza, esto es, el *Grund* o el fundamento de su existencia, sino Dios entendido como Existente o, dicho más exactamente, como el ser (*Wesen*) que existe (*Wesen, sofern es existiert*)¹²⁷²: «Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo –dirá Schelling al introducir la distinción fundamental del *Freiheitsschrift*– no es Dios considerado absolutamente, esto es, *en cuanto que existe*»¹²⁷³, pero tampoco puede entenderse que este “Existente” sea ya, desde el inicio de la escisión, el Absoluto mismo. Si así fuera, no sería necesario un devenir puesto que en el mismo momento del surgimiento de su existencia tendríamos ya el Absoluto, sin pasar por ningún proceso de despliegue. Y sin embargo, nos dice Schelling, es “el ser que existe”, esto es, “el ser que está existiendo”, aquello que puede ser considerado de modo absoluto, pero no es absoluto por el hecho de ser existente, o mejor, por ser el Existente, sino que se va haciendo absoluto en el devenir de su existencia. El Absoluto es radicalmente histórico y ello porque Dios es una vida y no sólo un ser¹²⁷⁴, lo que quiere decir que está llevando a cabo la acción de existir mediante el despliegue y manifestación de sí; y si una vida consiste en devenir, superación, progresión y dentro de un desarrollo histórico, entonces que Dios sea una vida quiere decir que el propio Dios deviene, supera, progresa siempre dentro del marco de una historicidad. El final del proceso supondrá la unidad más elevada, la autoconciencia de Dios; su revelación, amor. El más bello de los vínculos. El amor será el vínculo que haga posible que tras la división de los principios que «no podían ser simultáneamente, es decir, ser *Uno (Eins)*, se tornen uno (*eins*)

¹²⁷² SW I/VII, 357; 161 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁷³ SW I/VII, 358; 163 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra.

¹²⁷⁴ SW I/VII, 403; 273 (*Freiheitsschrift*).

gracias al amor, esto es, sólo se divide para que haya vida, amor y existencia personal»¹²⁷⁵.

A) «Sí» de la Revelación

§ 89. La donación expansiva y la manifestación divina.

Si Dios es una vida y el sistema la totalidad de un devenir en que el Absoluto no es inicio, sino que *viene a ser*, entonces el final de este camino no puede ser otro que el de la revelación de Dios, es decir, en el momento en el que Dios abriéndose a la existencia se ha hecho manifiesto y al tomar conciencia de sí a través de lo otro es ya Absoluto. Venir al ser es *dar el ser*. La revelación (*Offenbarung*) es por ello no un mero final sino una progresiva exposición de sí en el que Dios se pone a sí mismo fuera, se *ex-pone* para devenir en el proceso de su existencia lo que Él es absolutamente¹²⁷⁶. Dios como vida consistirá en una esencia que se autorrevela (*selbst offenbarendes Wesen*)¹²⁷⁷ y como tal estará comprometido con su propio proceso de manifestación en el devenir. Tras aquel proceso que había tenido como punto de partida el *deus implicitus* se encuentra ahora el *deus explicitus*; el «No» del origen da paso al «Sí» de la revelación; y la contracción entendida como ocultación es finalmente la apertura de la manifestación. Y dado que este acto de la revelación consiste en la exposición de sí en lo otro, en el despliegue de una esencia a través de su existencia, esto es, por un “ponerse fuera” voluntariamente por parte de Dios, la manifestación es el triunfo de la exterioridad, de la donación, sobre la absoluta interioridad (*absolute Innerlichkeit*)¹²⁷⁸. Que este Dios del final es el mismo que el del inicio es

¹²⁷⁵ SW I/VII, 408; 283 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁷⁶ «Ciertamente, todo es Dios; también es Dios el sujeto que atraviesa la naturaleza, sólo que no es como Dios; por lo tanto es Dios solamente fuera de su divinidad o en su exteriorización, o en su alteridad, como diverso de sí mismo; como Dios sólo es al final». SW I/X, 124; 217 (*Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*).

¹²⁷⁷ SW I/VII, 394; 251 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁷⁸ SW I/VII, 402; 271 (*Freiheitsschrift*).

algo que el propio Schelling afirmará años más tarde en las *Lecciones munitenses de historia de la filosofía moderna* cuando sostenga que: «este Dios del final [*Ende*] debe ser determinado como aquel que era también ya al comienzo [*Anfang*], y [...] por consiguiente, aquel sujeto que atraviesa todo el proceso es ya, en el comienzo y en el curso del proceso, Dios, antes de que sea puesto también en el resultado (*Resultat*) como Dios»¹²⁷⁹.

§ 90. Del Uno (*Ein*) a la Unidad (*Einheit*)

Con esa donación expansiva de sí que se ha llevado a cabo en el despliegue del sistema lo que se encuentra es el camino que lleva del Uno (*Ein*) a la Unidad (*Einheit*) o dicho de otro modo, el Dios del inicio es y no es el Dios del final puesto que sino no tendría ningún sentido que se sometiera voluntariamente al devenir para devenir lo que ya es. El dar “señal de sí” de la divinidad supone la Creación de lo otro que Él, es decir, que sin este movimiento el absoluto sería un punto inerte e inmóvil cerrado sobre sí mismo, incapaz de crear y dar cuenta de la existencia del mundo. El absoluto ha de abrirse para abrir con él la existencia misma. De ese modo, el Uno, entendido como la divinidad del inicio corresponde al *Ungrund* que, aunque considerado absoluto por antonomasia sólo dividiéndose en los dos principios, *Grund* y *Existenz*, puede llegar a ser verdaderamente absoluto¹²⁸⁰. Schelling afirma que el *Ungrund* «sólo se divide en dos comienzos igualmente eternos a fin de que los dos principios que, en tanto que *Ungrund*, no podían ser simultáneamente, es decir, ser uno (*Eines*) se tornen uno gracias al amor (*Liebe*), esto es, sólo se divide para que haya vida, amor y existencia personal (*persönliche Existenz*)»¹²⁸¹. Todo está vivo, pero sólo en y por Dios y su manifestación es la manifestación de Dios.

¹²⁷⁹ SW I/X, 124; 217 (*Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*).

¹²⁸⁰ SW I/VII, 408; 283 (*Freiheitsschrift*). Cf. *supra* § 5. *Ab-solutum*

¹²⁸¹ SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

¿Cómo se produce este movimiento? Éste comienza con el ansia (*Sehnsucht*) que siente el Uno de engendrarse a sí mismo. Es este ansia el que le hace curvarse sobre sí para engendrarse como Dios y con él a la unidad insondable (*unergründliche Einheit*), por lo que el Uno no es –dirá Schelling– *aún* esa Unidad¹²⁸². Este «aún» (*noch*) indica que el Uno apunta a la Unidad que *todavía* no es, pero que está contenida en él y precisamente alcanzarla será lo que le mueva a la escisión y al devenir en una paulatina toma de conciencia de sí. De esta forma Dios deviene lo que es absolutamente como personalidad suprema¹²⁸³ al buscar esta unidad que, aunque todavía (*noch*) no presente como tal, está implícitamente desde el comienzo, de ahí que para ser haya de hacerse explícita mediante un proceso de despliegue en el devenir que la vida misma que Dios es. Schelling no en vano la calificará de unidad «oculta» (*verborgne*)¹²⁸⁴ o unidad originaria (*ursprüngliche Einheit*) y afirmará que en su búsqueda «el proceso de la creación sólo persigue una transmutación interna o una transfiguración en luz del principio inicialmente oscuro»¹²⁸⁵.

Este juego de Uno-Unidad obedece a la misma lógica de lo implícito y lo explícito, del *antecedens-consequens* que Schelling expone al principio del *Freiheitsschrift* cuando explica el verdadero sentido del principio de identidad: «La vieja y profunda lógica –dice allí Schelling– distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente (*antecedens et consequens*), expresando con ello el sentido real del principio de identidad (*Identitätsgesetz*)»¹²⁸⁶. Más cerca de

¹²⁸² SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁸³ Cf. *supra* § 16. Dios como personalidad suprema.

¹²⁸⁴ SW I/VII, 361-362; 172 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁸⁵ SW I/VII, 362; 173 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁸⁶ SW I/VII 342; 125 (*Freiheitsschrift*). La cercanía de esta concepción con la de la *proposición especulativa* hegeliana, expuesta en el prólogo de la *Fenomenología* es clara. Sin embargo, justo el punto más cercano es también el que abre la más infranqueable de las diferencias: en Hegel, el “bucle de interacción” entre el sujeto y el predicado, entre la *subsunción* y la *inhesión*, es completo para las proposiciones dialécticas *absolutas*. Por el contrario, en la lógica de *dominación* schellinguiana siempre quedará un resto *irreductible*, tanto cuando el predicado *retorna* al sujeto como *Grund* o base de éste (o sea: como su *naturaleza*), como cuando –a la inversa– el sujeto elabora libremente su *devenir* interviniendo en el predicado. El “objeto” (o sea, el mundo) del

Leibniz que de Spinoza, Schelling vertebrada su argumentación sobre el principio de inhesión leibniziano: *praedicatum inest subjecto*¹²⁸⁷. Schelling sostiene que el principio de identidad, $A = A$, no ha de ser entendido bajo el principio de la indiscernibilidad de Leibniz, ni como una mera tautología en la que *lo mismo* es una cosa que otra, sino que lo que en él se afirma es que lo mismo que es en A, lo es en B, o, formulado de otro modo, $A = X$ y $B = X$, siendo X ese punto al que se refiere el principio de identidad, por el que A y B son distintos e inseparables y al mismo tiempo son uno y lo mismo. No obstante señala Schelling aún en la tautología *pensamos* realmente algo diverso *bajo* el sujeto (considerado como sustrato o base de las determinaciones del predicado) y bajo el predicado (considerado como articulación de propiedades particulares o propiedades que se refieren a ese sustrato), de modo que «el sujeto y el predicado se oponen como lo que está recogido [*Eingewickelte*] y lo que está desplegado [*Entfaltete*] (*implicitum et explicitum*)»¹²⁸⁸. La unidad del fundamento es una unidad simple, en la que no es posible la distinción de propiedades, sino que éstas se despliegan en lo fundamentado. «En ninguna posible proposición que [...] enuncie la identidad de sujeto y predicado se expresa una equivalencia o ni siquiera una relación no mediada de ambos»¹²⁸⁹. La explicación del verdadero sentido de la transitividad de la cópula se vertebrada de este modo en torno a los conceptos de *antecedens et consequens*, *implicitum et explicitum*, *contractio* y

Espíritu divino nunca volverá por entero a su Hacedor: y no sólo por la Caída, sino por el hecho mismo de que ha sido creado *mediatamente*, en la *Ebenbild* del sujeto *existente*. De modo que, aunque no hubiera existido el *peccatum originans*, esa *copula* mediadora no habría dejado por ello de ser en alguna medida *refractaria*.

¹²⁸⁷ Cf. *Discours de métaphysique*, § 8-10; También carta a Arnauld de junio/julio de 1686, G.II, 52: «Habéis insistido en el inconveniente que habría en decir que si no hago el viaje que debo hacer, yo no seré yo, y he explicado cómo puede decirse esto y cómo no. En fin, he dado una razón decisiva que, a mi juicio, hace las veces de una demostración, a saber: que siempre, en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida, en cierto modo, en la de sujeto: *praedicatum inest subjecto*; o, si así no es, no sé en qué consiste la verdad»; G. VII, 309.

¹²⁸⁸ SW I/VII, 342; 127 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁸⁹ SW I/VII 341; 123 (*Freiheitsschrift*).

expansio: lo desplegado, el predicado, consistirá en una *floración* del sujeto donde se dan las características y propiedades que ya estaban implícitas o contraídas en el sujeto: de ahí que, por una parte, el sujeto constituya el antecedente, lo implícito y lo contraído; y por otra, el predicado, la consecuencia, lo explícito y lo expandido¹²⁹⁰. Teniendo en cuenta estos planteamientos, tomar al Uno y a la Unidad como lo implícito y lo explícito conlleva que si el *Ungrund* se escinde en dos es precisamente para sacar a la luz lo que estaba oculto explicitando una unidad que ya estaba contenida implícitamente en el propio fundamento¹²⁹¹: éste contiene (*enthält*) ya a la totalidad del ser divino (*göttliche Wesen*) pero no como unidad (*Einheit*)¹²⁹² y sólo mediante la escisión es posible la explicitación: «Si no existiese ninguna separación de los principios, la unidad [*Einheit*] no podría demostrar [*erweisen*] su omnipotencia; si no hubiera discordia, el amor no podría hacerse efectivo [*wirklich*]»¹²⁹³ o también «el primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión [*Scheidung*] de las fuerzas, en cuanto que sólo así puede desarrollar la unidad [*Einheit*] contenida en ella de modo inconsciente [...] y sin embargo necesario»¹²⁹⁴. De este modo, el movimiento del Uno a la Unidad es el

¹²⁹⁰ De ahí la acusación de *Schaukelsystem* en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 81; G.W. 8: 172. «Además, la dialéctica no es a menudo más que un subjetivo sistema de columpio a base de razonamientos de vaivén, sin contenido, y cuya irrelevancia viene cubierta por la ingeniosidad generada por el razonamiento». Toda la diferencia entre Hegel y Schelling se juega aquí: para Hegel sujeto y predicado coincidirán sin resto: «Das Wahre ist das Ganze» (G.W. 9:19.), para Schelling, en cambio, ese vaivén, esa transición de uno a otro, es incesante y siempre habrá algo que permanezca, un resto irreductible.

¹²⁹¹ El principio de identidad no se refiere a la mera posición (*Setzung*) de sujeto y predicado por sí mismos, sino a que el sujeto no está implícito en él mismo y explícito en el predicado, sino que es en la cópula, como manifestación de la esencia única de ambos, donde están implicado el uno y explicado el otro. La esencia de la cópula en el juicio, como base o fundamento de toda capacidad de juzgar, es desplazada al ámbito de unión tensa y antitética de lo implícito y lo explícito. No son categorías que simplemente se oponen y excluyen, sino que se co-dicen, se necesitan mutuamente. El principio de la identidad no conlleva la afirmación de una igualdad estática y sin vida, sino que «la unidad de este principio es inmediatamente creadora». SW I/VII, 346; 135 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁹² SW I/VII, 379; 213 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁹³ SW I/VII, 374; trad. modif. 201 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁹⁴ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*).

movimiento de un despliegue a través del cual los dos principios separados en el inicio vuelven a unirse en un vínculo mucho más alto dado por el amor. Éste será el final del devenir: «del mismo modo en que la dualidad surge en el fondo sin fundamento, también surge el amor, que une a lo existente (lo ideal) con el fundamento de la existencia»¹²⁹⁵.

§ 91. La unidad viva de fuerzas

Dios se erige así como la unidad viva de fuerzas (*lebendige Einheit von Kräften*) en cuyo devenir se dan tanto la naturaleza como la historia. Cuando Schelling afirma que «Dios es una vida y no sólo un ser»¹²⁹⁶ se refiere a que Dios deviene lo que es absolutamente en el despliegue de Su vida, una vida que es actividad constante y en la que son consecuencia la naturaleza y la historia. Nada hay fuera de Dios y todo lo que se da se da en Dios, de ahí que «la consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es»¹²⁹⁷. Esta concepción de Dios como vida se enfrenta a

¹²⁹⁵ SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁹⁶ SW I/VII, 403; 273 (*Freiheitsschrift*).

¹²⁹⁷ SW I/VII, 347; 137 (*Freiheitsschrift*). Éste es el sistema que Schelling estaba buscando (SW I/VII, 337; 113) en el que la libertad humana es compatible con el entendimiento divino. El tipo de *conexión* establecido entre Dios y las creaturas no puede ser por tanto ni la emanación ni ninguna de tipo mecánico: el hombre no emana de Dios (SW I/VII, 347; 137), ni la naturaleza va *degradándose* en los diferentes grados, tampoco las *cosas* se identifican en Él, sino que viven *en* él. Todo cuanto existe es la vida misma de Dios: Naturaleza e Historia quedan así unidas como el despliegue de un mismo movimiento en su devenir. De ese modo la *historia* de los hombres pertenece a la vida misma de Dios. Si Dios es una vida, y, por tanto, algo orgánico, entonces: «Todo individuo orgánico, en calidad de ser que ha devenido, es sólo a través de otro, y por lo tanto, dependiente de él según el devenir, pero no según el ser». SW I/VII, 346; 135 (*Freiheitsschrift*). Las categorías empleadas por Schelling para llegar a esta concepción de Dios como vida y personalidad estarán vinculadas a la filosofía de la naturaleza: éstas, las categorías, traducen de forma más profunda e intensa algo que ya está contenido en el *fondo* en la *Naturphilosophie*. El pasaje de la parte ideal se vinculará a la parte real, la antropología y la historia a la *Naturphilosophie*. Por eso, «Finalmente, a quien quiera denominar a este sistema panteísmo, debido a que en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen las oposiciones, de buena gana se lo concedemos». SW I/VII, 409; 287 (*Freiheitsschrift*).

la posición mecanista de Spinoza, expuesta en la primera parte del *Freiheitsschrift*¹²⁹⁸: para Schelling el sistema de Spinoza se caracteriza por la falta de vida y por su visión inerte de éste. «El fallo de Spinoza –apunta Schelling– no reside en modo alguno en que sitúe a las cosas en Dios, sino en que sean cosas; reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa»¹²⁹⁹. Que Dios sea una vida quiere decir por tanto que Dios mismo es el movimiento de despliegue de su autorrevelación, de ahí que si puede ser considerado como *unidad viva de fuerzas* es porque al final del proceso, originado de manera libre y por la voluntad de querer ser *Se* –«*Wollen ist Ursein*» recordemos¹³⁰⁰– Dios se encuentra a sí mismo en el vínculo que liga y religa las fuerzas escindidas del origen en una paulatina toma de conciencia de sí en el mismo proceso de despliegue: «Si Dios no fuera para nosotros más que un simple *abstractum* lógico, entonces todo tendría que seguirse de Él con una necesidad lógica; Él mismo no sería más que la suprema ley de la que todo emana, pero sin personalidad (*Personalität*) ni conciencia (*Bewußtsein*) de ello. Pero hemos explicado a Dios como unidad viva de fuerzas (*lebendige Einheit von Kräften*), y si la personalidad reside, según nuestra anterior explicación, en la vinculación (*Verbindung*) de una dimensión subsistente por sí misma, con una base independiente de ella, de tal modo que ambas se compenetran totalmente hasta constituir un solo ser, entonces Dios es [...] la suprema personalidad, o aún más, si la unidad viva de ambos es espíritu, Dios es también espíritu en un sentido eminente y absoluto, en tanto que absoluto vínculo de ambos. De modo que es seguro que sólo este vínculo de Dios con la naturaleza fundamenta en él la

¹²⁹⁸ SW I/VII, 347-350; 139-145 (*Freiheitsschrift*). Por lo demás, sólo apuntar, dado que esta temática queda fuera de nuestras indagaciones en torno al mal, que esta discusión tiene lugar en el contexto de las respuestas de Schelling hacia las críticas vertidas por Fr. Schlegel en su *Indierbuch* publicado 1808.

¹²⁹⁹ SW I/VII, 349; 143 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁰⁰ Cf. *supra* § 11. «*Wollen ist Ursein*»

personalidad mientras que, por el contrario, el Dios del puro idealismo tanto aquel del puro realismo, es necesariamente un ser impersonal, de lo cual la concepción de Fichte y Spinoza aporta la más clara prueba»¹³⁰¹. Si Schelling afirma que Dios es «la unidad viva de fuerzas» (*lebendige Einheit von Kräften*) es porque las fuerzas se erigen como ocasión activa –y no causa– de esa Unidad, pero a su vez Dios es producto/productor (*reflexio total*) de esa unidad: no puede haber amor sin distinción, ni reconciliación de opuestos sin fuerzas enfrentadas.

B) El Amor y la superación de la indiferencia

§ 92. El más bello vínculo.

El amor es el vínculo (*Band*) de las fuerzas. Con ecos de Hesíodo su función será para Schelling la misma que la narrada por Platón en el *Timeo*: aquel bello vínculo (*schönes Band*) –como lo llama el propio Schelling en la *Weltseele*– que «vincula a aquellos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro»¹³⁰². Por eso ella es lo que disuelve toda discordia o, en palabras de Heidegger, la unidad de lo que estaba escindido¹³⁰³. Nótese que sin el vínculo del amor los principios nunca podrían devenir unidad puesto que su vinculación no se produce como resultado de su evolución porque siendo el uno para el otro «lo otro de sí» nunca podrían alcanzar la unidad en la contraposición –«la vinculación es vinculante, no vinculada»¹³⁰⁴–, sino sólo gracias a la intervención del amor. Será precisamente éste, el amor, lo que mueva al *Ungrund* a escindirse y será del mismo modo el amor lo que vincula (*verbindet*) a lo existente (*das Existierende*) con el

¹³⁰¹ SW I/VII, 394; trad. modif. 251-253 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁰² SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁰³ Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. op. cit. p. 154.

¹³⁰⁴ Duque, F.: *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit., p. 313.

fundamento de la existencia (*Grund zur Existenz*)¹³⁰⁵. Ya Ficino¹³⁰⁶ había definido al amor, al comentar el *Banquete* de Platón, como aquello que no permite a las cosas mantenerse cerradas en sí, sino que las impulsa a abrirse a la existencia y engendrar¹³⁰⁷, y también como aquello que une a lo que está separado en un vínculo mucho mayor¹³⁰⁸. Del mismo modo para Schelling el amor constituirá el punto supremo (*das Höchste*) del proceso de revelación divino¹³⁰⁹ y lo más elevado del sistema.

§ 93. La unidad universal: Todo en todo (*Alles in Allem*)

Como culminación del proceso que se iniciaba con la escisión del proto-fundamento en los dos principios, el amor ya no podrá ser entendido como la absoluta indiferencia ni adscrito a alguno de los dos principios por separado, sino sólo entendido como vínculo¹³¹⁰. Ahora bien, este vínculo como tal supone la vinculación de lo separado, pero no su disolución en la *heimarmené* del absoluto, sino que «en el espíritu lo existente es uno con el fundamento de la existencia; en él ambos son efectivos a un tiempo, él es la identidad absoluta [*absolute Identität*] de ambos, pero por encima del espíritu se encuentra el *Ungrund* inicial, que ya no es indiferencia [*Indifferenz*] (uniformidad) [*Gleichgültigkeit*] y, sin embargo, tampoco identidad de ambos principios, sino la unidad universal, igual para todos, pero no tocada por nada, es decir, el bien obrar libre de todo y sin embargo penetrándolo todo, en una palabra, el amor, que es todo en todo (*Alles in Allem*)»¹³¹¹. El amor entendido como la unidad

¹³⁰⁵ SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁰⁶ Es interesante hacer notar que Schelling había acometido la relectura de Ficino poco menos de un mes después de acabar el *Freiheitsschrift*. Cf. Anotación del 20 de abril de 1809. Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*. op. cit. p. 18.

¹³⁰⁷ Ficino, M.: *De amore*. Discurso III. Cap. 2. El amor es el autor y el conservador de todas las cosas.

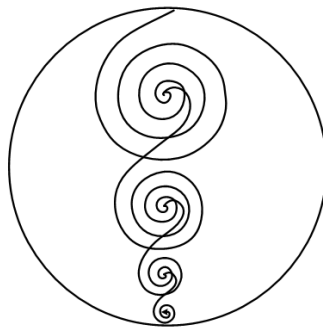
¹³⁰⁸ Ficino, M.: *De amore*. Discurso IV. Cap 1- Cap. 2.

¹³⁰⁹ SW I/VII, 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

¹³¹⁰ SW I/VII, 408; 283-285 (*Freiheitsschrift*).

¹³¹¹ SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

universal supone que en él quedan englobadas, pero no diluidas, todas las cosas, de esa forma si el movimiento de la vida de Dios había comenzado con la escisión del *Ungrund* para pasar del Uno a la Unidad, esto es, para unir en un vínculo más elevado los dos principios en una paulatina y progresiva toma de conciencia de la divinidad hasta devenir consciente de sí, su final será dado por el Amor entendido como un todo en todo (*Alles in Allem*)¹³¹². Además, si tras este movimiento siempre ha sido Dios, como Sujeto de la Historia¹³¹³, el que vertebra el devenir, entonces éste movimiento puede ser representado de la siguiente manera: si el movimiento que origina el despliegue es la reflexión sobre sí¹³¹⁴ y el despliegue se asemeja al movimiento propuesto por Heidegger¹³¹⁵, el movimiento completo sería el siguiente:



Todo en todo. $\text{Ev kai P\tilde{\alpha}\nu}$ ¹³¹⁶. Tal es la meta de la Historia: Dios es efectivamente (*wirklich*) todo en todo; y el panteísmo, verdad¹³¹⁷.

¹³¹² SW I/VII, 404; 274 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 405; 279 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

¹³¹³ En las *Lecciones munitivas de historia de la filosofía moderna*, al explicar su propio sistema Schelling afirmará lo siguiente: «En el sistema que acabo de exponer, Dios era aquel sujeto que permanecía en última instancia *como* sujeto victorioso por encima de todo, ya que no puede rebajarse a ser objeto. Este mismo sujeto había atravesado toda la naturaleza, toda la historia, la sucesión de *todos* los momentos, de los que parecía ser el resultado último, y esta travesía fue presentada como un movimiento efectivo [*wirkliche Bewegung*] (no como una progresión en el puro pensamiento), incluso como un proceso real [*realer Proceß*]». SW I/X, 123-124; 217.

¹³¹⁴ Cf. *supra* § 84. Encapsulamiento egocéntrico.

¹³¹⁵ Cf. *supra* § 20. Las Profundidades del Padre y la teosofía de Jacob Böhme.

¹³¹⁶ El *Hén kai pan* se remonta a Jenófanes y a Parménides: « $\text{Ev to\tilde{o}n kai p\tilde{\alpha}\nu}$ ». Sexto Empírico, *Hipótiposis pirrónicas*. Tr. de I. Gil Fagoaga. Madrid. 1926, p. 60; I, 224: «Xenófanes, empero, dogmatizaba, fuera de las opiniones de los otros hombres, que el todo es uno y el dios se confunde con todo lo demás». Otras fuentes señalan Simplicio ad. phys. arist. fr. 5b. Cf. Diels-Kranz 21A35. En todo caso, *Hén kai pan* remite más a Heráclito que a Parménides (Diels-Kranz,

Frag. 10: «*ek pánton hén kai ex henós pánta*»). La divisa del Todo-Uno se encuentra también en el platonismo y el neoplatonismo, en la Edad Media (Escoto Eriúgena), en el Renacimiento, muy especialmente en Giordano Bruno que entendía el todo como despliegue del Uno, y en Spinoza. Sus inflexiones se encuentran también en Leibniz con *Allbeseelung* (*nihil sterile, nihil incultum, nihil mortuum datur in universo*). Goethe también hablará del «Uno eterno que se manifiesta de múltiples maneras» (Cf. el poema *Eins und alles*). Como señala Tilliette, el *Hén kai pan* será identificado con la idea del reino de Dios (*Reich Gottes*) y de la iglesia invisible, como en el caso de Fr. Schlegel, Jean-Paul y Hoffmann y, con la distancia adecuada, en Novalis (Cf. *Cristiandad o Europa*). La consigna del *Hén kai pan* llegará a Lessing a tiempo para iniciar regiamente el idealismo alemán y desatar las iras de Jacobi, para el cual el *hén kai pan* era aplicado al “panteísmo spinozista”. Es justo en ese contexto en el que lo recibe el joven Schelling en el *Stift* de Tubinga. De forma que esta consigna será también la de Schelling, aunque con un sentido radicalmente diferente, dado que él hará de la libertad «el Uno y Todo de la filosofía». La transición de la *Wissenschaftslehre* a una filosofía del *Ev kai Pân* se ve ejemplificada en una nota al pie del *Vom Ich*, cuyo contenido, por cierto, tenía como referencia algunos pasajes de esas *Cartas sobre Spinoza*: «“Quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est” ¿Qué recorre la sosegada felicidad de estas palabras, el *Hén kai pan* de nuestra vida mejor?» (SW I/I, 109 n; 90 n.). Este texto, que recoge las palabras de Spinoza del segundo libro de su ética, contiene la afirmación del *hén kai pan*, convertida en confesión personal en carta a Pfister a finales de 1794 (Plitt I, 63). No obstante este alegato a favor del Todo-Uno en la filosofía schellinguiana se ve mejor ejemplificada en el parágrafo doce de la misma obra, el *Vom Ich*: «En el Yo ha encontrado la filosofía su *hen kai pân*» (SW I/I, 193; tr. modif. 96. Cf. también carta a Hegel de 4 de febrero de 1795: Br. I,22.).

¹³¹⁷ SW I/VII, 484 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). Al final de *Freiheitschrift* afirmará al respecto: «Finalmente, a quien quiera nombrar a este sistema panteísmo, debido a que en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen todas las oposiciones, de buena gana se lo concedemos» (SW I/VII, 409; 287). Esta discusión se enmarca dentro de la acusación de panteísmo con la que Fr. Schlegel arremetió contra Schelling en su *Indierbuch* (1808) y cuyo transfondo es la conocida *Spinozastreit* con la caza de brujas emprendida por Jacobi, el cual, comenzando por Lessing (1785), acabaría acusando, en su incansable caza de spinozistas o “Todo-Unos” –según la denominación de Mendelssohn– a Kant (1787), a Fichte (1799) y finalmente a Schelling (1811). En carta a Fries, el 29 de julio de 1808, Jacobi escribe: «Lo que Schlegel ha dicho en su *Indierbuch* de la filosofía del Uno y Todo ha corroído a Schelling» (Citado por O. Fambach en Tilliette, X.: *Schelling. Une philosophie en devenir. vol I. Le système vivant 1794-1821. op. cit. p. 510*). Y efectivamente, así fue. Schelling escribe a su buen amigo Schubert del 28 de abril de 1809 – un mes más tarde de la fecha de datación del prólogo del *Freiheitsschrift*, el 31 de marzo –: «Por lo que me concierne, Friedrich Schlegel ha creído poder describirme con su grosero retrato, extremadamente general e incompleto, del panteísmo. Desde hace tiempo, él y sus partidarios difundieron verbalmente entre la plebe (*Pöbel*) de la literatura filosófica esta misma idea acerca de mi sistema. Estimé entonces que medirme con semejante pueblo, que hasta ahora él [Schlegel] procuraba incitar contra mí, sería rebajarme. Por ello me resulta muy agradable que por fin se muestre de frente. He opuesto a su artificial y ampulosa polémica una explicación franca y sin ambages de mi punto de vista, y a partir de ahora reaccionaré con todas mis fuerzas y con todos mis medios, a nivel científico y a nivel literario, contra su empresa y su manera de ser. No deseo más que, gracias a mi contribución, este asunto se convierta en una disputa (*Streit*) manifiesta (*offenbaren*) y decisiva (*entscheidenen*)» (Plitt II, 153; BuD III, 597). Tanto Jacobi como Schelling se están refiriendo en sus respectivas correspondencias al escrito de Friedrich Schlegel, publicado el mismo año de 1808, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (*Sobre la lengua y la sabiduría de los indios*, que si bien no contiene

C) Lo por-venir: el futuro

§ 94. La completud del tiempo

La historia de este despliegue sólo es posible si se entiende como un Todo y no como una sucesión interminable de momentos, por eso si Dios en su devenir procede de lo más bajo (lo real y natural) a lo más alto (lo ideal y espiritual) propulsándose desde lo inferior (su pasado) y articulando los momentos de su devenir dialécticamente (en el presente), en su final todos estos periodos quedarán recogidos en una total unidad. El tiempo del Futuro es de este modo el tiempo del esclarecimiento de Dios, pero también el tiempo de la unidad. Todo queda recogido. Cada éxtasis, presente, pasado y futuro, está íntegramente actuando y padeciendo a los otros¹³¹⁸. El Futuro se erige así como el tiempo que *llegará* a ser, que está por-venir (*Zu-kunft*) pero que nunca llegará

alusiones directas a Schelling –ni una sola vez aparece citado su nombre– sí contiene duras referencias a su filosofía: «la vacía indiferencia (*leere Indifferenz*) del ser y del no-ser» (KA VIII, 217), la «superstición astrológica» (KA VII, 218. Véase también KA VIII, 239, 240, 252), la «inmoralidad» del panteísmo (KA VIII, 252)... todos ellos epítetos que tratan de describir de forma velada, como dice Schelling en la carta a Schubert, al supuesto sistema schellinguiano. Cf. Schlegel, Fr: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (KA), editado por Ernst Behler y Ursula Struc-Oppenberg con la colaboración de Jean-Jacques Anstett y Hans Eichner. Múnich/Paderborn/Viena. Verlag Ferdinand Schöningh. Thomas-Verlag-Zúrich. 1975. vol. VIII, pp. 105-317.

Por otro lado, en lo que al *Spinozastreit* se refiere nos remitimos a las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi en: Jacobi, J.H.: *Werke*. Vol. 1,1 y 1,2. Edición de las obras completas al cuidado de Klaus Hammacher y Walter Jaeschke. Meiner. Frommann-holzboog. En cuanto a *Schriften zum Spinozastreit* (= *Sp.-Br.*) la edición es de Klaus Hammacher y Irmgard-Maria Piske. Es preciso hacer notar que Jacobi en 1812 volvió a publicar, corregidas, las *Spinoza-Briefe* para la *Ausgabe letzter Hand* de sus *Werke* (Leipzig 1812-1825; en cuatro volúmenes). La primera edición de las *Spinoza-Briefe* fue la de Gottl. Löwe. Breslau. 1785 y la segunda de 1789. Existe una edición de bolsillo muy manejable en Meiner. Hamburgo. 2000 al cuidado de Marion Lauschke basada en el texto de 1785. Hay traducción al castellano basada en el texto de 1789: *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Prólogo, traducción y notas de J.L. Villacañas. Círculo de Lectores. 1996. Para profundizar en la disputa pueden consultarse: *Die Hauptschrift zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, editado por Heinrich Scholz, Verlag von Reuther & Reichard. Berlin, 1916 en la que se encuentra una recopilación casi exhaustiva de los documentos de esa polémica. También el estudio de Kurt Christ: *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Königshausen & Neumann. Würzburg. 1988 ; así como el clásico estudio de Hans Hölters: *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und J.H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*. Universitas-Archiv. Verlag-Anstalt Heinr. & J. Lechte / Emsdetten. 1938.

¹³¹⁸ Duque, F.: *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*. op. cit. p. 915 n. 2126

a ser Presente, del mismo modo que el Presente nunca será Pasado y sin embargo Pasado-Presente y Futuro sólo se entienden en su mutua imbricación. En el Futuro ya no habrá por lo demás «ser» ni «existencia» sino el Uno-Todo del tiempo. De esa forma, bajo el Futuro cada tiempo, el Pasado y el Presente, siguen existiendo pero subordinándose a él. Ningún tiempo se borra, sino que uno que prevalece. Ningún tiempo –ni ninguna potencia– queda «suelto» porque no hay tiempos cerrados en sí (Pasado, Presente y Futuro) ni independientes unos de otros¹³¹⁹.

7.2) El proceso como lucha en el tiempo.

Dios se somete voluntariamente al devenir. Y devenir es abrirse a la existencia y, con ella, al conflicto. Dando señal de sí, Dios se muestra como vida a través del darse a lo otro de sí y para ello, para devenir como el Existente, ha de levantarse sobre su fondo saliendo desde la oscuridad al día claro de la presencia. El proceso de la revelación requiere de este modo de dos fuerzas enfrentadas que, en constante lucha, hacen que el proceso de la revelación sea a la vez un proceso de resistencia. Se vive a la “contra”, desplazando y superando los obstáculos. Se vive a la “contra” ganando la vida y venciendo a la muerte. Dios de este modo exterioriza su propio interior en un acto que es *ipso facto*, Creación de lo otro de Él pero en el que es necesariamente constitutiva la misma lucha.

A) La necesidad de la alteridad

¹³¹⁹ Refiriéndose al Sistema de los Tiempos, en la lección décima de la *PhM* hablará de éste como de un Organismo «en el que está incluida la historia de nuestra especie; cada miembro de este Todo es un tiempo propio e independiente, limitado no por un tiempo *precedente*, sino por uno *depuesto* [*abgesetzte*] por él y esencialmente *distinto* de él, hasta llegar al tiempo final, que no precisa ya de delimitación alguna porque *en* él no hay ya ningún tiempo (a saber, ninguna secuencia temporal), sino que es una *eternidad* relativa». SW II/I, 235.

§ 95. La necesaria oposición entre la voluntad del amor y la voluntad del fundamento.

La voluntad del amor tiene a la voluntad del fundamento como opuesto necesario. El fundamento (*Grund*) tiene que actuar (*wirken*) para que el amor pueda ser y si el primero es retracción y el segundo donación, entonces es preciso hacer notar que la voluntad de la revelación necesita del *Grund*, esto es: frente a lo que tiende a abrirse, lo que tiende a cerrarse, frente a la donación expansiva, la posición dentro de sí, frente a lo exterior, lo interior: «[...] la voluntad de revelación no estaría viva si no se opusiera a ella otra voluntad que se dirige hacia el interior del ser [*Innere des Wesen*]; pero en este mantenerse-en-sí [*An-sich-Halten*] surge una imagen reflexiva de todo aquello que se encuentra contenido de modo implícito [*implicite*] en el ser en la que Dios efectivamente se realiza [*verwirklicht*] de modo ideal, o, lo que es lo mismo, se reconoce [*erkennt*] previamente en su efectiva realización [*Verwirklichung*]»¹³²⁰. Es a partir del movimiento de cierre, de incurvación sobre sí o Amor a sí mismo como empieza el movimiento contrario de expansión y donación de sí, o dicho de otro modo, de Amor a lo otro. La voluntad del amor entendida como un «querer a lo otro de sí» necesita de la voluntad del fundamento que sólo «se quiere a sí misma» para hacer efectiva (*wirklich*) –que no esencial puesto que eso ya lo son: en esencia son Uno– la unidad que los vincula. De ahí que ni una ni otra busquen destruir a su contraria: «la voluntad del amor y la voluntad del fundamento son dos voluntades distintas que existen cada una para sí [*für sich*], pero la voluntad del amor no puede resistir contra la voluntad del fundamento ni tampoco asumirla [*aufheben*], pues en este caso tendría que contraponerse a sí misma, ya que el fundamento tiene que actuar para que el amor pueda ser, y además debe hacerlo independientemente de él para que el amor exista [*reell existiere*] realmente. Pues si el amor quisiera quebrar la voluntad del

¹³²⁰ SW I/VII, 396; trad. modif. 257 (*Freiheitsschrift*).

fundamento estaría desavenido consigo mismo, dejaría de ser uno, y ya no sería amor [...] Por lo mismo resulta evidente que la voluntad del fundamento no puede tampoco destruir al amor, ni tan siquiera lo desea –aunque a menudo lo parezca– pues, al separarse del amor, tiene que ser una voluntad propia y particular, para que, así el amor –aunque la atraviese, como la luz atraviesa la oscuridad– aparezca en su pleno poder»¹³²¹. La fuerza del amor procede de la reversión de la fuerza del fundamento al presentarse ante ella y elevarse sobre ella. De forma no puede englobar dentro de sí a algo que ha de constituir la base (*Basis*) de todo el movimiento de despliegue y de revelación. «Este dejar actuar [*Wirkenlassen*] al fundamento –añadirá Schelling– es el único concepto pensable de la permisión, pero es totalmente inadmisibles referida al hombre»¹³²². Ambos principios y su mutua imbricación se hacen necesarios: si los dos principios tienen en la naturaleza su equivalente como fuerza expansiva y fuerza contractiva¹³²³, entonces retomando a Kant y a sus estudios sobre filosofía natural la fuerza expansiva tomada aisladamente lleva a una dispersión infinita (*lux sine lumine*, diríamos) y la contractiva conduciría a un punto negro, opaco y clausurado para sí mismo: «Es imposible –afirmará Schelling en este sentido– una fuerza de atracción y otra de repulsión cada una para sí, pues ¿sobre qué actuará lo que repele si aquello que atrae no le ofrece ningún objeto?, y, ¿sobre qué actuará la atracción si no posee al mismo tiempo dentro de sí algo repulsivo?»¹³²⁴.

Por otro lado si la voluntad del amor tiende a ser apertura y la voluntad del fundamento tiende a cerrarse, entonces esta oposición ha de ser entendida como la establecida entre el entendimiento y la voluntad universal (*Universalwille*) y la voluntad propia (*Eigenwille*)¹³²⁵. A la voluntad propia se le

¹³²¹ SW I/VII, 375; trad. modif. 205-297 (*Freiheitsschrift*).

¹³²² SW I/VII, 375; 205 (*Freiheitsschrift*).

¹³²³ Cf. *supra* § 30. Escisión de fuerzas (*Scheidung der Kräfte*).

¹³²⁴ SW I/VII, 400; 267 (*Freiheitsschrift*).

¹³²⁵ Cf. *supra* § 34. Voluntad propia, voluntad universal y voluntad particular.

contrapone el entendimiento el cual «se sirve de ésta [de la voluntad propia; ACC] y la subordina [*unterordnet*] como mero instrumento [*Werkzeug*]»¹³²⁶. Ahora bien ¿en qué consiste esta contraposición? En que si la voluntad de revelación es donación y expansión, esto es, universalización, entonces la del fundamento es retracción, cierre sobre sí, es decir, particularización. La contraposición es por tanto no sólo expansión frente a contracción, donación frente a retracción, sino universalización frente a particularización. La voluntad propia del hombre (*Eigenwille*) es la que le lleva, por su vinculación con el fundamento¹³²⁷, a estar separado de Dios, a curvarse sobre su egoidad (*Selbstheit*) y a separarse de Dios para reafirmar su carácter individual y particular sobre el resto de la Creación¹³²⁸. Es la voluntad propia del hombre la que le lleva a volcarse y atender a lo particular y no a lo universal. De ahí que mientras «la voluntad de Dios es universalizarlo [*universalisieren*] todo, elevarlo todo a la unidad con la luz o mantenerlo dentro de ella; la voluntad del fundamento, sin embargo, es particularizarlo [*partikularisieren*] todo o hacerlo propio de una creatura»¹³²⁹.

§ 96. Subyugación (*Bewältigung*) y subordinación (*Unterordnung*): la lógica de la superación (*Überwindung*).

La revelación por lo dicho no consiste en una mera expansión indefinida sin obstáculos, sino de un ir ganando que es un ir ganándose, y que para ello necesita de una oposición activa contra la que levantarse. «Toda existencia [*Existenz*] –sostiene Schelling– exige una condición [*Bedingung*] para convertirse

¹³²⁶ SW I/VII, 363; 177 (*Freiheitsschrift*). Respecto a la subordinación (*Unterordnung*) véase lo dicho en § 96. Subyugación (*Bewältigung*) y subordinación (*Unterordnung*): la lógica de la superación (*Überwindung*).

¹³²⁷ «El principio surgido a partir del fundamento de la naturaleza por el que el hombre está separado de Dios, es su egoidad (*Selbstheit*)». SW I/VII, 364; 179 (*Freiheitsschrift*).

¹³²⁸ Cf. *supra* § 39. Espíritu (*Geist*), egoidad (*Selbstheit*) y personalidad (*Personalität*). Sobre el movimiento sobre sí mismo Cf. *supra* § 46. Egoidad y egocentrismo: la alteridad excluyente.

¹³²⁹ SW I/VII, 381; 219 (*Freiheitsschrift*).

en existencia efectiva [*wirkliche*], esto es, personal. Tampoco la existencia de Dios [*Gottes Existenz*] podría ser personal sin tal condición, pero Él tiene esa condición en sí [*in sich*] y no fuera de sí [*außer sich*]. No puede asumir [*aufheben*] esta condición pues entonces tendría que asumirse [*aufheben*] a sí mismo. Sólo puede subyugarla [*bewältigen*] y subordinarla [*unterordnen*] a sí mediante el amor, para su glorificación [*Verherrlichung*]¹³³⁰. Es decir, Dios para revelarse ha de subyugar y subordinar a su propia manifestación una condición que Él mismo tiene en sí y que no es Él mismo: ésta sólo puede ser el propio fundamento, esto es, su Naturaleza. La voluntad de amor como voluntad de revelación necesita así de la voluntad del fundamento para ir conquistando en lucha su carácter absoluto. No se trata por tanto de eliminar o englobar esa condición dentro del todo, como si la negatividad pueda ser asumida e integrada en el todo del sistema, sino de «ponerla-por-debajo» (*unterordnen*), de subyugarla (*bewältigen*), esto es, de dominarla: Dios como Existente ha de acabar dominando (*herrschen*) como Señor (*Herr*) de todo cuando hay para su glorificación (*Verherrlichung*), lo que quiere decir que la verdadera libertad no se limita a un darse, sino que se conquista¹³³¹. Frente a Hegel la libertad no consiste

¹³³⁰ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

¹³³¹ En respuesta a Newton, Schelling argumentará por qué 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 mathematica*, [Newton] ha expresado la audaz sentencia de que *Deus est vox relativa et ad servos referetur* (sobre este *ad servos referetur* 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 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 sin dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam fatum 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 [*bloÙe Natur*]. Newton

en un «estar cabe sí en otro» (*bei sich selbst im Anderen*) ni es posible una asunción de las negatividades (*Aufhebung*) en el todo del movimiento, sino que sólo se es en sí cuando se es y se está fuera de sí¹³³² y cuando se subyugan las negatividades en el mismo movimiento de la donación de sí. Y así tras la superación (*Überwindung*) de las negatividades, y tras la subyugación (*bewältigen*) y subordinación (*unterordnen*) de las oposiciones ofrecidas a la voluntad de la revelación, puede darse el reino de Dios sobre la tierra: *Alles in Allem*. Algo que, por cierto, no deja de recordar a aquello afirmado en I Cor. 15,28: «Pues cuando todo le esté sometido, entonces también el Hijo se someterá a quien todo lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas»¹³³³. Lo que se subyuga y subordina será aquello que debiendo haber permanecido como posibilidad se ha hecho efectivo o, dicho de otro modo, aquello que aunque no debe ser, es y que pese a que debía permanecer en el fundamento ha irrumpido es la existencia, esto es, el mal. Este no-deber-ser «[...] que procede de la mera condición [*Bedingung*] o del fundamento [*Grunde*], no procede de Dios, aunque esto sea necesario [*notwendig*] para su existencia [*Existenz*]»¹³³⁴. Nótese aquí que para Schelling el fundamento (*Grund*) y la condición (*Bedingung*) de los que surge aquello que Dios ha de subyugar son una y la misma cosa. Y sin embargo –prosigue Schelling– «tampoco se puede decir que el mal provenga del

puede entender por súbditos 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 mantiene 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 (*Presentación del empirismo filosófico*).

¹³³²«Ser-cabe-sí [*Bei-sich-seyn*] significa seguir siendo, existir en sí (descansando en su propia esencia) en el [hecho de] estar-fuera-de-sí [*außer-sich-Seyn*], no perder en el estar-fuera-de-sí su propio En-sí [*An-sich*], su esencia, su ser-sí-mismo». SW II/II, 57 (*Philosophie der Mythologie. Der Monotheismus*).

¹³³³ Las mismas palabras aparecerán en el *Freiheitsschrift*: SW I/VII, 405; 279: «Pero cuando todo le esté sometido [*unterthan*], también el propio Hijo será sometido [*unterthan*] a aquel que le sometió [*untergethan*] todo, fin de que Dios sea todo en todo».

¹³³⁴ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

fundamento o que la voluntad del fundamento sea el que alce [*Urheber*] al mismo, pues el mal no puede aparecer nunca más que en la voluntad más íntima de cada uno, y nunca sucede sin un acto propio»¹³³⁵. Esto es, el mal procede de la voluntad propia de la creatura¹³³⁶ pero aún procediendo de ésta es necesario para la revelación de Dios por eso «la irritación [*Erregung*] de la voluntad propia [*Eigenwillens*] sólo tiene lugar a fin de que el amor encuentre en el hombre un material [*Stoff*] o un opuesto [*Gegensatz*] en los que poder realizarse [*verwirkliche*]»¹³³⁷.

§ 97. *Revelatio sub contrario*.

Si la voluntad propia, una vez inclinada hacia lo propio y no hacia lo universal, conlleva la irritación de la egoidad y sólo mediante esta irritación que conlleva la más radical de las oposiciones es posible la revelación –y ello porque «la egoidad activada (*aktivierte Selbstheit*) es necesaria para el rigor de la vida; sin ella habría una muerte completa, un adormecerse en el bien, pues en donde no hay lucha no hay vida»¹³³⁸–, entonces la lógica del paso del Uno a la Unidad que se da en el despliegue de la vida de Dios obedece a un sólo principio: el de la *revelatio sub contrario*. «[...] Todo ser [*Wesen*] puede solamente revelarse en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en el conflicto»¹³³⁹. Dios se engendra a sí mismo mediante oposiciones que concluyen en una «unificación de opuestos» como los que ya describiera Herder en su ensayo dialogado *Gott* (1787)¹³⁴⁰. Dios como Sujeto agente se ve y se revela a sí mismo en una

¹³³⁵ SW I/VII, 399; trad. modif. 263-265 (*Freiheitsschrift*). «*Urheber*» de «*erheben*» implica la idea de elevar o levantar algo (*heben*) dando cuenta de su superioridad: «*erheben*» es por eso también ensalzar o entronizar y «*Urheber*» el que realiza ése acto.

¹³³⁶ Cf. *supra* § 37. El Vínculo de fuerzas y la apertura de la posibilidad; § 62. *Non serviam*: la caída del hombre y la transgresión originaria.

¹³³⁷ SW I/VII, 401; 269 (*Freiheitsschrift*).

¹³³⁸ SW I/VII, 400; 265 (*Freiheitsschrift*).

¹³³⁹ SW I/VII, 373; trad. modif. 201 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁴⁰ Herder: *Werke*. Vol. 4. *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. Deutscher Klassiker Verlag. pp. 679-794.

secuencialidad de las cosas del mundo y para ello recibe su impulso precisamente de la lucha entre los opuestos. Lo activo sólo puede reflejarse en su contrario, esto es, en algo a su vez activo, y que por la propia acción del Sujeto de la existencia ha siendo encauzado de nuevo como base de su manifestación. Esta fuerza contraria a la acción del Sujeto no se limita de este modo a ser mera pasividad sino que al contrario está ligado a lo supremamente positivo de la naturaleza¹³⁴¹. De ahí que la escisión de principios dada en el origen y la oposición entre éstos es necesaria para el proceso de revelación de Dios y de ahí que la alteridad introducida en el interior mismo de Dios no quede condenada, sino que, al contrario constituya aquello mismo que impulse el proceso del devenir de la vida que Dios es.

B) Dios como el Existente

§ 98. «Sólo Dios –Él mismo el Existente» (SW I/VII, 360)

Dios es una vida que no es sino la *puesta a prueba* de una existencia, el denuedo trabajoso con el que Dios va superando las oposiciones y, lejos de asimilarlas, las domina. Dios es por tanto no la realidad (*Realität*) de la existencia, sino Su efectiva realización (*Verwirklichung*) en la existencia. Dios no es un ser abstracto al que, a la manera de una entidad lógica, matemática o mecánica y situado más allá de todo, le pueda ser abscrita la etiqueta de un *Noli me tangere*, sino que muy contrario, que Dios exista quiere decir que vence las dificultades, que lucha contra ellas para dominarlas y poder arrojarlas al *pasado* y como *pasado* para sobre ellas impulsarse y avanzar en la odisea de su propia Historia, transformándolas de este modo y utilizándolas como *base* o *fondo de provisión* propulsor de su propia Existencia, un fondo que, por otro lado, nunca será del todo domeñable y aún menos cognoscible. Dios es por ello persona,

¹³⁴¹ SW I/VII, 368-369; 191 (*Freiheitsschrift*).

personalidad suprema: no es meramente lo existente (*das Existierende*), sino el Existente (*der Existierende*) mismo¹³⁴², el verdadero Sujeto de la existencia y Señor de lo que existe (y no es baladí que en su filosofía posterior hable del *Herr des Seyns*). Esto quiere decir –retomando lo dicho al comienzo del capítulo– que Dios entendido absolutamente es no su fondo o Naturaleza (*Grund*)¹³⁴³, ni tampoco la Existencia (*Existenz*) que de ella surge sino el Sujeto que existe¹³⁴⁴. El propio Schelling recalcará en su respuesta a Eschenmacher que él nunca ha distinguido entre la existencia en sí y el fundamento de ésta, sino sólo entre el Existente (*dem Existierenden*) y el fundamento de la existencia¹³⁴⁵. Por tanto, si el fundamento es fundamento lo es de la mera existencia (del existir en general), pero no del Ente existente como tal. Por eso en el mismo *Freiheitsschrift* afirmará Schelling que el *Ungrund*¹³⁴⁶ se divide por un lado en el ser en cuanto que existe y, por otro, en el fundamento de la existencia¹³⁴⁷, es decir que la diferencia y la oposición se da entre el «*es existiert*» y el «*Grund der Existenz*».

§ 99. De la Indiferencia al Di-ferente: el Sujeto de la existencia.

Contra la tabla kantiana y contra Spinoza (*causa sive ratio*) para Schelling el *Grund* tiene su ser en otro y en tanto tal es utilizado como base o fondo de provisión de un Existente que se le opone como causa (como lo activo, lo creador). Por eso el lógos puede sacar del *Grund* algo existente, ejemplos muy claros éstos de sometimiento y subyugación, esto es, de sujeción por parte del Sujeto que es el que sujeta a sí a aquello de lo que él proviene y lo transforma en algo que está “sujeto”. Se encontrará de este modo, tras la culminación del calvario como apocatástasis, no la Indiferencia del *Ungrund*, sino más allá de

¹³⁴² SW I/VII, 360; trad. modif. 167 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁴³ «[...] no se puede llamar Dios al fundamento». SW I/VII, 398; 261 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁴⁴ Cf. *supra* § 13. *Wesen qua existens, Wesen qua Grund de la Existencia*.

¹³⁴⁵ SW I/VIII, 164 (*Antwort auf voranstehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

¹³⁴⁶ SW I/VII, 406; 279 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁴⁷ SW I/VII, 357-358; 161-163 (*Freiheitsschrift*).

ésta, el *Di-ferente*: un sujeto que, expuesto absolutamente en lo otro de sí, y entendido desde la relación de sí desde fuera de sí mismo como lo otro de sí, ha llegado a su efectiva realización (*Verwirklichung*). Dentro de esta dinámica, el Grund se mostrará como lo que es: el propio Schelling en su respuesta a Eschenmayer afirmará que Dios como lo Existente (*das Existierende*) (τό ὄν) procede del fondo y va hacia a la existencia, pero esta determinación no quiere decir otra cosa que el fundamento sólo puede ser tal en referencia a aquello que existe, esto es, al sujeto de la existencia (*Subjekt der Existenz*)¹³⁴⁸.

¹³⁴⁸ SW I/VIII, 173 (*Antwort auf voranstehende Schreiben: Eschenmayer an Schelling über dessen Abhandlung Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

CAPÍTULO 8. La culminación del devenir y la historicidad del Absoluto.

Vollendung quiere decir en alemán «culminación» o «completud», un término ambiguo también en castellano con el que se quiere expresar al mismo tiempo la idea de “perfección” y de “acabamiento”. Culminación es por ello aquello que, ahora pleno (*voll*), es resultado de un proceso en el que, con el propio movimiento de despliegue, se da lugar a la “efectiva realización” (*Verwirklichung*) de aquello que ha ido desplegándose: la existencia real y efectiva de lo desplegado es una realización “efectiva” (*wirklich*) de sí en lo otro cuyo acabamiento implica su absoluta completud. La revelación de Dios obedece a esta lógica de un devenir-lo-que-se-es en la forma de una donación que manifiesta y exterioriza el propio interior divino. Darse es por eso también contarse. Y si Dios es el campo de batalla cuyo conflicto interno origina tanto el devenir del mundo natural como el de la historia, ninguna forma más adecuada para contar este proceso que la narración¹³⁴⁹: reverberaciones de una totalidad procesual, la naturaleza y la historia constituyen parte de un camino que concluye con la culminación de la “efectiva realización” de Dios. Principio y fin, el Absoluto muestra su historicidad inmanente. Él es su propia Historia y ésta sólo es posible como un Todo cuya completud es precisamente la revelación de aquél: «[...] la historia como Todo [*Ganzes*] –había afirmado ya Schelling en 1800– es una revelación de lo absoluto [*Offenbarung des Absoluten*], progresiva y que se descubre poco a poco. Por consiguiente, nunca se puede señalar en la historia el lugar exacto donde, por así decirlo, es visible la huella de la providencia o Dios mismo. En efecto, Dios nunca *es* [*ist*], si el ser [*Seyn*] es lo que se presenta en el mundo objetivo; si Él *fuera* [*wäre*], nosotros no seríamos

¹³⁴⁹ Frente a Hegel, para Schelling este proceso no puede exponerse de forma lógica porque sus determinaciones aniquilan vida y evolución, sino sólo, en analogía con Hesíodo y Homero, mediante un *Epos*. Cf. SW I/V, 311 (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*); SW I/VI, 57; 276 (*Filosofía y Religión*).

[*wären*]: más Él se *revela* [*offenbart*] permanentemente»¹³⁵⁰. La existencia del mundo, la vida de los hombres y el curso de la historia son ya momentos de la progresiva y permanente revelación de Dios.

La creación es por tanto consecuencia de la revelación y la revelación se da través de la creación¹³⁵¹. Aún más: la misma *decreatio* y el trastocamiento del orden natural como consecuencia de la *aberratio a centro* tienen su lugar dentro de la *oikonomía* divina. Creación y *decreatio* conforman de este modo las fases del devenir divino. Y si las dos primeras se muestran como el escenario del drama de una Historia sobre el que se da la manifestación del verdadero Sujeto de ésta¹³⁵², la revelación lo hace como la trabajosa y sufriente lucha para llegar a ser lo que se es... absolutamente. Tal es el movimiento completo de despliegue del devenir divino y su culminación. Tal es la meta de la Creación y el final de la Revelación.

8.1) Meta de la Creación (*Endabsicht der Schöpfung*)

¹³⁵⁰ SW I/III, 603; trad. modif. 401 (*Sistema del idealismo trascendental*).

¹³⁵¹ Recuérdese que «la consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios [*Selbstoffenbarung Gottes*]». SW I/VII, 347; 137 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁵² «Si nos imaginamos la historia como un drama en el cual todo el que toma parte desempeña su papel con plena libertad y según su parecer, se puede pensar un desarrollo racional de este intrincado juego sólo si hay un único espíritu que poetiza en todos, y porque el poeta, del cual los actores individuales son meros fragmentos (*Disjecti membra poetae*) [Miembros dispersos del poeta], ha puesto de antemano de tal modo en armonía el éxito objetivo de la totalidad y el libre juego de todos los individuos que al final ha de resultar realmente algo racional. Ahora bien, si el poeta *fuera* independiente de su drama, nosotros sólo seríamos los actores que realizamos lo que ha creado. Si no *es* independiente de nosotros sino que se revela y descubre sólo progresivamente a través del juego mismo de nuestra libertad tal que sin esta libertad tampoco él mismo *sería*, entonces somos coautores de la totalidad y propios inventores del papel singular que desempeñamos. En consecuencia, el último fundamento de la armonía entre la libertad y lo objetivo (lo conforme a la ley) nunca puede llegar a ser plenamente objetivo si debe subsistir el fenómeno de la libertad. A través de cada inteligencia particular actúa lo absoluto, es decir, su actuar es *él mismo* absoluto, en cuanto que no es libre ni no libre sino ambos a la vez, *absolutamente libre* y, precisamente por eso, también necesario». SW I/III, 602; 400 (*Sistema del idealismo trascendental*).

Ahora bien si mediante este devenir es Dios como Sujeto de la Historia el que se manifiesta¹³⁵³, surge la pregunta: ¿queriendo Dios revelarse ha querido también el mal? ¿o es acaso la revelación fruto de una acción necesaria e inconsciente?¹³⁵⁴ Inserta en la Historia del Absoluto ¿tiene la creación alguna meta o propósito último (*Endabsicht*)? y «si eso es así, ¿por qué no se alcanza inmediatamente, por qué no se da la perfección ya desde un principio?»¹³⁵⁵. La respuesta de Schelling no dejará lugar a dudas: la creación no es sólo una mera consecuencia de la revelación de Dios, sino el necesario camino (*Weg*) –más bien calvario (*Leidensweg*)– por el que Dios va manifestándose para llegar a ser lo que es de modo absoluto. Escenario terrible surgido del propio drama en él presentado. La efectiva realización (*Verwirklichung*) de Dios implica de este modo el sufrimiento de éste, voluntariamente autoimpuesto, en el transcurrir de su propia vida. Por eso Dios es un Dios sufriente. Éste transcurrir consistirá en la manifestación de sí en lo otro que dé lugar al mundo: «[...] Dios es una vida y no sólo un ser [*Sein*]. Y toda vida tiene un destino [*Schicksal*] y está sometida al sufrimiento y al devenir. También Dios se ha sometido voluntariamente a este destino desde el momento en que para volverse personal separó el mundo de la luz del de las tinieblas»¹³⁵⁶.

A) Dios y su efectiva realización (*Verwirklichung*)

§ 100. El propósito último de la creación: el ser-para-sí.

«Esta es la meta [*Endabsicht*] de la creación: que aquello que no podía ser para sí [*für sich*], sea precisamente para sí [*für sich*] al ser elevado [*wird erhoben*] desde las tinieblas al existir [*Daseyn*], como desde un fundamento

¹³⁵³ Cf. *supra* § 99. De la Indiferencia al Di-ferente: el Sujeto de la existencia

¹³⁵⁴ SW I/VII, 394; 251 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁵⁵ SW I/VII, 403; 273 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁵⁶ SW I/VII, 403; 273 (*Freiheitsschrift*).

independiente de Dios»¹³⁵⁷. Esto es, tomar conciencia de sí para ser no *en sí* (*in sich*) sino *para sí* (*für sich*), luchar contra la interioridad en el darse a lo otro y, al exteriorizar lo que se es, llegar a ser a partir de la oscuridad originaria¹³⁵⁸ y mostrar en la claridad de la luz lo que estaba contenido en el fundamento independiente de Dios¹³⁵⁹ (es decir, en la Naturaleza – en Dios), en definitiva ser consciente de sí al poner en juego la propia vida y en tal proceso reconocerse como sujeto, ser viviendo. Vista desde esta perspectiva la creación consiste en el proceso mediante el cual Dios va tomando conciencia de sí por medio de su efectiva realización en el proceso de su autodespliegue. Es por ello la creación acto mismo y no suceso¹³⁶⁰ y como tal el propósito de ésta es justamente el paso del ser-en-sí (*in-sich-sein*) del inicio caracterizado por ser lo cerrado, al *ser-para-sí* (*für-sich-sein*) de la culminación de la manifestación. Dicho de otra manera: Dios toma conciencia de sí *en* el devenir. *Ser-para-sí* es ser consciente de sí a través de un proceso de paulatina y progresiva toma de conciencia cuya condición fundante y fundamental es la libertad¹³⁶¹, esto es, llegar a ser sólo es posible mediante un acto libre que posibilita la búsqueda de sí en el devenir histórico.

¹³⁵⁷ SW I/VII, 404; trad. modif. 275 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁵⁸ Cf. *supra* § 12. El origen del conflicto.

¹³⁵⁹ SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁶⁰ Cf. *supra* § 29. Creación como acto y libertad absoluta.

¹³⁶¹ Si la historia narra, dicho con Jankélévitch, la *odisea de la conciencia* en este paso de lo interior hacia lo exterior entonces, como afirmará Schelling en la primera versión de las *Weltalter*: «La luz de la ciencia ha de encenderse mediante la división y la liberación interiores antes de que pueda llegar a ser exterior. Lo que llamamos *ciencia* es de momento sólo el esfuerzo por volver a llegar a ser conscientes, es más una aspiración a la ciencia que la ciencia misma; razón por la cual indiscutiblemente aquel hombre de la Antigüedad le dio el nombre de *filosofía*. Pues la opinión que se defiente cada cierto tiempo de poder transformar la filosofía real mediante la dialéctica delata no poca estrechez, pues precisamente la existencia y la necesidad de la dialéctica demuestran que la filosofía aún no es en absoluto ciencia real». En Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1823*, ed. M. Schröter. Beck. Múnich. 1993, p. 5. En la traducción de Jorge Navarro Pérez, ya citada, p. 51. Bien pueden leerse estas líneas como una respuesta de Schelling ante la tentativa hegeliana, expresada en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, de hacer de la filosofía una ciencia porque para Schelling tal propósito es absurdo: «La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor al saber* y sea *saber efectivamente real*-, es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de

§ 101. Sobre lo interno y lo externo: el triunfo sobre la absoluta interioridad.

En este proceso, aquello contenido en el fundamento comienza una lucha contra lo que trata de retenerlo en su interior. Para ser-para-sí el sujeto ha de superar esta oposición que, al tiempo que lo curva sobre sí y lo grava, le permite su elevación al ser superada. El fundamento tiene de esta manera que ver con lo interno¹³⁶², con una voluntad que se dirige hacia el interior del ser (*Innere des Wesen*)¹³⁶³, y el “ser, en cuanto que existe” (esto es, el Existente) con lo externo. Una relación ésta, *Grund/Existierende*, en la que sin embargo nada hay fuera (*außer*) puesto que no puede existir nada fuera de Dios¹³⁶⁴, es decir, que la totalidad del despliegue se da siempre dentro del ser de Dios: el fundamento sin ser Dios está dentro de Dios y, en su manifestación, Dios como Existente es lo que sale de esta interioridad, pero sigue estando dentro de sí. Por eso Schelling afirmará que «el ser (*Sein*) sólo se torna sensible a sí mismo en el

éste, y la única explicación satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma. Pero la necesidad *externa*, en la medida en que, independientemente de la contingencia de la persona y de las motivaciones individuales, sea captada de manera universal, es lo mismo que la *interna*, en la figura en que el tiempo representa la existencia de sus momentos. Por eso, mostrar que ha llegado el momento de que la filosofía se eleve hasta la ciencia sería la única justificación verdadera de los ensayos que tengan este propósito, porque esa justificación pondría de manifiesto la necesidad de esa elevación; más aún, porque, a la vez, la ejecutaría. Al poner la verdadera figura de la verdad en esa científicidad –o, lo que es lo mismo, al afirmar de la verdad que sólo en el *concepto* tiene el elemento de su existencia-, sé que esto parece estar en contradicción con una representación, y con sus consecuencias, que tiene tantas pretensiones como difusión entre las convicciones de esta época. Por lo que no parecerán tampoco superfluas algunas explicaciones sobre esta contradicción; por más que no puedan ser aquí más que unas aseveraciones como aquella a la que se oponen. Pues que si lo verdadero sólo existe en aquello, o mejor, como aquello que ora se denomina intuición, ora saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser –no en el *centrum* del amor divino, sino el ser mismo de ese centro-, con base en ello, a la vez, se exigirá para la exposición de la filosofía más bien lo contrario de la forma del concepto. Y lo absoluto, se dirá, no debe ser concebido, sino sentido e intuido, y no es el concepto, sino el sentimiento y la intuición lo que debe llevar la voz cantante y lo que debe enunciarse». GW 9: 11-12.

¹³⁶² SW I/VII, 378; 213 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁶³ SW I/VII, 396; 257 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁶⁴ SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

devenir, pero en el ser no existe ciertamente ningún devenir, antes bien, él mismo reposa en el devenir como eternidad, pero en la efectiva realización (*Verwirklichung*) por oposición hay necesariamente un devenir»¹³⁶⁵. Dicho de otra manera: no hay un *fuera* de Dios, sino que todo se juega dentro de él en un juego de oposiciones en el que se da una relación esencial entre lo “interno” y lo “externo” dentro de la divinidad misma. Si Dios permanece en su interior es la interioridad (*Innerlichkeit*) la que vence y Él mismo no puede revelarse y devenir lo que es absolutamente: es sólo una inmota sustancia que no puede dar cuenta ni del mundo, del tiempo... ni de sí mismo, pero si, por el contrario, se exterioriza, esto es, se expone a sí mismo y se manifiesta, entonces comienza un devenir cuyo transcurso explica el mundo y cuya culminación supone la consecución de la Unidad suprema que todo lo engloba. Hay en Dios por eso dos principios: aquel que tiende a cerrarse sobre sí (el del fundamento, lo interno) y aquel por el que Dios quiere abrirse a la existencia (el del amor, lo externo) y dado que hay vida, movimiento y actividad es un hecho que «el amor y la bondad superaron [*überwunden*] a la absoluta interioridad [*absolute Innerlichkeit*]]»¹³⁶⁶.

§ 102. La efectiva realización de Dios.

El movimiento de la revelación de Dios como devenir supone: 1) La superación sobre la interioridad; 2) La manifestación en la existencia; 3) Su efectiva realización (*Verwirklichung*) en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Si el comienzo del despliegue se iniciaba con el movimiento de reflexión sobre sí que generaba aquella imagen¹³⁶⁷ que constituía aquello primero en lo que Dios efectivamente se realizaba (*verwirklichen*) y por la que Dios se reconocía por vez

¹³⁶⁵ SW I/VII, 403; 271 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁶⁶ SW I/VII, 402; trad. modif. 271 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁶⁷ SW I/VII, 361; 171 (*Freiheitsschrift*). Cf. *supra* § 11. «*Wollen ist Urseyn*»

primera¹³⁶⁸, todo el transcurso del proceso de la creación consistirá en el acto por el que el Sujeto trata de llevarse a efecto (*verwirklichen*), esto es, de hacerse efectivo de *facto* en su manifestación¹³⁶⁹. Este hacerse efectivo –y de este modo autorrealizarse– conlleva en primer lugar –dirá Schelling– que la efectiva realización (*Verwirklichung*) de Dios sólo puede darse necesariamente en el devenir¹³⁷⁰ y, en segundo lugar, volcado en la manifestación de sí dentro del proceso natural e histórico, es el realismo el que sirve de fundamento y medio para la parte ideal, dándole de este modo «carne y sangre»¹³⁷¹. Y así –dirá Schelling– si existe una lucha de fuerzas enfrentadas en el devenir éstas no son sino el medio que posibilita la efectiva realización de Dios mediante la superación de las oposiciones dentro del devenir mismo¹³⁷². El supremo objetivo final (*Endzweck*) –que no último propósito (*Endabsicht*)– de la creación, señalará Schelling en 1810¹³⁷³, conllevará, entre otros, dos elementos: 1) que Dios se haya realizado efectivamente (*verwirklicht*) de forma completa y que por ello sea completamente visible y corporal (cabría decir, casi “carnal”: «*leiblich*»); 2) que lo más bajo esté en lo más alto (y Schelling habla en este punto de “circularidad” «*Umlauf*»¹³⁷⁴) y el fin en el comienzo.

B) La Necesidad del proceso

¹³⁶⁸ SW I/VII, 396-397; 237 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁶⁹ Sobre el término «*Verwirklichung*» cf. Grimm, J.-Grimm, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. Edición on-line <http://germanzope.uni-trier.de/Projects/DWB>. También la entrada «*verwirken*» en Adelung, J.C.: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. op. cit. Véase asimismo Cf. *infra* § 109. La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del mal y la imposibilidad de su efectiva realización (*Verwirklichung*).

¹³⁷⁰ SW I/VII, 403; 271 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁷¹ SW I/VII, 356; 159 (*Freiheitsschrift*). Unas líneas antes Schelling había afirmado que «el idealismo es el alma de la filosofía y el realismo su cuerpo». Schelling expresa de este modo la síntesis por él llevada a cabo entre la filosofía de Fichte y la de Spinoza.

¹³⁷² SW I/VII, 376; 207 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 401; 269 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁷³ SW I/VII, 483-484 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

¹³⁷⁴ Cf. *supra* § 20. Las Profundidades del Padre y la teología de Jacob Böhme.

§ 103. Negación de la necesidad geométrica.

Preguntarse por el tipo de acto que explica el comienzo de la revelación, esto es, preguntarse si su origen es un acto necesario e inconsciente o, por el contrario, libre y consciente implica también interrogarse a su vez por el tipo de enlace que vertebra el despliegue que le sigue puesto que si éste es necesario podríamos encontrarnos ante una concepción en el fondo mecánica que concebiría a Dios como un *abstractum* lógico del que todo se seguiría con una necesidad lógica¹³⁷⁵. Pero ni es la necesidad lógica ni la geométrica la que vertebra el devenir¹³⁷⁶. El motivo es claro para Schelling: «No hay en ella [en la naturaleza] una pura y clara razón, sino personalidad [*Persönlichkeit*] y espíritu [*Geist*]»¹³⁷⁷ y por ello «La creación no es un suceso [*Begebenheit*], sino un acto [*Tat*]. No hay acontecimientos [*Erfolge*] que resulten de leyes universales, sino que es Dios, esto es, la persona misma de Dios, la que es la ley universal, y todo lo que ocurre, ocurre por medio de la personalidad de Dios»¹³⁷⁸. Que Dios sea una vida y que en el proceso de la creación devenga Persona quiere decir que todo cuando hay, todo cuánto queda manifiesto en el mismo despliegue es fruto de la libertad y, como tal, no puede ser concebido como un mero *ordo et connexio rerum*¹³⁷⁹.

¹³⁷⁵ SW I/VII, 394; 251 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁷⁶ SW I/VII, 395; 255 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁷⁷ SW I/VII, 395; 255 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁷⁸ SW I/VII, 396; 255 (*Freiheitsschrift*). Cf. *supra* § 29. La Creación como acto y la libertad absoluta.

¹³⁷⁹ Esta transformación del realismo spinozista ha de ser entendida desde la polémica del panteísmo y del fatalismo: éste constituía un problema indisoluble si entendíamos el poder omnímodo de Dios a la manera de una *causalidad eficiente* (en cuanto extrapolación de una visión científico-natural que entiende que todo efecto y todo movimiento son el resultado *muerto* de una acción mecánica y donde la naturaleza era entendida como un sistema de modos, en el que todo modo era causado a su vez por un modo o modos precedentes, que eran también causados por otros modos, y así indefinidamente en un mecanismo sin fin), pero si se entendía a Dios mismo como vida y se comprendía que el sistema respondía a su despliegue en lo otro de sí, entonces lejos de ser un mero mecanismo muerto, la naturaleza habría de ser salvada como un todo vivo. En este sentido, Schelling afirmará: «Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos. No se puede comprender cómo el más perfecto de todos los seres podrá encontrar

§ 104. Necesidad moral.

Sin embargo otro tipo de necesidad es la que se encuentra asociada a este devenir del Absoluto. Y es que si la creación es un acto libre, éste ha de concebirse como un acto moralmente necesario: «Para determinar la relación de Dios con el mundo como ser moral, no basta el conocimiento general de la libertad en la creación; también se plantea la cuestión de saber si el acto mismo de la autorrevelación fue libre en el sentido de que todas sus consecuencias fueron previstas [*vorgesehen*] por Dios. Pues bien, también es necesario afirmar esto»¹³⁸⁰. Si Dios sabía de la irrupción del mal en el mundo ¿queriendo revelarse quería también el mal? Y si no lo quería ¿es el mal el necesario precio a pagar por la libertad?¹³⁸¹ Preguntarse de este modo por el tipo de acto, libre o necesario, que da lugar a la creación, es adentrarse en la teodicea y si ésta se caracteriza por la intención de conciliación de Dios con el mal, Schelling retomará esta tradición para preguntarse cómo puede excusarse a Dios del

su deleite aún en la más perfecta de las máquinas posibles» (SW I/VII, 346; 137). Spinoza no habría errado al situar a las cosas en Dios –eso mismo sostendrá Schelling: vivimos y somos *en* Dios (SW I/VII, 349; 143)–, sino en que *sean cosas*. Efectivamente, tal y como aparece formulado en el *Freiheitsschrift*, el sistema de Spinoza recae en el fatalismo, pero no por la negación de la libertad –el panteísmo no es incompatible con la libertad formal (SW I/VII, 349; 143)– sino porque *cosifica* a las creaturas, a la sustancia absoluta y a la voluntad (SW I/VII, 349; 143). Su fatalismo radica en su determinismo porque si cada *cosa* tiene su lugar, su causa y efecto en el sistema, entonces el funcionamiento del sistema no se diferencia del mecanismo de un reloj en el que cada movimiento del engranaje obedece a una pauta establecida. «Las cosas –leemos en la *Ética* de Spinoza– no podrían haber sido producidas por Dios de una manera u orden distintos de aquellos en que fueron producidas» (*Ética*, Parte I, proposición XXXIII. O también la proposición inmediatamente anterior: «Se sigue [...] que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo y, en general, todas las cosas de la naturaleza, las cuales deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de cierta manera»), es decir, la naturaleza y con ella todo lo existente estaría determinados a existir y a obrar de cierta manera y no de otra (Cf. *Ética*, Parte I, proposición XXIX). Una ética presentada *more geometrico*, por tanto, no puede constituir una conexión orgánica de todo lo viviente. De forma tajante el spinozismo será caracterizado por Schelling como un sistema falto de vida [*Leblosigkeit*], rígido y consecuentemente, y consecuentemente caracterizado por una «visión mecanicista de la naturaleza». (SW I/VII, 349; 143).

¹³⁸⁰ SW I/VII, 396; 257 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁸¹ Cf. Hermanni, F.: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 2002. pp. 292-305

mal¹³⁸². Esta respuesta, en el *Freiheitsschrift*, apunta directamente a Leibniz. El optimismo leibniziano solo puede dar una única respuesta para explicar el mal: éste, inserto en el pro-grama divino y vista la realidad en su conjunto, tiene su sentido en el mejor de los mundos posibles¹³⁸³. Para Schelling, en cambio «la idea de una deliberación de Dios consigo mismo o de una elección entre diversos mundos posibles, es una idea sin fundamento e insostenible. Por el contrario, en cuanto añadimos esta determinación más precisa de una necesidad moral [*sittlichen Notwendigkeit*], se torna totalmente innegable que todo procede de la naturaleza divina con absoluta necesidad»¹³⁸⁴. Ésta es la necesidad moral: Dios debe relevarse y debe hacerlo para devenir lo-que-Él-es. Y si el mal aparece en esta revelación no es a la manera de un efecto secundario o un “mal-menor” que el proceso de exteriorización lleve aparejado, sino que la irrupción del mal mismo en la existencia se torna necesario para aquél y para que el mal pueda finalmente ser superado y llevado al fondo¹³⁸⁵, de ahí que «la acción ([*Handlung*] de la revelación en Dios [*in Gott*] [es] necesaria moralmente o con relación al bien y al amor»¹³⁸⁶.

§ 105. Necesidad metafísica

Esta necesidad moral de la creación lleva aparejada una necesidad metafísica puesto que «si Dios es esencialmente amor y bondad, también aquello que es moralmente necesario en Él ocurre con una verdadera necesidad metafísica [*metaphysischen Notwendigkeit*]»¹³⁸⁷. Esto quiere decir que en Dios se

¹³⁸² SW I/VII, 394; 251 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁸³ Cf. Hennigfeld, J.: *F.W.J. Schelling >Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. pp. 79-84; 113-127.

¹³⁸⁴ SW I/VII, 397; 257-258 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁸⁵ Cf. *supra* § 96. Subyugación (*Bewältigung*) y subordinación (*Unterordnung*): la lógica de la superación (*Überwindung*).

¹³⁸⁶ SW I/VII, 397; 257 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁸⁷ SW I/VII, 397; 259 (*Freiheitsschrift*).

da la unidad de la posibilidad y la efectividad¹³⁸⁸, o dicho de otro modo: en Dios lo posible es lo efectivo. Para Schelling –y contra Leibniz– Dios, según su perfección, sólo puede concebir un único mundo y no una pluralidad de ellos y es este único mundo posible el que es necesariamente efectivo. Y puesto que es el mismo Dios quien se muestra en ese devenir en su despliegue «no hay más que un mundo posible, del mismo modo en que sólo hay un Dios»¹³⁸⁹. El por qué es obvio: si Dios se manifiesta en su despliegue como devenir y el mundo es a resultas de esta manifestación, el mundo da cuenta del propio ser de Dios y, por tanto, sólo puede haber un mundo, de ahí que «todo lo que es posible [möglich] gracias a ella [a la naturaleza divina] tiene también que ser efectivo [wirklich]»¹³⁹⁰. Tal es la necesidad metafísica.

8.2) Final de la Revelación (*Ende der Offenbarung*)

«La Historia es una epopeya poetizada por el espíritu de Dios. Sus partes principales son: aquella que presenta la salida de la humanidad desde su centro hasta el último alejamiento de él, y la que presenta su regreso. Aquella parte es la *Iliada*; ésta, la *Odisea* de la Historia. En aquélla, la dirección era centrífuga; en ésta, centrípeta. El gran designio del fenómeno completo del mundo se expresa de esta manera en la Historia»¹³⁹¹. La totalidad del proceso de la revelación divina que parte de la caída del hombre –como apunta esa «salida de la humanidad desde su centro»– hasta su reconciliación –«su regreso»– hace que la historia no sólo sea la del hombre sino la de Dios mismo, esto es, una Historia literalmente Sagrada que hace del discurso filosófico de Schelling una «teología del tiempo»¹³⁹² que trata de pensar lo-que-Dios-es desde la historicidad del propio Absoluto. Necesidad y completud del tiempo aparecen de este modo

¹³⁸⁸ SW I/VII, 397-398; 259 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁸⁹ SW I/VII, 398; 263 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁹⁰ SW I/VII, 397; 259 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁹¹ SW I/VI, 57; 276 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁹² Leyte, A.: *Las épocas de Schelling*. op. cit. p. 37.

vinculadas: volviendo de nuevo a Kant, si la necesidad es la tercera de las categorías de la modalidad, la escansión correspondiente a ésta es la “compleción del tiempo” (*Inbegriff der Zeit*) que apunta a una comprensión omnímoda que hace de la totalidad un todo, algo íntegro puesto que en un caso concreto se encierran todas las características que hacen que algo sea lo que es. El cierre del movimiento entendido desde la necesidad supone de este modo un tiempo pleno en el que se ha desplegado absolutamente Dios como Sujeto.

Es interesante hacer notar que la caída del hombre, y la irrupción del mal en la creación mediante ella, son necesarias para el proceso de revelación divino puesto que, si nos atenemos a la letra de Schelling, el final de la revelación no puede ser otro que la expulsión del mal fuera del bien. Dios para manifestarse necesita hacerlo contra algo: ésa es la lógica de la *Revelatio sub contrario* y éste el sentido de los dos principios de las tinieblas mencionados por Schelling: el primero ligado al nacimiento de la luz y el segundo al del espíritu¹³⁹³, el primero inicio del reino de la naturaleza y el segundo al de la historia. Lo que en la naturaleza permanece en el fondo como fundamento es llevado a la efectividad de la mano del hombre en la historia y es sobre la efectividad de esta terrible oposición sobre la que se vertebra la revelación divina.

A) La totalidad como Historia Sagrada.

§ 106. El final del proceso

Por lo ya dicho, si el propósito de la creación tenía que ver con la efectiva realización de Dios y estaba asociada a una necesidad moral y metafísica, el final de la revelación consistirá «en la expulsión [*Ausstoßung*] del mal fuera del

¹³⁹³ «[...] pues al igual que en la creación inicial –que no es más que el nacimiento de la luz– el principio oscuro tuvo que ser como fundamento para que la luz pudiera surgir a partir de él (como desde la mera potencia al acto), así, debe de haber otro fundamento para el nacimiento del espíritu, y por lo tanto, un segundo principio de las tinieblas». SW I/VII, 377; 209 (*Freiheitsschrift*).

bien, en la declaración de su completa irrealidad [*Unrealität*]¹³⁹⁴. Proceso exotérico y esotérico a la vez, el final del devenir da cuenta, por un lado, de la efectiva realización de Dios y de la toma de conciencia de sí por parte de ésta y, por otro lado, de la sucesión de avatares y conflictos que ha de superar la divinidad para llegar a ser-lo-que-es, de ahí que el final (*Ende*) de la revelación, cuando Dios sea todo en todo, suponga la dominación (*Herrschaft*) de toda oposición. Sólo mediante esta dominación es posible la proclamación de la total manifestación de un Dios que se muestra como Señor (*Herr*) del Ser, esto es, como aquella vida que ha superado toda las dificultades y ha ido conquistando y expandiendo el bien y el amor a través de una lucha activa contra el mal, que queda ahora sujeto en el fundamento¹³⁹⁵. El cierre esotérico de todo este proceso –que en realidad no deja de constituir una teogonía– es, de este modo la superación de lo otro de sí que lleva a Dios a ser entendido como Sujeto absoluto. La totalidad de este proceso de toma de conciencia de sí constituirá la Historia Sagrada. Y la creación y la revelación estarán mutuamente implicadas en este proceso:

Creación	Revelación
Propósito último (<i>Endabsicht</i>)	Final (<i>Ende</i>)
↓	↓
Despliegue	Superación
Efectiva realización de Dios (<i>Verwirklichung</i>)	

¹³⁹⁴ SW I/VII, 405; 277 (*Freiheitsschrift*).

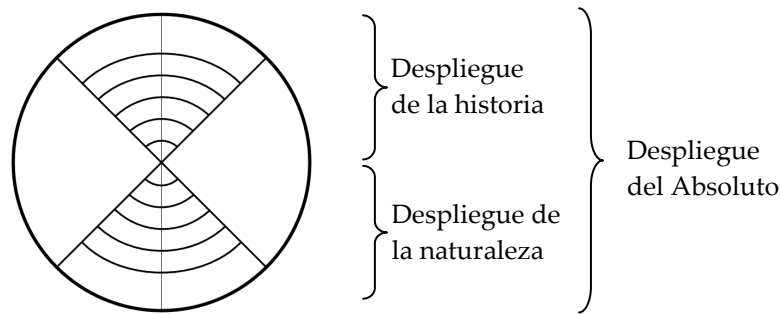
¹³⁹⁵ Cf. *infra* § 114. La genuina curación.

§ 107. La completud del devenir

¿Cuál es el sentido de este devenir visto desde su perfecto acabamiento? ¿cuál el de su “completud”? Schelling había afirmado que dos eran los inicios de la autorrevelación (*Selbstoffenbarung*) de Dios¹³⁹⁶: uno vinculado al origen del proceso natural y del devenir de la naturaleza y otro ligado al momento álgido de enfrentamiento entre el bien y el mal y que corresponde al comienzo de la historia y a su desarrollo. El primero, ligado al ansia que siente el Uno de autoengendrarse (*sich selbst zu gebären*) y el segundo surgido de la voluntad del amor por la cual Dios se hace personal por vez primera. Dos inicios estos que han de ser vistos como el del nacimiento de la luz y el comienzo del reino de la naturaleza por un lado, y como el del nacimiento del espíritu y el comienzo del reino de la historia, por el otro¹³⁹⁷. Esto conlleva que ambos inicios de la creación coinciden con el comienzo del despliegue de la naturaleza (primer inicio) y con el despliegue devenir histórico (segundo inicio). El despliegue de la naturaleza y el despliegue de la historia son así vistos como partes del devenir del Absoluto, fases de su propio despliegue: la totalidad de ambos momentos constituye el camino del Absoluto desde el Uno del origen (el *Ungrund*) hasta la unidad alcanzada por el amor (*Liebe*). Vistos desde esta continuidad, el devenir de la naturaleza y el devenir de la historia conformaría el devenir mismo del Absoluto y su culminación supondría una completud entendida bajo unidad de un mismo movimiento:

¹³⁹⁶ SW I/VII, 395; 253 (*Freiheitsschrift*).

¹³⁹⁷ SW I/VII, 377; 211 (*Freiheitsschrift*).



De este modo, ambos momentos, el del despliegue natural y el del histórico, son en realidad partes de un devenir mucho mayor, de forma que la totalidad constituye el propio despliegue, no ya de la naturaleza, no ya de la historia, sino del propio Absoluto que desde el Uno del origen (*Ungrund*) realiza su particular cruzada y conquista de sí hasta alcanzar la Unidad gracias al amor (*Liebe*)¹³⁹⁸.

B) Los períodos de la Revelación

§ 108. Las tres fases sucesivas

Siguiendo las *Lecciones privadas de Stuttgart* en el tercer y último periodo de la revelación podrán distinguirse tres fases sucesivas¹³⁹⁹:

1) Aquella en el que Dios se hace hombre (*Menschgewordenen Gottes*);

¹³⁹⁸ Cf. *supra* § 90. Del Uno (*Ein*) a la Unidad (*Einheit*). Por otro lado, en las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, obra a la que el propio Schelling se refiere en el *Freiheitsschrift*, esta continuidad entre la naturaleza y la historia se explicará del siguiente modo: «Ya se indicó anteriormente que la naturaleza y la historia en general se comportan entre sí como la unidad real y la ideal [...] La naturaleza es, en general, la esfera del *ser-en-sí-mismo* [*in-sich selbst-Seyns*] de las cosas [Cf. *supra* § 101. Sobre lo interno y lo externo: el triunfo sobre la absoluta interioridad], por cuanto éstas, en virtud de la penetración de lo infinito en lo finito, como símbolos de las ideas, tienen a la vez una vida independiente de su significación. Por eso Dios en la naturaleza es, en cierto modo, *exotérico*; lo ideal aparece por algo distinto de él mismo, a través de un Ser [*Seyn*]; pero sólo en tanto que este ser de la esencia es tomado independientemente de la idea, lo divino es verdaderamente *exotérico*; por a idea sigue siendo *esotérico*. En el mundo ideal, y por consiguiente en particular en el mundo de la historia, lo divino depone la envoltura [*Hülle*]; ella es el misterio revelado del reino de Dios». SW I/V, 289.

¹³⁹⁹ SW I/VII, 484 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

- 2) La del Espíritu;
- 3) La de la perfecta y completa efectiva realización de Dios.

La primero coincidiría en el *Freiheitsschrift* con la encarnación de Dios mencionada tras “el nacimiento de la luz superior del espíritu”: «la luz aparece para enfrentarse al mal personal y espiritual tomando también ella figura personal y humana [...] Dios tiene que volverse hombre a fin de que el hombre retorne a Dios»¹⁴⁰⁰. Será tras la segunda creación con «una nueva separación de pueblos y lenguas»¹⁴⁰¹ y cuando la pugna entre el bien y el mal llegue a su apogeo, cuando se produzca la revelación de Dios como espíritu. Este momento podría coincidir con la segunda de las fases enumeradas en el texto de 1810. Finalmente, la tercera y la última de las fases coincidiría con aquel momento, situado en un futuro lejano [*ferne Zukunft*], en el que Dios será todo en todo: «es decir, la época en la que se realizará [*verwirklicht*] completamente»¹⁴⁰².

Schelling al referirse al momento en el que Dios se revela como espíritu, «esto es, efectivamente como acto [*actu*]»¹⁴⁰³ se remite en nota al pie a la octava Lección de las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802-1803) que con el título de «Sobre la construcción histórica del cristianismo» contenía una comprensión histórica del proceso mediante el cual Dios se revelaba. Cada momento particular del tiempo –afirmaba Schelling– es la manifestación de un aspecto de Dios que se da en el tiempo¹⁴⁰⁴, un tiempo que conforma una historia en la que destino (*Schicksal*) y providencia (*Vorsehung*) coinciden¹⁴⁰⁵. Si sólo con la conciencia de la caída y la culpa puede iniciarse el tiempo de la reconciliación¹⁴⁰⁶, entonces sólo con la encarnación de Dios, momento que

¹⁴⁰⁰ SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁰¹ SW I/VII, 380; 219 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁰² SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁰³ SW I/VII, 380; 219 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁰⁴ SW I/V, 288 (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*).

¹⁴⁰⁵ SW I/V, 290 (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*).

¹⁴⁰⁶ Cf. *supra* § 76. Las épocas de la historia.

coincide con la primera de las fases de la revelación, y el comienzo del cristianismo supone en la historia de cumplimiento de un destino que coincide con la providencia¹⁴⁰⁷. La segunda de las fases enumeradas en la *Lecciones privadas de Stuttgart* es por ello la del espíritu, esto es, el momento de la apertura al mundo de lo infinito o del reino del espíritu¹⁴⁰⁸ que concluirá con la tercera de las fases: la plena efectiva realización de Dios.

¹⁴⁰⁷ «El cristianismo, por lo tanto, inaugura en la historia el tiempo de la providencia, de modo que la idea dominante en él es la concepción del universo como historia y como un mundo de la providencia». SW I/V, 290 (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*).

¹⁴⁰⁸ SW I/V, 294-295 (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*).

CAPÍTULO 9. La necesidad del mal

Lo bueno –llegó a decir Santo Tomás en la *Summa Theologiae*– puede existir sin mezcla de lo malo, pero éste no puede existir sin mezcla de lo bueno. *Malum non potest inveniri sine bono*¹⁴⁰⁹. Y, sin embargo –afirma ahora Schelling– separado, escindido del bien, el mal se muestra a su manera como algo puro (*etwas Reines*)¹⁴¹⁰, no por constituir por sí mismo una esencia (*Wesen*), dado que consiste en una inesencia (*Unwesen*)¹⁴¹¹, sino precisamente porque, aún separado del bien, sigue latiendo como «hambre y sed eternas de efectividad [*Wirklichkeit*]» aunque sea incapaz por sí mismo de «volver a salir [*heraustreten*] de la potencialidad [*Potentialität*]»¹⁴¹². La clave de la comprensión del papel que desempeña el mal en la revelación divina y en la entera creación viene dada por la distinción entre la efectividad del mal y su potencialidad porque, si bien es cierto que para ser efectivo el mal necesita del bien –y a su vez el bien necesita del mal para su propia actualización–, cuando es reconducido al fondo y reducido al estado de potencia, el mal es “a su manera” algo por sí mismo, como afirmará Schelling en las *Lecciones privadas de Stuttgart*, del mismo modo en el que el bien, al superar al mal y elevarse hasta la actualidad, aparece por sí mismo junto a Dios. El mal queda de este modo emplazado al ámbito del no-ser –pura potencialidad– y el bien al del ser –pura actualidad (*Aktualität*)¹⁴¹³. Ahora bien, esta separación entre el bien y el mal en dos ámbitos aparentemente tan distintos conlleva el riesgo de un dualismo maniqueísta, pero si, como sostiene Schelling, solo hay dualismo donde dos seres se oponen efectivamente, entonces «bien y mal no constituyen en modo alguno una oposición originaria y

¹⁴⁰⁹ «Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono». *Summ. Theol.* Ia, q. 109, a. 1 ad 1.

¹⁴¹⁰ SW I/VII, 480 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴¹¹ SW I/VII, 409; trad. modif. 287 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴¹² SW I/VII, 405; 277 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴¹³ SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*).

menos aún una dualidad»¹⁴¹⁴. Y ello porque «el mal es en sí [*an sich*], esto es, en la raíz de su identidad [*Identität*], el bien, del mismo modo en que el bien, por su parte, contemplado en su desunión [*Entzweiung*] o su no-identidad [*NichtIdentität*], es el mal»¹⁴¹⁵ o, dicho, aparentemente de forma más sencilla, «el bien es el mal»¹⁴¹⁶.

Cómo entender la relación entre el bien y el mal, entre el ser y el no-ser, ha de pasar por la comprensión de la necesidad del mal en el sistema pero no ya en términos de permisión divina (*Zulassung*) y aún menos –contra Leibniz– de *conditio sine qua non*, sino que, antes bien, el mal pasa a ser no sólo la gran fuerza de la historia universal, sino una fuerza constitutiva del propio devenir divino. Y no es que –como replicó Eschenmayer– Schelling haga proceder la virtud del vicio, la santidad del pecado, el cielo del infierno y, aún más –o aún peor–, Dios del diablo¹⁴¹⁷, sino que sin el esfuerzo de la superación el bien mismo se

¹⁴¹⁴ SW I/VII, 409; 287 (*Freiheitsschrift*). Este tipo de afirmaciones irán dirigidas a Fr. Schlegel que en su *Indierbuch* (1808), además de acusar veladamente a Schelling de panteísta, defendía abiertamente el dualismo como el mejor de los sistemas. Schlegel no ahorrará elogios ante el dualismo: representa el progreso moral del pensamiento (Cf. *supra* n. 153). La viva defensa que del dualismo hace Schlegel, llevará a Schelling a interrogar a su buen amigo Schubert, que había asistido a las conferencias de Schlegel, cuál era la postura exacta del autor del *Indierbuch* en lo que respecta al dualismo ¿consideraba verdaderamente al dualismo como el mejor de los sistemas?: «¿realmente enseña [Schlegel] en sus conferencias un dualismo absoluto, o mejor dicho, un maniqueísmo?» (Plitt II 154; BuD, 596). La respuesta de Schubert, confidencial, no permite saber a ciencia cierta qué era lo que sostuvo Schlegel en el curso de sus conferencias, pero con lo que sí contamos es con la alarmada reacción de Schelling plasmada en su correspondencia con Windischmann: «La opinión privada de Schlegel es un dualismo totalmente desgarrado [*zerreißender*], una esencia fundamental mala [*böses Grundwesen*] y que sobrepasa con mucho el principio malo del cristianismo» (Carta a Windischmann, el 9 de mayo de 1809. Plitt II 156-157; BuD, 604). Con este sentido, el de un «dualismo totalmente desgarrado», Schelling aludirá en el *Freiheitsschrift* a Schlegel de este modo: «este sistema, cuando es entendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento [*Selbstzerreißung*] y desesperación [*Verzweiflung*] de la razón» (SW I/VII, 354; 155). Nada tiene que ver con el idealismo de Fichte o de Kant. Nada parece haber comprendido Schlegel. Sólo hay dualidad –responde Schelling– donde dos seres se oponen (*sich entgegenstehen*) efectivamente (*wirklich*) y dado que esto no es posible, bien y mal no pueden constituir una oposición originaria.

¹⁴¹⁵ SW I/VII, 400; trad. modif. 267 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴¹⁶ SW I/VII, 341; 125 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴¹⁷ SW I/VIII, 152-153 (*Freiheitsschrift*).

mostraría ineficaz e inefectivo¹⁴¹⁸. Decir por tanto que el mal es necesario remite no a una necesidad lógica sino a una necesidad ontológica de carácter fundante¹⁴¹⁹. Y si, como dijo Kant, la necesidad ha de restringirse al ámbito de la *necessitas phaenomenon*, y como categoría nos conduce, como señaló Heidegger, a un modo del ser¹⁴²⁰, decir del mal que es necesario no conlleva que sea *por sí mismo* necesario sino que es necesario *para otra cosa*, de forma que vistos los efectos del mal y el innegable paso de su potencialidad a la efectividad «no nos cabe duda [...] de que haya sido necesario para la revelación de Dios»¹⁴²¹. El mal será uno de los modos, necesario dentro de la economía divina de la autorrevelación, de la expresión del ser divino. R. Eisler en su *Kant Lexicon* recalcará en este sentido la vinculación kantiana de la necesidad con la experiencia para afirmar que ésta se refiere tan sólo a las relaciones de los fenómenos dentro del ámbito de las leyes dinámicas de la causalidad¹⁴²², de forma que para Schelling si el mal es necesario y puede pasar de la posibilidad a la efectividad es porque es necesario para el devenir de la vida-que-Dios-es dentro de un proceso dinámico que está inserto en el ámbito de la efectividad y que remite en último término a la identificación de una necesidad que es desde el origen, libertad.

9.1) La Superación del mal efectivo

Es la egoidad activada (*aktivierte Selbstheit*)¹⁴²³ la que lleva a efectividad lo que tan sólo era en posibilidad, y es sólo por la egoidad activada por la que el mal, que debía haber permanecido en el fundamento, irrumpe en la existencia:

¹⁴¹⁸ SW I/VII, 400; 265 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴¹⁹ Thomas Buchheim llegará a afirmar en este sentido, siguiendo a Heidegger, que el mal tiene una necesidad función metafísica para el sistema y en la unidad del todo. Cf. Buchheim, T.: «Metaphysische Notwendigkeit des Bösen». En: Fehér, I.M.- Jacobs, W.G. (ed.): *Zeit und Freiheit. Schellings-Schopenhauer-Kierkegaard.Heidegger*. Éthos Könyvek. Budapest. 1999. p. 187

¹⁴²⁰ Heidegger, M.: «Kantz These über das Sein». GA 9, 456-457

¹⁴²¹ SW I/VII, 373; 201 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴²² Eisler, R.: *Kant Lexicon*. Georg Olms Verlag. Berlín. 1972, p. 386.

¹⁴²³ SW I/VII, 376; 209 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 400; 265 (*Freiheitsschrift*).

un mal efectivo (*wirklich*) que, con la inversión de los principios, inocular en la realidad el engaño de la falsa unidad y del no-ser. Pero si la existencia del mal es la del parásito, esto es, su propia vida se nutre de la de otra y si, en una *generatio aequivoca*, da lugar no a un ser ni a una nada, sino a un no-ser (*Nichtsein*) que corrompe al propio ser que parasita, lo que, en su no-“ser”, es “ser” es el bien o, dicho de otra manera, el mal, “es” es sólo en y por el bien y no puede ser por sí mismo. Por eso si el mal se torna efectivo, y aparece de modo absolutamente decisivo y como tal, es sólo cuando hay algo que, aparecido previamente¹⁴²⁴, puede servir al mal para abrirse paso hasta la existencia. El mal será tanto más intenso y destructor cuanto mayor sea la fuerza de la cual es parásito; y el bien, a su vez, mayor esfuerzo habrá de realizar para superarlo, fortaleciéndose de este modo y ganando así una inmunidad frente a aquello que lo pervertía. Esto quiere decir que, si el mal necesita del bien, el bien necesita del mal porque «aquel que no tiene dentro de sí ni la materia [*Stoff*] ni las fuerzas [*Kräften*] del mal es también incapaz [*untüchtig*] del bien»¹⁴²⁵. La egoidad activada por tanto –o la mala egoidad como la llamó Baader¹⁴²⁶– es necesaria para la actualidad (*Aktualität*) del Bien porque «sin ella –sostendrá Schelling– habría una muerte completa, un adormecerse del bien»¹⁴²⁷. El mal constituye así una fuerza a domeñar por el bien y el bien llega a ser lo que realmente es por este mismo movimiento de superación. El uno remite al otro y si Schelling puede afirmar que «el bien es el mal»¹⁴²⁸ no es para sostener que ambos sean lo mismo, sino porque el mal (el predicado), en tanto *consequens* del enunciado, es

¹⁴²⁴ SW I/VII, 379-380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴²⁵ SW I/VII, 400; 267 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴²⁶ Baader: «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch die Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*. Vol. 1. op. cit. p. 37.

¹⁴²⁷ SW I/VII, 400; 265 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴²⁸ SW I/VII, 341; 123-125 (*Freiheitsschrift*).

dependiente del Bien (el sujeto) como *antecedens*, y a su vez, el *antecedens* no puede ser tal sin su *consequens*¹⁴²⁹.

A) La inversión de la inversión

§ 109. La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del mal y la imposibilidad de su efectiva realización de suyo (*Verwirklichung*).

Efectivo, pero no realizado de facto en esa efectividad, el mal no puede alcanzar nunca la efectiva realización (*Verwirklichung*)¹⁴³⁰ aunque sí tenga una realidad efectiva (*Wirklichkeit*) con efectos (*Wirkung*) en la naturaleza. Ser efectivamente realizado (lat. *actualitas*) quiere decir ser “de hecho” efectivo, ser efectuado y ser eficiente, es decir, llegar a ser lo que se es mediante un hacer que se concretiza en la efectividad del mostrarse; por eso como tal, sólo Dios –y

¹⁴²⁹ Decir que el bien y el mal son lo mismo conlleva un mal entendimiento del principio de identidad que ya Schelling, al comienzo del *Freiheitsschrift* se esfuerza en aclarar. Cuando estos malentendidos «no son intencionados –afirmará Schelling– presuponen un grado de minoría de edad dialéctica que había sobrepasado ya la filosofía griega» (SW I/VII, 342; 125), así «La vieja y profunda lógica distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente [*antecedens et consequens*], expresando con ello el sentido real del principio de identidad [*Identitätsgesetz*]» (SW I/VII, 342; 125). Obsérvese la cercanía de esta concepción con la *proposición especulativa* hegeliana expuesta ya en el prólogo de la *Fenomenología*. Según este principio, la identidad (*Identität*) no debe ser confundida con la mera igualdad o uniformidad (*Einerleiheit*): «sin embargo, no cesa de presuponerse tal cosa en nuestros días en relación con un empleo eminente del principio de identidad, lo que delata una ignorancia total sobre la esencia de la cópula» (SW I/VII, 341; 123). Esta argumentación se erige sobre la crítica a Reinhold. Según éste –tal y como aparece citado en nota al pie– lo mismo son identidad (*Identität*) y uniformidad (*Einerleiheit*) y los confunde al tomar la unidad de sustancia por una unidad formal o lógica al identificar el concepto de la cosa con la cosa misma. Reinhold, tal y como señala Schelling, comete dos errores fundamentales: el primero identificar identidad (*Identität*) con uniformidad (*Einerleiheit*, no *Indifferenz*); el segundo, confundir «lo que él denomina unidad [*Einheit*] –pero que es uniformidad [*Einerleiheit*]–» con la conexión (*Zusammenhang*) (SW I/VII, 204; 127-129 n.). Con “El bien es el mal” no se afirma que bien y mal sean equivalentes o iguales (*gleich*), dicho de otro modo que bien = mal, y por tanto mal = bien, negándose así, dice Schelling «la eterna diferencia entre lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio, como si fueran lo mismo» (SW I/VII, 341; 125), sino que «el mal no tiene el poder de ser por sí mismo; lo que es ente en él, es el bien (considerado en sí y para sí)» (SW I/VII, 341; 125).

¹⁴³⁰ Grimm, J. – Grimm, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. Edición on-line: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>.

con Él el Bien– puede alcanzar su efectiva realización¹⁴³¹: sólo Él se hace a sí mismo y sólo Él lo hace manifestándose. Realizarse a través del hecho mismo dado por un hacer implica, de este modo, una realización fáctica de lo que se es. El mal, sin embargo, no puede llegar nunca a su efectiva realización porque en sí no es nada por sí mismo, lo que es ente en él es el bien¹⁴³²: el mal es un “no-ser” y como tal se nutre del “ser” mismo del bien. Entiéndase bien: no sea dice que el mal no sea, sino que lo que es, aquello en lo que consiste, es “no-ser”, esto es, no es una nada, sino una alteración, un falseamiento del propio “ser”¹⁴³³. Por eso si el bien tiene sus análogos en el orden y en la unidad, su opuesto no es la falta de bien o la desaparición de la unidad, sino el orden alterado que surge tras el quebrantamiento de este mismo orden¹⁴³⁴. De forma parasitaria y en esa vida falsa surgida del falso vínculo de fuerzas en la que consiste su efectividad (*Wirklichkeit*), el mal aspira permanentemente a llegar a ser por sí mismo, esto es, aspira a verse de facto realizado, esto es, aspira permanentemente a la efectiva realización (*Verwirklichung*)¹⁴³⁵, aunque no pueda nunca alcanzarla. Ahora bien, si su efectiva realización es imposible dos interrogantes se abren: en primer lugar, la pregunta ha de dirigirse hacia el modo de la efectividad (*Wirklichkeit*) del mal dado que ésta no puede ser confundida con la efectiva realización (*Verwirklichung*); en segundo lugar, la cuestión es saber cuál es el

¹⁴³¹ Cf. *supra* § 102. La efectiva realización de Dios.

¹⁴³² SW I/VII, 341; 125 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴³³ De ahí que Schelling pueda decir con San Agustín que el mal procede del bien: «Se nos pregunta de dónde viene el mal. Respondemos: del bien, pero no del bien supremo, sino de los bienes han surgido los males. Los males participan en efecto del bien [...]». *Contr. Jul.* I, Cap. III. Citado por Schelling en SW I/VII, 368; 189 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴³⁴ Schelling al afirmar que lo positivo, que es la totalidad o la unidad, tiene como opuesto la división de las fuerzas, la disarmonía o la ataxia de fuerzas, añadirá: «[...] si alguien quisiera replicar que la disarmonía es precisamente una privación [*Privation*], concretamente la pérdida de la unidad, se podría responder que incluso si en el concepto general de privación estuviera comprendido el de anulación o separación de la unidad, el concepto seguiría siendo insuficiente en sí. Pues no es la separación de las fuerzas la que es disarmonía en sí, sino la falsa unidad de las mismas, que sólo en relación con la verdadera unidad puede llamarse separación». SW I/VII, 371; 195 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴³⁵ SW I/VII, 380-381; 219 (*Freiheitsschrift*).

sentido de esta efectividad dentro del devenir divino y, si se afirma la necesidad de la efectividad del mal, por qué y para qué lo es. El primero de los interrogantes había quedado ya respondido con la comprensión del mal como inversión de los principios, pero si bien es cierto que con esta idea se atiende al cómo de la efectividad, no queda explicado el porqué de ésta. La inversión como tal es sólo el efecto (*Wirkung*) o síntoma de la presencia del mal y éste no se limita a su efecto, sino que da cuenta de algo aún mayor, más profundo y terrible que, lejos de ser físico, es espiritual¹⁴³⁶. Ahora bien, ¿qué tiene que ver este mal espiritual con una efectividad que trata de alcanzar una efectiva realización? ¿qué es lo que podría llevar a Dios a permitir dicho mal? ¿porqué su efectividad? *Unde malum?* La respuesta, lejos de aquietar la razón, agrava sus temores: no sólo en el modo de su posibilidad sino sobre todo en el de su efectividad, el mal es necesario¹⁴³⁷, no como *conditio sine qua non*, sino por ser ontológicamente constitutivo de la propia divinidad y del Absoluto: que el mal sea efectivo significa que el bien ha de entenderse desde el esfuerzo de la superación del mal, luego en una inversión de la inversión, el Bien para “ser” necesita del “no-ser” del mal. Cambio de tornas: el “ser” toma su propia fuerza a su vez del esfuerzo de superación del “no-ser” para ir haciéndose a sí mismo en este movimiento. El mal consiste de este modo en aquello que ha de ser superado para que el Bien sea, esto es, es el necesario *material* para que el bien pueda formarse y alcanzar su propia actualidad (*Aktualität*) y con ella su efectiva realización (*Verwirklichung*)¹⁴³⁸. El mal, en definitiva, es aquello que no sólo no puede ser eliminado sino que es fundamentalmente constitutivo del bien y de la vida misma de Dios.

¹⁴³⁶ «[...] las pasiones en sí no son el mal, ni tenemos que luchar contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro y fuera de nosotros que es espíritu». SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*). También SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴³⁷ SW I/VII, 373; 201 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴³⁸ SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*).

§ 110. La egoidad activada y el surgimiento del bien actual

Será la tendencia a su propia actualización (*Aktualisierung*), la que permita entender al mal como «la superior potencia del fundamento que actúa en la naturaleza»¹⁴³⁹, de forma que «así como éste [el fundamento; ACC] permanece eternamente como fundamento sin ser él mismo, del mismo modo, el mal no puede alcanzar la efectiva realización [*Verwirklichung*] y sólo sirve como mero fundamento [para el bien; ACC]»¹⁴⁴⁰. El mal, incapaz de salir del estado de potencialidad por sí mismo, necesita no sólo nutrirse del “ser” sino hacerlo mediante un ser creado, esto es, mediante una voluntad propia (*Eigenwille*) –la del hombre– que se levanta contra la voluntad universal para generar un orden invertido¹⁴⁴¹. La egoidad, ahora activada, en lugar de permanecer como base se pone por encima de la voluntad universal¹⁴⁴² y para ello recibe la fuerza del propio fundamento¹⁴⁴³: tal es la fuerza de contracción sobre sí. Y sin embargo el fundamento no quiere el mal por sí mismo, sino el despertar de la vida¹⁴⁴⁴. La voluntad del *Grund* (quererse a sí mismo) se muestra, desde la perspectiva de la necesidad, como lo que siempre fue: una voluntad que es una con la voluntad del amor (querer lo otro de sí). Ambas voluntades remiten, en esencia, a una sola: la voluntad de la revelación¹⁴⁴⁵, pero para que ambas lleguen a ser una sola y única voluntad de forma *efectiva*¹⁴⁴⁶, y no sólo de forma esencial, es necesario que: «cuando [...] el espíritu surja como voluntad del amor, encuentre un opuesto en el que poder efectivamente

¹⁴³⁹ SW I/VII, 378; 211 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴⁰ SW I/VII, 378; trad. modif. 211 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴¹ De ahí que para Schelling el mal sólo puede ser hecho por la voluntad del hombre. Cf. SW I/VII 381-382; 221 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴² SW I/VII, 389; 239 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴³ Cf. *supra* § 48. Mal y fundamento.

¹⁴⁴⁴ SW I/VII, 400; 265 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴⁵ SW I/VII, 375; 205-207 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴⁶ Ambas ya lo son en “esencia”.

realizarse [*verwirklichen*]]»¹⁴⁴⁷. La fuerza del amor, esto es, del bien, procederá de ese modo como reversión e inversión de la fuerza del *Grund*. Una inversión pues de la inversión primera¹⁴⁴⁸. Si el mal efectivo es necesario para el bien efectivo, del mismo modo, un mal ineficaz (*unwirksam*) conlleva un bien a su vez ineficaz¹⁴⁴⁹. Sólo cuando «la voluntad del hombre encierra a la egoidad activada con el amor y la subordina a la luz o a la voluntad universal [*allgemeinen Wille*], entonces nace por vez primera el bien actual [*aktuelle*], que se ha tornado sensible debido al rigor que se encuentra en él»¹⁴⁵⁰. El bien, como la verdadera vida, no se encuentra dado, sino que hay que conquistarlo; tal es el sentido de la *revelatio sub contrario*: todo ser sólo puede revelarse en su contrario, «el amor sólo en el odio, la unidad en el conflicto»¹⁴⁵¹. Esta relación entre el bien y el mal conlleva que el camino de la actualización del bien es el camino de la superación y del domeñamiento del mal. Camino bidireccional, pues. Afín a esta *revelatio sub contrario*, el mal constituye aquella fuerza necesaria para que el bien mismo se actualice: es preciso que la egoidad, como principio del mal, se una voluntaria y abnegadamente a la luz para generar un nuevo y fortalecido equilibrio de fuerzas.

§ 111. El bien y el perfecto acuerdo de los principios.

Si el mal no tiene más realidad (*Realität*) que la que le da su oposición con el bien¹⁴⁵², si lo material es lo mismo en el bien y en el mal y es la parte formal la

¹⁴⁴⁷ SW I/VII, 375-376; 207 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁴⁸ Duque, F.: «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling». op. cit. p. 53ss.

¹⁴⁴⁹ SW I/VII, 400; 265 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁵⁰ SW I/VII, 400; 265 (*Freiheitsschrift*). En este sentido Schelling había afirmado poco antes a propósito de la relación entre la egoidad y el mal que: «la egoidad provocada no es en sí el mal, sino que lo es sólo en la medida en que se ha arrancado por completo a su opuesto, la luz o la voluntad universal. Pero precisamente esta forma de desligarse del bien es ya el pecado». SW I/VII, 399-400; 265 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁵¹ SW I/VII, 373-374; trad. modif. 201 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁵² SW I/VII, 409; 287 (*Freiheitsschrift*).

que cambia¹⁴⁵³, si, en definitiva, son las mismas fuerzas las que se dan en el uno y en el otro, ambos «son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados»¹⁴⁵⁴. Por eso si el mal consiste en la ataxía de fuerzas o disarmonía entre los principios, se caracterizará por ser, como dijera Baader¹⁴⁵⁵, discordia (*Zwietracht*), y el bien «sólo p[odrá] consistir en el perfecto acuerdo [*vollkommenen Eintracht*] de los mismos»¹⁴⁵⁶. El surgimiento del bien actual, elevado sobre las tinieblas del inicio y erigido en triunfante vencedor sobre el mal, supondrá una reinstauración del orden, pero no un regreso. El orden del inicio no puede ser el del final: el nuevo orden, si el mal es análogo a la enfermedad, viene dado por el restablecimiento tras un padecimiento, o, dicho de otro modo, el restablecimiento consiste en el triunfo final sobre la vida falsa y el orden pervertido mediante una superación que conlleva un fortalecimiento contra éste. Al final del proceso, el bien, que ha superado al mal y se ha hecho actual, se sitúa «junto a Dios imperecederamente»¹⁴⁵⁷ con la instauración de un orden que está en comunión con la divinidad y que es más fuerte por haber luchado contra la “enfermedad” que padecía, mientras que el mal queda escindido del bien «a fin de ser arrojado eternamente al no-ser [*Nichtsein*]]»¹⁴⁵⁸.

B) El “Ser de propio” (*Eigenheit*) y el rigor de la vida.

§ 112. El necesario “ser de propio” de la creatura y la necesidad de la oposición.

El mal, como aquello ha de ser superado, se presenta no sólo como motor de la historia, sino como fuerza constitutiva. Motor es aquello que propulsa al movimiento, pero el motor a su vez tiene una potencia. La potencia es lo que da

¹⁴⁵³ SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitsschrift*). Cf. *supra* § 40. Orden y dislocación: ataxía de fuerzas.

¹⁴⁵⁴ SW I/VII, 400; 267 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁵⁵ Cf. Baader: «Ueber Starres und Fließendes». En *Sämmtliche Werke*, vol. 3. op. cit. pp. 275ss.

¹⁴⁵⁶ SW I/VII, 392; 245 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁵⁷ SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁵⁸ SW I/VII, 404; 275 (*Freiheitsschrift*).

fuerza al motor, pero sin motor no hay movimiento, del mismo modo que sin potencia ni hay motor ni hay movimiento. Por otro lado, el motor tiene que ver con lo que da fuerza, no con la fuerza misma, y la potencia de un movimiento se convierte en fuerza efectiva por el motor, luego el motor del mal consiste en aquello que convierte la potencia en fuerza: es preciso una mano que haga efectivo lo que es en principio sólo posible, que transforme la potencia en fuerza actualizada, a saber: el hombre. Por eso: 1) el mal ha de ser entendido como una potencia que, efectiva, pasa a ser fuerza¹⁴⁵⁹; 2) la voluntad del hombre es la que transforma la potencia en la fuerza efectiva¹⁴⁶⁰; y 3) la potencia en sí misma sólo puede venir dada por el fundamento¹⁴⁶¹, de modo que en último término ésta, la potencia de la fuerza que el mal es, sólo puede ser entendida desde el ansia¹⁴⁶² la cual, en el origen, causaba el movimiento reflexivo de la divinidad, el movimiento contractivo, por el que ésta se curvaba sobre sí y generaba aquello en lo que primeramente Dios se realiza efectivamente (*verwirklichen*), a saber: su *Ebenbild*. Pero sin embargo, como ya apuntábamos, el fundamento no quiere el mal por sí mismo ni lo desea y, aún más, ni siquiera se puede decir que el propio mal provenga de él porque es el hombre quien lo hace efectivo, es decir: el mal como tal necesita de un acto propio (*eigene Tat*) para su irrupción¹⁴⁶³. Ahora bien, cuando el mal, vinculado al fundamento, llega a ser efectivo es porque con ese acto propio se ha dado un movimiento de reflexión sobre sí que hace que la voluntad propia (*Eigenwille*) del hombre se imponga sobre la universal (*Universalwille*) alterando el vínculo de fuerzas y dando lugar a la reafirmación del propio yo, a su encapsulamiento (movimiento reflexivo, pues), cuya consecuencia es precisamente la aparición de una singularidad que apunta

¹⁴⁵⁹ Recuérdese la comprensión de Paracelso acerca de la «*Bosheit*». Cf. *supra* 3.2) El principio de la posibilidad del mal.

¹⁴⁶⁰ Cf. *supra* § 54. El carácter inteligible; § 60. Decisión o elección.

¹⁴⁶¹ Cf. *supra* § 48. Mal y fundamento.

¹⁴⁶² No en vano había afirmado Schelling que podemos entender al *Grund* como «el ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo». SW I/VII, 359; 167 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁶³ SW I/VII, 399; 263-265 (*Freiheitsschrift*).

al “ser de propio” del hombre (*Eigenheit*), esto es, a aquella cualidad que hace que el hombre se reafirme en lo que le es propio, en su egoidad, y se determine como ser singular e independiente de Dios y opuesto, en este sentido, a la voluntad universal. Nótese el movimiento que Schelling establece en torno al término “propio” (*eigen*): la voluntad propia (*Eigenwille*), al alzarse contra la voluntad universal, genera una vida propia y falsa (*eigenes Leben*) y éste movimiento recibe su fuerza de la reafirmación de lo que es propio de la creatura, esto es, de su «ser de propio» (*Eigenheit*)¹⁴⁶⁴. Por eso, si el movimiento del mal ha de entenderse junto con el ansia o *Grund*, Schelling afirmará que mientras que la voluntad de Dios es universalizarlo todo (*universalisieren*), la del fundamento es particularizarlo (*partikularisieren*) o hacerlo propio de la creatura (*kreatürlich*) y por eso, la creatura tiende a reafirmar su propia particularidad. El fundamento «sólo quiere la desigualdad, para que la igualdad se torne sensible a sí misma y a él. Por ello, reacciona necesariamente [*notwendig*] contra la libertad como contra aquello que está sobre la criatura y despierta en ella el deseo [*Lust*] por lo que es creatura»¹⁴⁶⁵. Si la creatura tiene su fundamento en

¹⁴⁶⁴ Se ha preferido verter «*Eigenheit*» por «ser de propio» para dar cuenta de la correspondencia de términos establecida por el propio Schelling en torno al término «propio» (*eigen*). Bien es cierto que «*Eigenheit*» puede ser traducido por «particularidad» solo que, si así fuera, daría lugar a equívocos puesto que este concepto está ligado a la voluntad propia (*Eigenwille*) y no a la voluntad particular (*Partikularwille*), además de constituir el origen, al ser activada la egoidad, de una vida propia (*eigenes Leben*) y no de una vida “particular” de la que, por lo demás, Schelling nunca hablará. Moiso y Viganò traducirán al italiano indistintamente «*Eigenheit*» por «particularità» y «esser-propio» (Cf. Schelling, F.W.J.: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e agli oggetti che vi sono connessi*. Gureini e Associati. Milan. 1997); en la edición francesa Courtine lo hará por «particularité» y «être-propre» (Cf. «Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent». En Schelling, F.W.J.: *Ouvres métaphysiques (1805-1821)*. Gallimard. Paris. 1980) y H. Gouhier, por su parte o lo deja sin traducir dándolo implícitamente incluido dentro de la «volonté propre» (p. 181) o lo hace como «soi» o «être-propre» (Cf. Schelling, F.W.J.: *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*. Vrin. Paris. 1988). James Gutmann opta por traducirlo en la edición americana como «distinctive» (Cf. Schelling, F.W.J.: *Of human freedom*. Columbia University Chicago. The Open Court Publishing Company. Chicago. 1936).

¹⁴⁶⁵ SW I/VII, 381; 219 (*Freiheitsschrift*).

aquello que siendo Dios, no es Dios mismo, esto es, en el fundamento¹⁴⁶⁶, éste hace que aquélla sienta el ansia de ser sí misma. Este será el sentido de la única sollicitación posible al mal. Y ésta se da sólo porque el fundamento, como voluntad de revelación, «tiene que provocar el “ser de propio” [*Eigenheit*] y la oposición [*Gegensatz*]»¹⁴⁶⁷ para que la revelación se produzca¹⁴⁶⁸: «La irritación de la voluntad propia [*Erregung des Eigenwillens*] sólo tiene lugar a fin de que el amor encuentre en el hombre un material [*Stoff*] o un opuesto [*Gegensatz*] en los que realizarse efectivamente [*verwirkliche*]. En la medida en que la egoidad en su renuncia es el principio del mal, el fundamento irrita [*erregt*] ciertamente al principio del mal [*Prinzip des Bösen*], pero no al mismo mal, ni tampoco es una excitación al mal»¹⁴⁶⁹.

“Ser de propio” (*Eigenheit*) y “oposición” (*Gegensatz*) irán siempre parejos en este proceso¹⁴⁷⁰. El fundamento incitará a la reafirmación del “ser de propio” (*Eigenheit*) de la creatura y a la imposición de su voluntad propia (*Eigenwille*) sobre la universal para que el amor tenga un opuesto en el que realizarse: «La voluntad del fundamento conmueve ya desde la primera creación a la voluntad particular [*Eigenwille*] de la creatura para que cuando surja el espíritu como voluntad del amor, éste encuentre un opuesto en el que poder efectivamente realizarse [*verwirklichen*]»¹⁴⁷¹. Sólo mediante la oposición puede darse la efectiva realización (*Verwirklichung*)¹⁴⁷² y dado que ésta primera sólo puede surgir de la

¹⁴⁶⁶ «[...] todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiende dentro de sí un principio doble [...] El primer principio es aquel por el cual los seres están separados de Dios. O aquel por el que están en el mero fundamento». SW I/VII, 362; 175 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁶⁷ SW I/VII, 375; 205-207 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁶⁸ Cf. *supra* § 97. *Revelatio sub contrario*.

¹⁴⁶⁹ SW I/VII, 401; trad. modif. 269 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁷⁰ Es interesante hacer notar que cuando Schelling haga mención en el texto de 1809 al “ser de propio” (*Eigenheit*) siempre aparecerá junto a éste el término “oposición” (*Gegensatz*). Cf. SW I/VII, 375; 205-207 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 381; 219 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 381; 221 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII 399; 265 (*Freiheitsschrift*); SW I/VII, 401; 269 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁷¹ SW I/VII, 375; 207 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁷² SW I/VII, 403; 271 (*Freiheitsschrift*).

voluntad propia del hombre, ésta es la causa de la propensión al mal en el hombre para la consecución de la revelación de Dios¹⁴⁷³.

§ 113. La necesaria salida del centro a la periferia

El surgimiento de la oposición para la revelación hace que se haga “casi necesaria” la salida del hombre del centro para situarse en la periferia y ello porque el hombre como centro de la creación ha de soportar en él un vínculo de fuerzas que al comienzo no es capaz de soportar. En este sentido afirmará Schelling que «La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro [Zentrum] en el que fue creado, pues éste, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular [besondern Willen] un fuego devorador; para poder vivir en él, el hombre tiene que morir a todo “ser de propio” [Eigenheit], por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro hasta la periferia [Peripherie] para buscar allí un reposo a su egoidad [Selbstheit]»¹⁴⁷⁴. El levantamiento libre de la voluntad propia (*Eigenwille*) y la propensión al mal que siente el hombre encuentran en esta articulación centro-periferia una explicación porque aunque el hombre es libre para decidir si seguir a la voluntad universal o reafirmarse en una (mala) egoidad, el hecho de ocupar el centro como lugar del vínculo de las fuerzas hace que el hombre se vea impulsado a abandonar el centro: su egoidad es el lugar de la difusión de la luz del espíritu y, como tal, el lugar de la anulación de su propia particularidad. Dicho de otro modo: ocupar el centro significa que la voluntad del hombre es el vínculo que une fuerzas vivas, esto es, es vínculo de fuerzas expansivas y contractivas. El hombre para difundir la luz del espíritu (fuerza expansiva) ha de renunciar a sí mismo, por eso su misma posición es la que le impele a la reafirmación de su “ser de propio” y de su egoidad frente a lo otro de sí (fuerza

¹⁴⁷³ Buchheim, T.: «Metaphysische Notwendigkeit des Bösen». En *Zeit und Freiheit. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger*. op. cit. p. 189.

¹⁴⁷⁴ SW I/VII, 381; 221 (*Freiheitsschrift*).

contractiva): el hombre aunque debe morir a toda particularidad para dejar brillar la luz del espíritu, quiere ser sí mismo, quiere ser “yo” y para ello ha de salir del centro para “calmar” su egoidad. Ahora bien, la necesidad de esta alteración es que si bien es cierto que el hombre “huye” de la renuncia a su particularidad, sólo cuando la ha reafirmado y luego superado, sólo cuando es “fuerte” tras la superación, esto es, sólo tras una *Eigenheit* superada, el hombre como “vaso del espíritu”¹⁴⁷⁵ puede constituir un “vaso fuerte” para soportar la divina luz sin quebrarse¹⁴⁷⁶. Thomas Buchheim ha señalado que éste es el elemento que hace de la propensión al mal un elemento necesario de la revelación¹⁴⁷⁷. El hombre debe morir a toda particularidad: «de ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción del “ser de propio” (*Eigenheit*) por la que toda voluntad humana tiene que pasar a través de un fuego, a fin de ser purificada»¹⁴⁷⁸. Con esta idea se responde a uno de los interrogantes planteados por Schelling: ¿cómo se comporta Dios en tanto que ser moral respecto al mal, cuya posibilidad y efectividad depende de la autorrevelación?¹⁴⁷⁹ La respuesta será que Dios «entrega a las ideas que estaban dentro de Él sin vida autónoma, a la egoidad [*Selbstheit*] y a lo no-ente [*Nichtseiende*], para que siendo llamadas de lo no-ente a la vida, sean de nuevo *en* Él en tanto que existentes independientes [*unabhängig existierende*]]»¹⁴⁸⁰. Es necesario, pues, que el mal se extienda universalmente, es decir, que todos los seres alcancen peso e individualidad, que se hagan autónomos y se alejen del centro para que el bien triunfe absolutamente.

¹⁴⁷⁵ Cf. *supra* § 38. Vasos del espíritu: hombre de carne, hombre de espíritu.

¹⁴⁷⁶ Duque, F.: «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling». op. cit. p. 52.

¹⁴⁷⁷ Buchheim, T.: «Metaphysische Notwendigkeit des Bösen», op. cit. p. 189.

¹⁴⁷⁸ SW I/VII, 381; 221 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁷⁹ SW I/VII, 394; 251 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁸⁰ SW I/VII, 404; trad. modif. 275 (*Freiheitsschrift*).

§ 114. La genuina curación

Si el mal ha de ser entendido en analogía con la enfermedad, entonces, en relación con el movimiento de superación de la *Eigenheit*, esta purificación mentada por Schelling conduce a la curación (*Heilung*) y ésta a la salvación (*Heils*) cuando el hombre vuelve a ocupar su lugar en el centro. Dicho con Boecio, el hombre, tras ser consciente de su culpa y tras su arrepentimiento, quiere volver allí de dónde salió: «Sí, ahora lo recuerdo, ésta es mi patria. De aquí salí. Aquí me quedaré»¹⁴⁸¹. De ese modo Schelling afirmará que «toda genuina curación [*Heilung*] consiste en el restablecimiento [*Wiederstellung*] de la relación de la periferia [*Peripherie*] con el centro [*Centro*], y el tránsito de la enfermedad [*Krankheit*] a la salud [*Gesundheit*] sólo puede ocurrir del modo inverso, esto es, por la reanudación de la vida separada y singular en el rayo de luz dentro del ser»¹⁴⁸². La curación consiste de ese modo en el restablecimiento del auténtico ser¹⁴⁸³ con la vuelta voluntaria de la creatura a su lugar, una vez superada la egoidad activada. Y si en la enfermedad el mal como lo no-ente (*Nichtseyende*) se nutría de lo ente (*seyende*)¹⁴⁸⁴ para conformar una vida falsa, en la curación es el bien quien supera al mal, toma fuerzas para vencerlo y consigue desplazarlo al lugar que inicialmente le correspondía: el fundamento.

¹⁴⁸¹ Boecio: *De consolacione philosophiae*. L. IV.

¹⁴⁸² SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*). También SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*): «Sólo mediante el restablecimiento de la relación del fundamento con Dios, reaparece por vez primera la posibilidad de la curación [*Heilung*] (la salvación) [*Heils*]». Este regreso al centro, recuerda a las palabras de Boecio, que en sus *De Consolatione philosophiae* donde habla del mal, había sostenido que el arrepentimiento le lleva a exclamar: «Sí, ahora lo recuerdo, ésta es mi patria. De aquí salí. Aquí me quedaré». En Boecio: *De consolacione philosophicae*. Libro IV: *Si Dios es bueno, ¿por qué la existencia del mal? Dios, Providencia, Destino*. Schelling, en el tiempo de redacción del *Freiheitsschrift*, consultó esta obra de Boecio, tal y como el mismo Schelling anota en su diario de trabajo el 15 de enero de 1809 consultó esta obra de Boecio. Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*. op. cit. p. 7.

¹⁴⁸³ La curación supondrá además, si el mal conlleva la afirmación de lo propio de la creatura, que para que esta curación se haga efectiva, Dios haya de tornarse hombre, puesto que «sólo lo personal puede curar [*heilen*] a lo personal, y Dios tiene que volverse hombre a fin de que el hombre retorne a Dios». SW I/VII, 380; 217 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁸⁴ SW I/VII, 459 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*). Cf. § 41. La contraimagen del mal: la enfermedad.

9.2) La irradicable posibilidad del mal

El movimiento de superación lleva al *fondo* lo que como fondo debería haber permanecido, pero no lo elimina ni lo borra: no puede ser quirúrgicamente extirpado, ni tan siquiera anulado sino que, antes bien, al ser reconducido al fondo y como fondo (*Grund*) permanece como irradicable posibilidad, siempre amenazante, siempre latente y, lo que es más inquietante, ya siempre base del sistema. Schelling hablará en este sentido en las *Lecciones privadas de Stuttgart* de un mal “puro” (*lauter*) pero no para dar a entender que el mal pueda subsistir sin el bien como un ser propio o como una esencia (*Wesen*) –el mal consiste más bien en una inesencia (*Unwesen*)–, sino para dar cuenta de un mal que, en cuanto separado del bien, puede ser entendido alquímicamente como el resultado de un proceso de destilación en el que el bien y el mal han sido separados, pero de tal manera que, pese a su separación, no pueden existir el uno sin el otro, vinculados como están en una mutua, eterna y necesaria tensión de fuerzas. El bien es aquella fuerza que “sujeta” al mal y lo hace permanecer en el fondo; y el mal constituye finalmente aquella fuerza que ha sido sometida y sobre la que se levanta el propio bien. Schelling parece recordar lo que dijera San Pablo: «No te dejes vencer por el mal; al contrario, vence al mal con el bien»¹⁴⁸⁵. Y sin embargo la lucha entre el bien y el mal no es el de una oposición dada por una dualidad, sino el del esfuerzo de la superación de lo otro de sí mismo porque «el bien es el mal»¹⁴⁸⁶. Recordando la analogía de Baader tomada por Schelling, la imbricación de bien y mal supone que, a imagen de la enfermedad, el mal vive en y por el bien, y el bien es aquello que, restablecido, se ha hecho fuerte superando al mal y sólo así ha hecho posible su efectiva realización (*Verwirklichung*). Uno tiene su ser en el otro

¹⁴⁸⁵ Romanos 12,21.

¹⁴⁸⁶ SW I/VII, 341; 123-125 (*Freiheitsschrift*).

y por ello es un No-ser (*Nichtsein*), tal es el mal; el otro necesita del no-ser del mal para devenir efectivamente realizado de suyo, para ir haciéndose a sí mismo, tal es el bien. Además lo que esta imbricación implica es que para que el bien sea –y sea ya siempre– la tensión con el mal ha de ser constante, es decir: bajo el bien ha de latir siempre la eterna posibilidad del mal.

A) El movimiento (de superación) del mal (III): De la actualidad a la potencialidad

§ 115. La posibilidad del Bien y la lógica de los opuestos

¿De dónde viene el mal? Ya lo sabemos: del bien mismo puesto que de él se nutre y su orden pervierte. Ahora bien, si el bien, como orden, se da desde el principio ¿por qué es necesario el mal? ¿por qué esta lógica de los opuestos? Porque el Bien a su vez procede del mal. No el bien inicialmente dado, esto es, un bien entendido como un orden que ha permanecido y primado sin esfuerzo, sino *el* Bien conquistado y fortalecido por el fragor del combate, el Bien que ha luchado por su imposición y ha ganado su posición. «Bien» quiere decir ahora no mero orden de lo dado, sino merecida armonía de lo ganado. Y es que es hace el bien no quien vive pasivamente en él, sino quien lo “hace” activa y positivamente, esto es, quien actúa luchando contra el mal. Por eso, recordando a J.G. Hamann¹⁴⁸⁷, Schelling podrá afirmar que es absurdo y sin sentido pretender alcanzar la bondad sin la posibilidad del mal, del mismo modo que absurdo era el comportamiento de aquel chambelán que, para guardar su celibato, decidía optar no por luchar contra la tentación, sino por eliminar cualquier posibilidad de caída mediante la autocastración. El Bien, el auténtico Bien, es el que se conquista, no el que se encuentra dado. Éste será el sentido de

¹⁴⁸⁷ *Kleeblatt hellenistischer Briefe* II, p. 196. Citado por Schelling en SW I/VII, 401 n.; 267 n. (*Freiheitsschrift*).

la lógica de los opuestos: sólo a partir de su contrario las cosas pueden devenir lo que realmente son. Ahora bien, esto quiere decir que para el bien sea, el mal ha de ser necesariamente; es más, el propio Dios necesita de él para ser sí mismo al vencerlo y dominarlo y erigirse como Señor del Ser. El mal se muestra así como condición necesaria y elemento estructural no sólo para el devenir de la creación, sino para la vida misma de Dios. Ahora bien, si esta condición es necesaria para la autorrevelación de Dios y Él sabe que el mal surge en este proceso ¿quiere Dios el mal?¹⁴⁸⁸ ¿ha de ser el mal entendido, como lo hace Leibniz, como *conditio sine qua non*?¹⁴⁸⁹ ¿No es mejor que Dios no se revele para evitar la irrupción del mal? Si Dios hubiera claudicado ante el mal por temor a su aparición, si hubiera decidido no revelarse y darse a lo otro de sí, permaneciendo de este modo en el «No»¹⁴⁹⁰, cerrado en sí mismo, contraído, sería el mal el que habría vencido¹⁴⁹¹: es preciso que Dios se revele y es preciso que el mal se torne efectivo para que Dios lo domine y lo sujete. De ahí la tajante respuesta de Schelling: «Respecto de por qué Dios, que necesariamente había previsto que el mal surgiría de la autorrevelación, aunque sólo fuera en calidad de comparsa, no prefirió no revelarse en absoluto, en verdad no merece ninguna respuesta, pues esto vendría a significar que para que el amor no tenga un opuesto, el amor mismo no debería existir, esto es, que lo absoluto positivo debería ser sacrificado a aquello que sólo tiene una existencia como opuesto, lo eterno a lo meramente personal»¹⁴⁹². Dios, al poner orden en los desordenados productos del caos y al expresar su eterna unidad en la naturaleza, actúa en contra de las tinieblas, de esa forma la voluntad de creación es voluntad para el

¹⁴⁸⁸ «Quien pretenda por lo tanto que fue Dios quien quiso el mal, tendría que buscar el motivo para tal afirmación en el hecho de la autorrevelación [*Tat der Selbstoffenbarung*] como creación, al igual que también se ha opinado frecuentemente que aquel que quiso el mundo tuvo que querer también el mal». SW I/VII, 401-402; 267 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁸⁹ SW I/VII, 402-403; 271 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁹⁰ Cf. *supra* § 3. En el origen es el "No".

¹⁴⁹¹ «si Dios no se hubiese revelado a causa del mal, sería el mal el que habría vencido al bien y al amor». SW I/VII, 402; 271 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁹² SW I/VII, 402; 271 (*Freiheitsschrift*).

nacimiento de la luz y del bien y por ende el mal debe surgir para ser sometido y dominado¹⁴⁹³.

§ 116. La imposibilidad de la disolución o de la asunción (*Aufhebung*) del mal: la superación (*Überwindung*) del mal

Bien y mal son, en la culminación de la revelación de Dios, separados o escindidos el uno del otro: lo manifiesto y actualizado es el bien y lo oculto y reducido a su potencialidad el mal. Conforme a la lógica de los opuestos que vertebra el devenir del entero proceso de la revelación el movimiento de superación del mal dibuja la eterna tensión entre dos fuerzas: el Bien es así fuerza que somete y domina y el Mal aquello sometido y dominado, el Bien es acto y el mal potencia. Y sin embargo, aún escindidos son siempre el uno para el otro y se necesitan mutuamente. El Bien es por el mal y el mal por el Bien: si uno de ellos se suprime, el otro queda suprimido a su vez puesto que si el mal, considerado en y de por sí, es el bien, y el bien es el mal¹⁴⁹⁴, entonces el mal aunque escindido del bien, reducido a su estado de no-ser y expulsado de la efectividad, ha de permanecer como base del sistema para que el Bien sea “contra” el mal. Esto conlleva que el mal no puede extirpado o disuelto sino sometido¹⁴⁹⁵ y reducido a un «estado [*Zustand*] de no-ser [*Nichtseins*], de consunción [*Verzehrtwerdens*] constante de la actividad o de aquello que tiende a ser activo dentro de él»¹⁴⁹⁶. Siempre permanecerá un resto inasimilable, una negatividad que reducida al estado de potencialidad es base de todo lo manifiesto.

¹⁴⁹³ SW I/VII, 402; 269 (*Freiheitsschrift*).

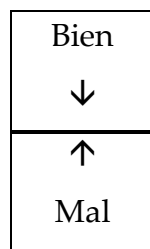
¹⁴⁹⁴ Y como predicado (*consequens*) éste último depende del sujeto (*antecedens*) y a su vez todo el sujeto para ser tal necesita de un predicado, como todo *antecedens* necesita de un *consequens*. Cf. SW I/VII, 346; 135 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁹⁵ SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁹⁶ SW I/VII, 405; 277 (*Freiheitsschrift*).

Por este mismo movimiento de superación en el que el mal es llevado al fondo y arrojado fuera del “ser”, en la curación o restablecimiento final no todo será restablecido: «la realización [*Realisierung*] de la idea de una total perfección finita [no] precis[a] en absoluto de un restablecimiento [*Wiederherstellung*] del mal en bien (la recuperación de todas las cosas [*Wiederbringung aller Dinge*]), pues el mal sólo es malo en la medida en que va más allá de la potencialidad [*Potentialität*], pero reducido al no-ser [*Nichtsein*] o al estado de potencia [*Potenzzustand*] es aquello que debería ser siempre, base [*Basis*], subordinado [*Unterworfenen*], y como tal, ya no está en contradicción con la santidad o con el amor de Dios»¹⁴⁹⁷.

La imposibilidad de una asunción del mal (*Aufhebung des Bösen*) viene dada por el necesario movimiento de sometimiento y superación del mal, de forma que por éste el bien puede elevarse hasta su absoluta actualidad y el mal ser llevado al fondo y reducido a la potencialidad, aunque, como hambre eterna de efectividad, trate siempre de volver a salir de su latencia¹⁴⁹⁸ y sea precisamente esta tensión la que, en primer, lugar hace imposible la eliminación del mal (puesto que sin él el Bien dejaría de ser lo que es) y la que hace necesario la superación constante y permanente el mal “sujeto” ahora al fundamento:



Al bien de este modo le corresponde la efectiva realización (*Verwirklichung*) como acto (*Actus*) mediante su actualidad (*Aktualität*) y al mal la reconducción al modo de ser de la posibilidad como latencia y base misma

¹⁴⁹⁷ SW I/VII, 405; 277 (*Freiheitsschrift*).

¹⁴⁹⁸ SW I/VII, 404-405; trad. modif. 277 (*Freiheitsschrift*).

del sistema, esto es, como potencia (*Potenz*) y con ella a la potencialidad (*Potentialität*):

Bien	Efectiva Realización	Actualidad	Acto
Mal	Latencia	Potencialidad	Potencia

El mal como condición cuya superación se hace necesaria para el restablecimiento constituye aquello sobre lo que el bien mismo se levanta y que hace que la divinidad misma devenga lo que es al luchar por su existencia: si Dios no impide la irrupción del mal, no asume (*aufhebe*) la voluntad del fundamento a la que está vinculado el mal o elimina el mal como opuesto es porque si lo hace «Esto vendría a ser como si Dios suprimiera [*aufhöbe*] la condición de su propia existencia, esto es, su propia personalidad»¹⁴⁹⁹. De ahí que «La voluntad del fundamento tiene que permanecer en su libertad hasta que todo se haya cumplido, se haya efectivo. Si fuera sometida [*unterworfen*] antes, tanto el bien como el mal permanecerían ocultos en ella. Pero el bien tiene que elevarse [*erhoben*] desde las tinieblas hasta la actualidad [*Aktualität*] a fin de vivir junto a Dios imperecederamente, y el mal, por el contrario, ha de escindir-se [*geschieden*] del bien a fin de ser expulsado [*verstoßen*] eternamente al no-ser [*Nichtsein*]»¹⁵⁰⁰.

§ 117. La reconducción del mal...como fondo

Reconducido al fondo, el mal es llevado de nuevo a la potencialidad. A mayor dominación sobre el mal, mayor fuerza tiene el bien, cuanto más es empujado el mal al fondo, más se manifiesta y realiza efectivamente el bien,

¹⁴⁹⁹ SW I/VII, 403; trad. modif. 271 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵⁰⁰ SW I/VII, 404; trad. modif. 275 (*Freiheitsschrift*).

cuanto más actual es el Bien, mayor es la ocultación del mal en el fondo. Es éste un movimiento de doble sentido, de una tensión de fuerzas que hace necesaria la existencia de éstas para el movimiento mismo del sistema: el Bien es lo que sujeta al mal en el fondo y lo conduce a un estado de permanente potencialidad; el mal es lo sujetado, y al mismo tiempo aquello que fundamenta al propio Bien que sobre él se levanta: una irradicable y necesaria latencia que obliga al bien a la permanente y activa vigilancia de una negatividad siempre acechante.

B) La positiva negatividad del sistema

§ 118. La pureza del mal.

«[...] el mal límpido [*lautere Böse*] es a su manera [*in seiner Art*] algo puro [*Reines*]»¹⁵⁰¹. Hablar de un mal límpido (*lautere Böse*) y sin mezcla y hacerlo refiriéndose no a su relación con el bien sino por sí mismo, decir de él que, una vez sometido, no puede salir de su estado de latencia y adscribirle como característica la “limpidez”, esto es, una pureza “sin mezcla”, conlleva no la afirmación de una existencia independiente del bien, sino la afirmación de la radicalidad del mal como una fuerza que es negativamente positiva, esto es que no se caracteriza por ser carencia, sino por su activa oposición, y que tiene que ver con el estado de aquello que pese a vivir parasitariamente en y de lo otro de sí, no puede ser entendido como privación porque su carácter de oposición no consiste en ser aquello que carece de bien, sino en la alteración positiva del mismo ser que parasita. Es esta fuerza que se levanta como oposición la que, separada del bien y reconducida al estado de latencia, es en cierta manera “pura”, “pura” precisamente por ser todo aquello que no es el bien pero que sólo es comprensible en su interrelación con él. El bien, identificado ya desde el

¹⁵⁰¹ SW I/VII, 480 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

neoplatonismo como aquel *diffusivum sui*¹⁵⁰², tendrá como opuesto precisamente el movimiento contrario: la contracción y el repliegue sobre sí: *contractivum sui*, frente a la luz de la manifestación, la oscuridad de la retracción y serán estas características asociadas al mal y reconducidas al fondo las que sean identificadas con un mal separado del bien que es “a su manera” algo puro. Esta afirmación de 1810 parecería una contradicción respecto a aquella otra sostenida en 1809 según la cual el mal no tiene realidad en sí mismo y sólo puede alcanzarla en su oposición con el bien¹⁵⁰³, pero no hay contradicción donde hay matización: nótese que Schelling no dice que el mal separado del bien (*laute Böse*) sea puro (*Reines*), sino que “a su manera” (*in seiner Art*) es algo puro, esto es, entendido desde las características del mal separadas del bien, esto es, desde unas características positivamente negativas en el mal es algo “puro” en tanto que es todo lo contrario a lo que el bien es. Encontramos dos conjuntos de elementos: el asociado al bien, que tendría que ver con la luz, la manifestación, la difusión de sí, y otro, asociado a la oscuridad, la retracción y el egocentrismo. Es éste último, por tanto, el que es “a su manera” puro, en cuanto separado del bien. De ahí, por otro lado que Schelling hable un «límpido mal» (*laute Böse*). El adjetivo «*laute*», de la familia «*Lauterkeit*», es un término procedente de la alquimia que se utilizaba para designar la separación de los metales y la obtención de los diferentes componentes de las cosas de forma “limpia” mediante un proceso de decantación. Al emplear este adjetivo, «*laute*» y no «*rein*», para designar al mal separado del bien, Schelling da cuenta de que en el proceso de superación, el mal ha sido escindido del bien, de forma

¹⁵⁰² Esta idea, cuyo origen se sitúa en Pseudo-Dionisio (Cf. *De divinis nominibus*, Cap IV.) aparecerá sobre todo recogido por Santo Tomás para el cual «bonum est diffusivum sui et communicativum» (Cf. *Summa theologiae*, I a II ae, q. 1, a. 4: «Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanae vitae, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum»).

¹⁵⁰³ SW I/VII, 409; 287 (*Freiheitsschrift*).

que, limpiamente separados el uno del otro, el bien constituye finalmente aquello que ha sido efectivamente realizado, el ser, y el mal, finalmente, aquello llevado al fondo, la posibilidad siempre latente, el estado de potencia, el no-ser. Si sabemos que el bien puede ser situado junto a la armonía y el ser; y el mal junto con la inversión y el no-ser, entonces es este mal el que puede ser entendido desde la pureza de una negatividad, sin mezcla alguna de bien, y que permanece siempre latente, siempre amenazante y que es tercamente ineliminable. Uno es la absoluta positividad y otro la absoluta negatividad puesta como base. Uno es la manifestación, la donación, la existencia, el otro la ocultación, la retracción, el fundamento¹⁵⁰⁴. En su separación, y siguiendo en cierto sentido una caracterización de corte maniqueísta, lo que caracteriza al mal es lo contrario de lo que caracteriza al bien. Por eso en el *Freiheitsschrift*, tras la separación final, Schelling sostiene que «todo lo demás, esto es, lo falso [*Falsche*] y lo impuro [*Unreine*], queda encerrado eternamente en las tinieblas para quedar allí relegado como fundamento eternamente oscuro de la egoidad [*Selbsttheit*], como *caput mortuum* del proceso de vida [*Lebensprozesses*], y como potencia [*Potenz*] que no puede nunca pasar a ser acto [*Aktus*]»¹⁵⁰⁵

§ 119. La base del sistema: la eterna latencia y la negatividad constitutiva del sistema

La manifestación y efectiva realización de la positividad del bien necesita de la positiva negatividad del mal para ser, de la constante tensión de fuerzas y de la fuerza de la superación y sujeción para ser lo que es, de forma que, aunque el mal sea separado del bien no puede dejar de ser. La meta de la revelación consiste por ello «en la expulsión [*Ausstoßung*] del mal fuera del

¹⁵⁰⁴ Schmidt, F.W.: *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*. J.B. Metzler Stuttgart. 1971. p. 53ss.

¹⁵⁰⁵ SW I/VII, 408; 285 (*Freiheitsschrift*).

bien, en la declaración de su completa irrealidad»¹⁵⁰⁶, pero no en su supresión o eliminación porque es necesario como base del sistema. El movimiento de la difusión de sí necesita del movimiento de la contracción¹⁵⁰⁷: el mal y la positiva negatividad a él asociada son por ello constitutivos del sistema: «Sólo la egoidad superada, esto es, reconducida desde la actividad [*Aktivität*] a la potencialidad [*Potentialität*], constituye el bien, y según su potencia [*Potenz*] y en tanto que dominada por él, permanece siempre en el bien [...] Es imposible imaginar una fuerza de atracción y otra de repulsión cada una para sí»¹⁵⁰⁸. El movimiento de superación del bien al reconducir al mal al fondo y como fondo en un estado de potencia que no puede tornarse acto, es el que origina la propia efectiva realización del bien, de forma que aunque el mal no puede pasar por sí mismo de la potencia al acto para ser efectivo y lo existente en él es el bien, el bien mismo para manifestarse completamente, para hacerse a sí mismo necesita realizarse sobre la negatividad y nutrirse de ella para poder tornarse no sólo efectivo (*wirklich*) sino efectivamente realizado (*verwirklicht*). El bien, por ello, sólo alcanza su sentido en esta tensión de fuerzas¹⁵⁰⁹ y por ello, si el mal no fuera, el bien mismo no sería¹⁵¹⁰. La *felix culpa* alcanza aquí su máximo sentido puesto que es con la caída del hombre y la irrupción efectiva del mal en la creación (por la que éste último sale del estado de potencia) con la que el bien puede finalmente ser realmente y la divinidad manifestarse como Sujeto de la existencia en base a un movimiento de superación constante. La Caída no es un hecho sin más sino que afecta a la economía divina: sin ella el propio devenir de

¹⁵⁰⁶ SW I/VII, 405; 277 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵⁰⁷ Recuérdense las reflexiones kantianas sobre las fuerzas atractivas y contractivas. Cf. *supra* § 30. Escisión de las fuerzas (*Scheidung der Kräfte*).

¹⁵⁰⁸ SW I/VII, 400; 265-267 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵⁰⁹ Jean-François Courtine señala por su parte que el movimiento de tensión es constitutivo de la presencia misma de todo ente. Cf. Courtine, J.F.: «La subjectivité: Fondation et extase de la raison». En *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. op. cit. p. 159.

¹⁵¹⁰ Cf. *supra* § 116. La imposibilidad de la disolución o de la asunción (*Aufhebung*) del mal: la superación (*Überwindung*) del mal.

la vida-que-Dios-es no sería posible: es un “acto generador”¹⁵¹¹ hasta el punto de que «Para que el mal no fuera, Dios mismo debería dejar de ser»¹⁵¹². Dios es no sólo omnipotente, sino omnidominador, esto es, un Ser que deviene lo que es dominando y haciéndose a sí mismo en ese mismo movimiento de dominación de una condición que imposible de suprimir es necesariamente coconstitutiva¹⁵¹³: «Toda existencia [*Existenz*] exige una condición para convertirse en existencia efectiva [*wirklich*], esto es, personal. Tampoco la existencia de Dios [*Gottes Existenz*] podría ser personal sin tal condición, pero Él tiene esa condición en sí [*in sich*] y no fuera de sí [*außer*]. No puede suprimir [*aufheben*] esta condición, pues entonces tendría que suprimirse [*aufheben*] a sí mismo; sólo puede subyugarla [*bewältigen*] y subordinarla [*unterordnen*] a sí mediante el amor, para su glorificación». Esta superación también implica que no hay un Bien primigenio, sino un orden que, alterado y pervertido posteriormente, permite que el mal sea para sobre él imponerse y que pueda resurgir un Bien aún mayor: el absoluto Bien solo puede aparecer “después” de haber triunfado sobre el mal, cuando éste último es aplastado y sometido bajo su yugo. Con San Agustín, para Schelling la caída es *felix culpa* porque sin ella ninguna cosa tendría sentido ni historia: ella dispara todo el proceso teogónico y ella constituye forma parte de la oscura base de todo el sistema. Bajo la claridad de la presencia, la noche oscura de la latencia. Es el principio nocturno de la retracción sobre sí de la divinidad el comienzo del devenir natural como primer principio de las tinieblas y es el movimiento de incurvación sobre sí del hombre el que inicia la historia como segundo principio de las tinieblas; pero ambos principios, el primero dentro del orden natural y el segundo asociado a la alteración de éste, remiten a la fuerza contractiva del *Grund* que estaba como

¹⁵¹¹ Jankélévitch, V.: *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. op. cit. p. 184.

¹⁵¹² SW I/VII, 403; trad. modif. 273 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵¹³ SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

origen de todo. El mal al ser efectivo sale del fundamento y al ser sometido regresa a él para permanecer como fundamento y oscura base de la realizada. De esa forma, aunque el “no-ser” del mal “es” sólo mediante el “ser” del bien, reconducido al fondo y reducido a la potencialidad, en la culminación de la revelación «permanece [*bleibt*] aún como deseo [*Begierde*], como hambre eterna [*ewiger Hunger*] y sed de efectividad [*Durst nach der Wirklichkeit*], esto es, sin poder volver a salir de la potencialidad [*Potentialität*]»¹⁵¹⁴.

§ 120. *Nam cum bonum malumque contraria sint?*

Y sin embargo, con Boecio podemos preguntar si bien y mal son realmente cosas contrarias¹⁵¹⁵ puesto que ambas responden a una voluntad de querer ser que es una voluntad de revelación. Schelling afirmará por un lado, respecto a esta identificación entre el bien y el mal, que «aquello mismo que se torna malo por la voluntad (cuando la voluntad se separa totalmente a fin de ser para sí), es en sí mismo el bien mientras permanezca engullido [*verschlungen*] en el bien y permanezca [*bleibt*] en el fundamento»¹⁵¹⁶; y por otro que el bien «contemplado en su escisión o su no-identidad, es el mal»¹⁵¹⁷. Estas afirmaciones refuerzan la idea de la identificación del bien con la positividad del sistema y del mal con la negatividad ínsita de éste, aunque ambos en realidad remiten a los movimientos internos de lucha de una misma vida en un mismo sistema. El mal mientras no es llevado a la efectividad por la mano del hombre no puede ser calificado de “mal” como tal sino tan sólo entendido dentro del ámbito de la fuerza contractiva asociada al fundamento y a la potencialidad. Sólo cuando sale de este estado, es cuando constituye lo que puede denominarse “mal”: antes, como en Paracelso, es una fuerza de la

¹⁵¹⁴ SW I/VII, 404-405; trad. modif. 277 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵¹⁵ Boecio: *De consolazione philosophiae*. L. IV.

¹⁵¹⁶ SW I/VII, 400; trad. modif. 264 (*Freiheitsschrift*).

¹⁵¹⁷ SW I/VII, 400; 267 (*Freiheitsschrift*).

naturaleza. El bien, por su parte, será el mal entendido desde la ruptura que se produce en su interior y que lleva del “amor hacia lo otro” al “amor hacia sí mismo”. Sólo mediante esta lucha de fuerzas, mediante la lucha entre el bien y el mal, mediante la vuelta hacia del “amor hacia lo otro” desde el “amor hacia sí mismo” es posible todo cuanto hay. Irreductible el mal no sólo permanece como base de la realidad (*Realität*), sino que es aquello que, como fuerza constitutiva, insufla movimiento al sistema e imprime en el bien el impulso de la superación. Ahora bien, si el mal finalmente es aquello sobre lo que el Bien se levanta, si permanece siempre como base ¿a qué último fundamento apunta esta identificación entre bien y mal?

SCHLUSS

Das Böse ist die Herrschaft des Nicht-Seienden über das Seiende, eine falsche Einheit, kein Mangel, keine Privation, sondern eine positive Disharmonie, die keinen Zusammenhang mit der Schwäche oder mit der Nichtwirksamkeit hat, sondern mit einer positiven Macht, die Veränderung produzieren kann, d.h. Wenn das Gute bedeutet in der göttlichen Ordnung zu bleiben, wenn es mit sich bringt das Band der Kräfte zu respektieren und dieses Band auch das Band der Prinzipien ist, die mit den Kräften verbunden sind, können wir uns das Problem des Bösen durch die Umkehrung dieser Ordnung und die Verkehrtheit der Prinzipien näher bringen. In diesem Sinne ist die Disharmonie ein reeller Gegensatz der Positivität, der mit dem Begriff der Verneinung nichts gemein hat. Die Kräfte und ihre Prinzipien sind dasselbe im Guten wie im Bösen, d.h. das Materiale ist in beiden dasselbe, nur das Formale ist ganz verschieden, obwohl das Formale von dem Positiven selbst herkommt. Schelling nimmt den Baader'schen Begriff des Bösen wieder auf um zu behaupten, dass der richtige Begriff des Bösen auf einer positiven Verkehrtheit oder einer Umkehrung der Prinzipien beruht (SW I/VII, 366). Diese Idee – und die explizite Verbindung zwischen der *Freiheitsschrift* und den Fragenstellungen der Naturphilosophie (SW I/VII, 367) – ermöglicht das Problem des Bösen aus der Perspektive der Entfaltung des Systems zu verstehen weil die Macht des Bösen einen Zusammenhang mit den Kräften der Natur hat. Daraus folgt die Frage – „der Punkt der tiefsten Schwierigkeit“ – wie das Böse kompatibel mit System und mit Gott sein kann. Wenn „wir in Gott leben und sind“ (SW I/VII, 340) und die Entfaltung des Systems die Offenbarung des Gottes ist, erscheint die Fragen: „wie verhält er [Gott] sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Notwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte Tat? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und

Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt?“ (SW I/VII, 394).

Andererseits ist es unleugbar, dass das Böse in der Natur Wirkungen hat und dass eine Wirklichkeit ihm zugeschrieben werden kann. Wenn es offenkundig ist, dass die Welt nicht ist, wie sie sein müsste, wenn es offenkundig ist, dass ein Schleier der Schwermut über ihr liegt (SW I/VII, 399), wenn es offenkundig ist, dass die Welt eine Ruine ist, dann stellt sich die Frage was der Grund dieser Situation ist? In der Geschichte, in der es eine sehr alte Klage ist, dass die Menschen im Argen liegen (Kant *dixit*), wird diese Frage die andere nach sich ziehen: welche Phänomene hat Schelling vor Augen, wenn er vom Bösen redet? Leibniz stellt sich die Frage des Bösen und bezeichnet jenen Menschen als böse, „der Vergnügen daran findet, Leid und Zerstörung hervorzubringen“ als Beispiele nennt er Caligula und Nero, die mehr Unheil als selbst ein Erdbeben angerichtet hätten (Leibniz, *Théodicée*. I, 26). Im Fall Schellings hat der Philosoph den Aufschwung des napoleonischen Reiches vor Augen. Schelling schreibt die *Freiheitsschrift* in einer angespannten politischen Lage; über die drohende Kriegsfahr ist er sich völlig im Klaren (Cf. Höffe, O.: »Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse«. In: *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit. p.27). Diese zeitgeschichtliche Situation der epochalen Umgestaltung Europas durch Napoleon, die Ära der napoleonischen Kriege zwischen 1801 und 1814, spielen eine wichtige Rolle im schellingianischen Begriff des Bösen. Diese Faktoren (die Kompatibilität zwischen Gott und dem Böse, die Feststellung der Welt als Ruine oder die Einsicht in die Katastrophe der Geschichte) fließen in die Prägung des Begriffes vom Bösen ein.

Das Böse bewegt sich kontinuierlich durch Natur und Geschichte, es liegt beiden beständig zugrunde – wie eine Macht, deren Bewegung eine Analogie zwischen Natur und die Geschichte herstellt (auch Schelling behauptet in SW I/VII, 377–378 dass: „Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind,

sind auch in jenem [Geschichte]; und eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung“). Wenn wir uns in der Natur vertiefen, können wir die Möglichkeit des Bösen verstehen, wenn wir die Geschichte ergründen, können wir dessen Wirklichkeit erklären, und wenn wir die Vollendung der Entfaltung und die Geschichtlichkeit des Absoluten untersuchen, können wir uns in die Notwendigkeit desselben einfühlen. Wie Schelling können wir den Begriff des Bösen durch die kantischen Kategorien verstehen und diese verschiedenen Schlussfolgerungen des Problems des Bösen bei Schelling ziehen:

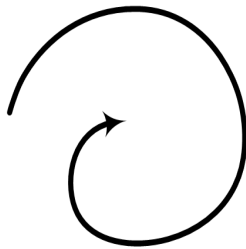
- I. Der Begriff des Bösen und seine Möglichkeit
- II. Der Durchbruch des Bösen in der Schöpfung und seine unleugbare Wirklichkeit
- III. Die Notwendigkeit des Bösen und das Ende der Offenbarung

Schellings Ausgangspunkt ist prinzipieller Natur, es geht ihm zunächst um die „Bestimmung des Prinzips [...], mit welchem der Mensch überhaupt erkennt“ (SW I/VII, 337). Von hier stößt er schnell zur Frage nach dem Ursprung des Seins und – des Bösen durch. Die Möglichkeit des Bösen hat einen Zusammenhang mit der Naturphilosophie und mit der Unterscheidung zwischen „dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (SW I/VII, 357), eine Unterscheidung, auf der die ganze Argumentation der *Freiheitsschrift* gründet. In der Hinsicht erfahren hier das Problem des Zusammenhangs zwischen System und Freiheit und das Konzept einer Metaphysik des Bösen eine erste Annäherung. Von dieser Unterscheidung an ist die Schöpfung und die Entfaltung des Systems erklärt, und durch eine Analogie kann die Geschichte und das ganze Werden erklärt werden. Am Anfang gibt es den Ungrund, der als das Eine verstanden werden kann. Der Ungrund teilt sich in die zwei gleich ewige Anfänge um die Einheit zu erreichen; eine Einheit, die der Ungrund allein nicht sein konnte, d.h.,

ausgehend von einem ursprünglichen Einem (*Ungrund*) erhalten wir zwei (Grund der Existenz/ Existenz) damit am Ende des Prozesses die höchste Einheit stehen kann. Der Grund in Gott ist das Dunkle, Begierde, Wille, Sehnsucht, aber das Wesen, sofern es existiert ist das Licht, das expandieren möchte. Die ursprüngliche Gottheit biegt sich auf sich selbst zurück, sie macht eine reflexive Bewegung: auf diese Weise kann Er sich selbst sehen und Er kann sich selbst in einem Ebenbilde erblicken. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet verwirklicht ist (SW I/VII, 361). Das ist der Beginn der Entfaltung des Gottes. In dieser Entfaltung kämpfen zwei Kräfte: eine, die zusammenziehend ist, und eine andere, die expansiv ist. Die Möglichkeit des Bösen kann durch die Zertrennlichkeit der Prinzipien erklärt werden (SW I/VII, 364): weil in Gott diese Prinzipien unzertrennlich sind, im Menschen aber nicht: hier liegt die Möglichkeit des Guten und des Bösen und deshalb ist die Freiheit im Menschen ein Vermögen des Gutes und des Bösen (SW I/VII, 352). Für Schelling sind die Dinge eine Folge der Offenbarung Gottes. Sie sind weder als einzelne noch in ihrer Summenformel identisch mit Gott (SW I/VII, 340) noch sind sie ihrer Individualität beraubt (SW I/VII, 343): „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes“ (SW I/VII, 347) lautet Schellings Ausgangshypothese. Die stufenweise Entfaltung Gottes – seine Offenbarung – auf der Stufe seines Noch-nicht ist die Kreatur einschließlich ihrer höchsten Möglichkeit, des Menschen. Indem Kreatur und Mensch mit der „Natur in Gott“ teilweise identisch sind, kann sie – aus Eigenwillen – sich Gott widersetzen: im Menschen also „böse“ werden. In der göttlichen Ordnung füllen die Menschen das Zentrum aus, aber wenn die Menschen das Zentrum sein möchten, ist die Ordnung verändert und die Prinzipien verkehrt. Deshalb beruht das Böse auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien. Der Wille der Menschen ist ein Band von lebendigen Kräften: wenn er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht, aber wenn der Eigenwille aus

dem Zentrum rückt, ist das Band der Kräfte zerrissen. Der Eigenwille möchte alles beherrschen und ein neues, aber falsches, Leben entsteht.

Schelling spielt mit drei Begriffen um das Böse zu erklären: SEHNSUCHT – SELBSTHEIT – SELBSTSUCHT. Das ist die erste Bewegung des Bösen, die den richtigen Begriff erklärt. Die Bewegung des Bösen im Menschen hat eine Analogie mit der ersten Bewegung Gottes. Wenn sich die Gottheit auf sich selbst zurückbiegt, möchte sie sich erkennen. Gott sucht sie selbst zu sein um „das Er ist“ zu werden. Diese Handlung ist im Menschen die Selbstheit, durch den Menschen ist „Geist als ein selbstisches, besondres (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Personalität ausmacht“ (SW I/VII, 364). Der Mensch ist ein „Ich“, das sich auf sich selbst bezieht um sich in sich selbst zu bestätigen. Also, auch, reflexive Bewegung: die Bewegung der Kontraktion und der eigenen Verkapselung. Selbstheit und Sehnsucht.



Wenn der Mensch außerhalb des Zentrums ist und die Prinzipien verkehrt sind, dann wird die Selbstsucht zur Selbstheit: der Mensch schließt sich Selbst auf und er glaubt, dass er ausgezeichnet und einzig ist, dass er das Zentrum ist und er bläst sich auf. Das *Böse* stammt von der selben Wurzel (idg. *bhō-, von dem auch *aufblasen* kommt) ab, von der auch *Bauch* und *Busen*, von der *Buße* und *büßen*, (Besserung, strafrechtliche oder religiös-sittliche Genugtuung aufgrund einer bösen Handlung), stammen, d.h. das Böse errichtet sich auf der Folge der Handlung des Menschen wenn dieser sich für die einzige Kreatur nimmt, eine Idee durch die der Mensch sich aufbläst und auf die anderen Kreaturen herabsieht weil er glaubt, er stehe oberhalb der natürlichen Ordnung. Er möchte Jenen, der für die ganze Schöpfung sein muss, nur für sich.

Der Mensch „ist“ das Zentrum und er lässt die ganze Schöpfung um ihn selbst kreisen. Er behandelt nur seine eigenen Interessen. Dieses Verhalten bringt eine „reflexive Bewegung“ mit sich, eine Verkrümmung, die keine selbstische Reflexion ist, sondern eine selbstsüchtige. Die Selbstheit wird Selbstsucht. Der Mensch sehnt sich danach er selbst zu sein: wie Gott will er sich erkennen und er sucht er selbst zu sein um „das Er ist“ zu werden. Aber in seiner Sehnsucht, handelt er mit einem krankhaften Verhalten. Die Selbstheit wird ausgeschlossene Andersheit, tantalischer Hunger um in einer obsessiven Weise in sich selbst zu sein: Selbstsüchtige Verkapselung. Mit dieser Bewegung kann das Böse wirklich sein, aber der Mensch möchte nicht böse sein oder das Böse machen, er möchte nur er selbst sein.

Die Analogie mit der Bewegung des Gottes bringt verschiedene Schlussfolgerungen mit sich:

- 1) Die Möglichkeit des Bösen fällt Gott zu (Trennung der Prinzipien);
- 2) Wie für Paracelsus, hat das Böse für Schelling nicht nur eine moralische Bedeutung. Es ist – für die Entfaltung des Systems und die Offenbarung des Gottes – vor allem eine positive Macht. Es hat einen Zusammenhang mit den Kräften der Natur, konkret mit der kontraktiven Kraft;
- 3) In dem Sinne, in dem das Böse ein strukturelles Element des Systems und der Selbstoffenbarung Gottes ist, kann Schelling sagen: „damit das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht sein“ (SW I/VII 403);
- 4) Wenn dieses natürlich Prinzip der Kontraktion im Menschen einen anderen Bereich erreicht um in ihm das Böse zu werden,

wenn das Böse als positive Verkehrtheit oder Umkehrung zu verstehen ist, hat das Böse sein Gegenbild in der Krankheit;

- 5) Hier haben die Fragestellungen von Paracelsus und von Böhme und Baader einen wichtigen Einfluss auf den schellingianischen Begriff des Bösen mit dem Paar „Zentrum-Peripherie“ (*Archaeus*), aber ebenfalls wichtig sind Röschlaub und J.B. Helmont und die Idee des fremden Seienden, sowie John Brown und seine Erregungstheorie.

Um das Problem des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erklären, benutzt Schelling die Philosophema des Falls. Im Mensch „ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra“ (SW I/VII, 363). Der Mensch steht am Scheidepunkt und er ist frei sich zu entscheiden: er kann im Zentrum bleiben und die göttliche Ordnung respektieren oder er kann sich zum Zentrum erklären und die Zerrüttung in die Schöpfung hineinführen. Aber da die Welt verkehrt ist und das Böse eine unleugbare Wirklichkeit hat, ist klar, dass der Mensch gefallen ist. Mit dem Menschen endet auch die Naturgeschichte Gottes und mit der Freiheit des Menschen kann eine neue Geschichte beginnen, eine Geschichte, die mit dem Fall beginnt. Wenn das Böse als Krankheit verstanden werden kann, dann breitet er diese wie eine Seuche über die ganze Schöpfung aus und wie bei einer Krankheit gibt es ein Kontagium (SW IVII, 388): deshalb haben die Natur und die Geschichte eine Marke, die ein Beweis des Durchbruches des Bösen in der Welt ist. Es gibt zwei Folgen dieses Falls: die Feststellung der Katastrophe (Natur) und die Entstehung des Staates als Fluch oder kleineres Übel.

Mit dem Fall ist das Band der Kräfte abgebrochen und die Menschen müssen eine andere Einheit suchen. An diesem Punkt benutzt Schelling drei Begriffen um diese Situation zu beschreiben: EIGENWILLE – DAS EIGENE

LEBEN – EIGENHEIT. Die Bewegung des Bösen zeichnet den Übergang von der Selbstheit bis zur Selbstsucht und von der Selbstsucht bis zur lutheranischen „*incurvatio hominis in seipsum*“ und zur kantischen Feststellung, dass „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (Ak. VIII, 23). Für Luther *Incurvatio* bedeutet *Verkrümmung*, d.h., aufgrund des Bösen „krumm sein“ oder „ausgeschlagen sein“. In diesem Sinne hat die Bewegung des Bösen in der Natur und in der Geschichte den gleichen Weg: die Reflexion in sich und für sich. Für Luther wie schon für Kant, ist die Wurzel dieser Verkrümmung der selbstsüchtige Hang des Menschen. Diese Verkrümmung bezeichnet auch die Bewegung der Reflexion zu sich selbst:

curvus – curvus in se (incurvatus in se) = versus in sui amorem

Mit dieser Verkrümmung bestätigt der Mensch sich und das Überwiegen seines *Eigenwillen* über den Universalwillen. In seiner *Eigenheit* und Selbstsucht ergreift der Mensch alles: er möchte alles für sich. Er kann ein *eigenes Leben* haben. Das bedeutet aber, dass das Band der Kräfte zerrissen ist und dass außerhalb des Zentrums dieses eigene Leben das falsche ist: „Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältnis bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis“ (SW I/VII, 365). Seine Selbstsucht ist jetzt Selbstsucht zu beherrschen und seine Freiheit Wille zur Herrschaft. Hier erscheint noch der Einfluss von Kant: der hat in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) gesagt dass ein Herr nötig ist: „Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“ (Ak. VIII, 23). Die Macht der Wirklichkeit des Bösen und der

historische Regress werden in Schellings geschichtsphilosophischer Konzeption angesichts des napoleonischen Despotismus als möglich eingestanden.

Ab der Wirklichkeit des Bösen sind die Schlussfolgerungen:

- 1) Das Böse, als solches, kann nur in der Kreatur (nur im Menschen) entspringen, d.h., die Wirklichkeit des Bösen fällt in den Menschen.
- 2) Mit dem Fall bricht das Böse in der Schöpfung hervor und dieser Fall ist der Anfang der Geschichte. Mit Kant: „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk“ (Ak. VIII, 115).
- 3) Die Bewegung des Bösen als Verkrümmung hat einen Zusammenhang mit Luther und Augustinus und der Fall kann als das „curvus in se“ verstanden werden.
- 4) Nach dem Fall wird die Selbstsucht zu beherrschen und Wille zur Herrschaft.
- 5) Der geschichtliche Kontext gehört zum Begriff des Bösen als Selbstsucht und die herrschsüchtige Figur ist in Napoleon verkörpert.

Diese Bewegung des Bösen ist notwendig zur Entfaltung des Systems und zur Offenbarung des Gottes. Am Ende der Entfaltung, wenn Gott offenbar ist, wenn die Vollendung des Werdens erreicht ist, ist das Böse überwunden. Und wenn das Böse als eine Krankheit verstanden werden kann, ist diese Überwindung eine Heilung. Das Böse aber besteht aus etwas, das man überwinden muss. Es ist der echte Motor der Geschichte; als strukturelles

Element im System kann er nicht aufgehoben sein. Er liegt dort nicht bloß passiv oder als vorübergehendes Moment: als Begierde bleibt er immer im Grunde „als Begierde, als ewiger Hunger nach Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseins, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu sein strebt“ (SW I/VII, 405). Deshalb bleibt das Böse als eine nie aufgehende Latenz. Das ist die Lauterkeit des Bösen (SW I/VII, 480) und das bedeutet, dass die Basis des Systems die ewige Latenz und eine aktive Negativität ist. Das Böse und Negative werden jedoch nicht in ein dualistisches Denkmodell gepresst, sondern in eine dialektische Philosophie, in der die Negativität als strukturelles Element im System fungiert.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

A) SCHELLING

1. Ediciones

Sämtliche Werke (=SW). Editada por K.F.A. Schelling. Stuttgart. J.G. Cotta. 1856-1861. Esta edición está dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4).

Schellings Werke. Ed. Por M. Schröter. C.H. Beck / R. Oldenburg. Múnich. 1927-1954 (=Münchener Jubiläumsdruck). Esta edición reproduce la paginación de SW que seguimos aquí, aunque tiene una nueva ordenación con 6 vols. principales y 6 vols. complementarios. Incluye el volumen inédito de las Weltalter dedicado a las versiones de 1811 y 1813: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, Múnich. 1966.

Historisch-Kritische Ausgabe (=AA). Frommann-Holzboog. Stuttgart. 1975ss. La edición de la Academia de las Ciencias de Baviera está dividida en cuatro secciones (I. Werke; II. Nachlaß; III. Briefe; IV. Nachschriften).

Stuttgarter Privatvorlesungen (versión inédita). Bottega d'Erasmus. Turín. 1973. Introducida y anotada por Miklos Vetö.

2. Correspondencia y diarios

Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter. Felix Meiner Verlag. Hamburgo. 1994.

Aus Schelling Leben. In Briefen. Ed. por G.L. Plitt. 3 vols. Hirzel. Leipzig. 1869-1870.

Briefe und Dokumente. Ed. por H. Fuhrmans, vol. 1 (1775-1809); vol. 2 (Zusatzband 1775-1803). Bonn. Bouvier. 1962 y 1973.

Caroline. Briefe aus der Frühromantik II. Ed. Por E. Schmidt. Insel. Leipzig. 1913.

3. Traducciones del *Freiheitsschrift*

Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados. Anthropos. Barcelona. 2000. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent. En Schelling, F.W.J.: *Ouvres métaphysiques (1805-1821)*. Gallimard. Paris. 1980. Ed. de J-F. Courtine y É. Martineau.

La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer. Vrin. Paris. 1988. Trad. de H. Gouhier.

Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e ogni oggetti che vi sono connessi. Gureini e Associati. Milan. 1997. Trad. a cargo de F. Moiso y F. Vigano.

Schelling. Presentazione e antologia. Marietti. Milano, 1975. Trad. de L. Pareyson.

Of human freedom. Columbia University Chicago. The Open Court Publishing Company. Chicago. 1936. Trad. de James Gutmann.

B) Otras fuentes.

BAADER, F.: *Sämmtliche Werke*. Ed. Franz Hoffmann. Verlag von Herrmann Bethmann. Leipzig. 16 vols.

BOECIO: *De consolatione philosophiae*. Akal. Madrid. 1997. Edición de Leonor Pérez Gómez.

BÖHME, J.: *Sämmtliche Schriften*. Ed. Will-Erich Peuckert. Frommans Verlag Stuttgart Günther Holzboog. Stuttgart. 11 vols.

Corpus Hermeticum. En *Textos herméticos*. Gredos. Madrid. 1999. Trad. X. Renau Nebot.

FICINO, M: *De amore*. Tecnos. Madrid. 1986. Trad. de Rocío de la Villa Ardura.

FICHTE, J.G.: *Fichtes Werke* (=FW). Berlin. Walter de Gruyter. 11 vols

HEGEL, G.W.F.: *Gesammelte Werke* (=GW). Hamburgo (o Dusseldorf, según se ponga el acento en la editorial: Meiner, o en la promotora de la edición: la Academia de las Ciencias de Renania del Norte / Westfalia). 1968ss

HESIODO: *Teogonía*. En *Obras y Fragmentos*. Gredos. Madrid. 2000. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.

HERDER, J.G.: *Werke*. Deutscher Klassiker Verlag. Frankfurt am Main.

JACOBI, J.H.: *Werke*. Meiner. Frommann-holzboog. Edición al cuidado de Klaus Hammacher y Walter Jaeschke.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften*. Academia de las Ciencias de Berlín. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1902 ss.

LEIBNIZ, G.W.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edición académica de la Preussischen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt. 1966ss.

LUTERO, M.: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (=WA)*. Weimar. 1883ss.

PARACELSO: *Theophrastus Paracelsus Werke*. Ed. Will-Erich Peuckert. Schwabe&Co. Verlag. Basel/Stuttgart.

PLATÓN: *República*. Gredos. Madrid. 2000. Trad. por Conrado Eggers Lan.

PLATÓN: *Timeo*. Grados. Madrid. 2000. Trad. a cargo de M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi.

PLOTINO: *Eneada I*. Les Belles Lettres. Paris. 1999. Trad. por E. Brehier.

PSEUDO-DIONISIO: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. BAC. Madrid. 1995. Trad. al castellano de Teodoro H- Martin-Lunas.

SAN AGUSTÍN: *Opera Omnia*. Edición on-line: http://www.augustinus.it/spagnolo/index_lat.htm.

SANTO TOMÁS: *Opera Omnia. Corpus Thomisticum*. Edición digital en: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

SCHLEGEL, FR.: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (=KA)*, editado por Ernst Behler y Ursula Struc-Oppenberg con la colaboración de Jean-Jacques Anstett y Hans Eichner. Múnich/Paderborn/Viena. Verlag Ferdinand Schöningh. Thomas-Verlag-Zürich.

SCHOPENHAUER, A.: *Der Handschriftliche Nachlass*. Tomo II. Frankfurt am Main. 1967, Edición de Arthur Hübscher,

SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza. Madrid. 2004. Trad. De Vidal Peña.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ADELUNG, J. C.: *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*.

BAUMGARTNER, H.M. – JACOBS, W.G. (Ed): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*. Vols. I y II. Frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1993.

BAUMGARTNER, H.M. – JACOBS, W.J. (Ed.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. Schellingiana. Vol. V. Fromman-holzboog. Stuttgart. 1996.

BEIERWALTES, W.: *Platonismus und Idealismus*. Klostermann. Frankfurt/Main. 1972.

BENZ, E.: *Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme*. Stuttgart. Kohlhammer, 1937.

BENZ, E.: *Schelling. Werden und wirken seines Denkens*. Rhein-Verlag Zürich/Stuttgart. Zürich.1955.

BENZ, E.: *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*. Otto-Wilhelm-Barth-Verlag. Múnich. 1955.

- BENZ, E.: *Les sources mystiques de la philosophie allemand.* Vrin. Paris. 1986.
- BIEDERMANN, C.: *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit*, vol II. Leipzig. 1842.
- BOCKSHAMMER, G.F.: *Die Freiheit des menschlichen Willens.* Stuttgart. 1821,
- BROWN, R. : «Is much of Schelling's *Freiheitsschrift* already present in his *Philosophie und Religion*». En Baumgartner, Hans Michael / Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992.* Fromman-holzboog. Stuttgart. 1996
- BRUNEDER, G.: *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit J. Böhme Lehre vom Ungrund en Archiv für Philosophie*, 8 (1959).
- BUCHHEIM, T. – HERMANNI, F. (Ed.): »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität.* Akademie Verlag. Berlin. 2004.
- BUCHHEIM, T.: «Einleitung». En Schelling, F.W.J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.* Meiner. Hamburgo. 1997. pp. IX-LV.
- BUCHHEIM, T.: «Metaphysische Notwendigkeit des Bösen». En: Fehér, I.M.- Jacobs, W.G. (ed.): *Zeit und Freiheit. Schellings-Schopenhauer-Kierkegaard.Heidegger.* Éthos Könyvek. Budapest. 1999.
- BUCHHEIM, T.: »... eine sehr reele Unterscheidung« *Zur Differenz der Freiheitsschrift.* En: Danz, C. – Langthaler, R. (ed.): *Kritische und absolute*

Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling. Verlag Karl Alber. Friburgo/München. 2006. pp. 182-199.

CAHNMAN, W.J.: «Friedrich Wilhelm Schelling and the New Thinking of Judaism». En: Gooman-Thau, E.-Mattenkloft, G. – Schulte, C. (Ed.): *Kabbala und Romantik.* Niemeyer. Tübingen. 1994. pp. 167-205.

CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Klincksieck. Paris. 1984ss. t. I-IV.

COURTINE, J.F.: «La subjectivité: Fondation et extase de la raison». En *Extase de la raison. Essais sur Schelling.* Éditions Galilée. Paris. 1990.

DANZ, C. – LANGTHALER, R. (Ed.): *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling.* Verlag Karl Alber. Friburgo/München. 2006.

DELACROIX, H.: *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.* Paris. 1900.

DELEUZE, G.: *Spinoza et le problème de l'expression.* Les Éditions de minuit. Paris. 1968.

DREWERMANN, E.: *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht.* Vol. III. Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn. 1980.

DUQUE, F.: *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia.* Akal. Madrid. 1997.

DUQUE, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.* Akal. Madrid. 1998.

DUQUE, F.: «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling» en *Δαίμων*, Revista de Filosofía, nº 16, 1998, pp. 41-56.

DUQUE, F.: *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura» de Kant*. Dykinson. Madrid. 2002.

DUQUE, F.: «Schelling: Filosofía de la Revelación como dialéctica de la historia» en VVAA: *La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Schellingiana 9. Edición al cuidado de Federica Viganò. Gureini e Associati. Milán. 2005.

DUQUE, F.: «Schelling. La naturaleza – en Dios, o los problemas de un guión». Revista Daimon 40 (2007).

EDERHEIMER, E.: *J. Böhme und die Romantiker*. Heidelberg. 1904.

EISLER, R.: *Kant Lexicon*. Georg Olms Verlag. Berlín. 1972.

EHRHARDT, W. E.: «Die Wirklichkeit der Freiheit», en: *Grundprobleme der großen Philosophen*. Gotinga. 1976. pp. 109-144.

FEHÉR, I. M - JACOBS, W.G. (Ed): *Zeit und Freiheit*. Éthos Könyvek. Budapest. 1999.

FISCHER, N.: «Das >radikale Böse< in der menschlichen Natur. Kants letzter Schrift im Denken der Freiheit». En: Danz, C.-Langthaler, R (ed): *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. Verlag Karl Alber. Múnich. 2006.

FOLKERS, H.: «Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling». En: Gooman-Thau, E.-Mattenklott, G. – Schulte, C. (Ed.): *Kabbala und Romantik*. Niemeyer.Tübingen. 1994. pp. 71-95.

FRANZ, M. (Ed.): »... in Reiche des Wissen cavalieremente?«. *Hölderlin, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen*. Edition Isele. Hölderlin-Gesellschaft. Tubinga. 2005.

FUHRMANS, H.: *Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf. Schwann. 1954.

FUHRMANS, H.: «Der Gottesbegriff der Schellingsche positiven Philosophie». *Schelling-Studien*. 1965.

FUHRMANS, H.: «Einleitung». En Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Reclam. Stuttgart. 1977.

FURHMANS, H.: «Schelling Lehre vom Sündenfall als der "Urtatsache der Geschichte „Urtatsache der Geschichte"». En: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate und Kolloquien der Internationales Schelling-Tagung. Fromman-holzboog. Zürich. 1979.

GEORGE, T.D.: «A Monstrous Absolute: Schelling, Kant, and the Poetic Turn in Philosophie». En Wirth, J.M (ed.): *Schelling NOW. Conremporary readings*. Indiana University Press. 2005. pp. 135-146.

GERABEK, W.E.: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling und die Medizin der Romantik*. Peter Lang. Frankfurt a.Main. 1995.

GILSON, E.: *La philosophie au Moyen Âge*. Éditions Payot. Paris. 1999.

GRIMM, J. – GRIMM, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig. S. Hirzel 1854-1960. Hay versión on-line de consulta: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher>.

GULYGA, A.: *Schelling. Leben und Werk*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart. 1989.

HÄRING, H.: *Das Problem des Bösen in der Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. 1985.

HARTMANN, E.: *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin. 1869.

HATEM, J.: *De l'absolu à Dieu: autour du Traité sur la liberté de Schelling*. Paris. Cariscript. 1987.

HAYM, R.: *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. 1972.

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe, I. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Vol. 9: *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 2004. Hay traducción al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid. 2001.

HEIDEGGER, M.: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Max Niemeyer Verlag. Tubinga. 1971 (en *Gesamtausgabe, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1941*. Vol. 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit [1809]*. Frankfurt a.M. 1988). Hay traducción al castellano de Alberto Rosales. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas. 1985.

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944*. Vol. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. Frankfurt a. M. 2006.

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe*, II. Abt.: Vorlesungen. Vol. 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, 183-194). Frankfurt a.M. 1997.

HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. Neske. Tübingen. 1957. Hay traducción al castellano a cargo de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela en Heidegger, M.: *La proposición del fundamento*. Serbal. Barcelona. 1991, p.

HENNIGFELD, J.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände<*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. 2001.

HENNIGFELD, J.: «Der Mensch im Absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings», en: *Schellings philosophische Anthropologie*. Ed. de Jantzen, J. y Oesterreich, P.L. Schellingiana 14. Fromman-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 2002.

HERMANNI, F.: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus. 2002.

HEUSER-KEßLER, M.-L.: *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Duncker&Humblot. Berlin. 1986.

HEUSER-KEßLER, M.-L. (Ed.): *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven*. Berlin. 1994.

HÖFFE, O.- PIEPER, A. (ed): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Akademie Verlag. Berlin. 1995.

HOFMANN, M.: *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie.* Schulthess. Zürich. 1999.

HOLZ, H.: *Spekulation und Faktizität.* Bouvier-Grundmann. Bonn.1970.

HÜHN, L.: «Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit. Zu Schopenhauers Lektüre der Schellingschen Freiheitsschrift». En Fehér, I. M - Jacobs, W.G. (Ed): *Zeit und Freiheit.* Éthos Könyvek. Budapest. 1999.

HORN, F.: *Schelling und Swedenborg. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swendenborg.* Swedenborg-Verlag. Zürich. 1957.

IVALDO, M.: «Das Problem des Bösen bei Fichte», en: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie.* Vol. 3. Amsterdam. 1991.

JACOBS, W.G.: *Revolution und Orthodoxie. Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen Texte und Untersuchungen.* Spekulation und Erfahrung II, 2. Fromman-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1989.

JACOBS, W.G.: «Die Entscheidung zum Bösen oder Guten». En Höffe, O.-Pieper, A. (ed): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit.* Akademie Verlag. Berlin. 1995.

JACOBS, W.G.: «Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik». En Baumgartner, H.M. y Jacobs, W.J. (Ed.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit.* Schellingiana. Vol. 5. Fromman-holzboog. Stuttgart. 1996.

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. Vigo. 1999.

JACOBS, W.G.: *Schelling lesen*. Frommann-holzboog. Stuttgart. 2004.

JACOBS, W.G.: «Person und Zeit. Bemerkungen zur „Freiheitsschrift“». En »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*. Akademie Verlag. Berlin. 2004.

JANKÉLÉVITCH, V.: *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Alcan. Paris. 1933.

JANTZEN, J.: «Die Möglichkeit des Guten und des Bösen». En Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ed. de Höffe, O y Pieper, A. Akademie Verlag. Berlin. 1995.

JANTZEN, J.: «Die Philosophie der Natur» en Sandkühler, H.J.: *F.W.J. Schelling*. J.B. Metzler. Stuttgart. 1998.

JANTZEN, J.- OESTERREICH, P.L. (Ed.): *Schellings philosophische Anthropologie*. Schellingiana 14. Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 2002.

JANTZEN, J.: «Sucht und Verlangen. Über den Grund der Person». En »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*. Editado por Buchheim, T.-Hermann, F. Akademie Verlag. Berlin. 2004.

KAPP, C.: *Über den Ursprung der Menschen und Völker*. Nürnberg. 1829.

KAPP, C.: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vielfährigen Beobachten*. Leipzig. 1843.

KASPERS, W.: *Das Absolute in der Geschichte*. Matthias-Grünerwald-Verlag. Mainz. 1965.

KLEIN, H-D.: «Intelligibler Charakter». En Danz, C. – Langthaler, R. (ed.): *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. Verlag Karl Alber. München. 2006.

KLUGE, F.: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Walter de Gruyter & Co. Berlin.

KNATZ, L.: «Schellings Freiheitsschrift und ihre Quelle». En: Baumgartner, H.M. – Jacobs, W.G. (Ed): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*. Vol. II. Frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1993.

KOYRÉ, A.: *La philosophie de Jacob Böhme*. Vrin. Paris. 1929.

KOYRE, A.: *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand*. Gallimard. Paris. 1971. Hay trad. al castellano de Fernando Alonso en Akal: *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*. FCE. Madrid. 1981.

LEESE, K.: *Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblems*. Kurt Stenger. Erfurt. 1927.

LEINKAUF, T.: «Die Freiheitsschrift: Reales Selbstsetzen und intelligible Tat». En *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Lit. Münster. 1998.

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.

LEYTE, A.: «Estudio introductorio» de en Schelling, F.W.J: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Alianza. Madrid, 1996.

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. Vigo. 1999.

LEYTE, A.: «De Hüle a Materie: de Aristóteles a Schelling». En Δαίμων. Revista de Filosofía. Nº 21. 2000.

LOTITO, L.: *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*. Guerini e Associati. Milán. 2006.

LUKÁCS, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*; en: *Werke*. vol. 9. Luchterhand. 1962. Hay traducción al castellano de Wenceslao Roces: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijaldo. Barcelona. 1976.

MAHL, H-J.: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*. Carl Winter. Universitätsverlag. Heidelberg. 1965.

MARCEL, G.: *Coleridge et Schelling*. Aubier. Paris. 1971

MARQUARD, O.: *Transzendentaler Idealismus Romantische Naturphilosophie Psychoanalyse*. Verlag für Philosophie Jürgen Dinter. Colonia. 1987.

MARQUARD, O.: «Schelling – Zeitgenosse inkognito» en Baumgartner, H.M (ed.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. Karl Alber. Freiburg-München. 1975.

MARQUARD, O.: «Malum» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. V. Basel/Stuttgart. 1980.

MARQUARD, O.: «Grund und Existenz in Gott». En AAVV: *F.W.J.Schelling.Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ed. Otfried Höffe y Annemarie Pieper. Akademie Verlag. Berlin. 1995.

MARQUET, J-F.: *Liberté et existence. Étude sur la formation de la pensée de Schelling*. Gallimard. Paris. 1973.

MARX, W.: «Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung». En: Hasler, I. (ed.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur*. Stuttgart. 1981. pp. 49-69.

MARX, W.: «Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings». En *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1992), pp. 1-9.

MOISO, F.: *Vita natura libertà*. Mursia. Milán. 1990.

MOISO, F.: «Gott als Person». En F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Akademie Verlag. Berlin. 1995. Ed. por Höffe, O. y Pieper, A. Akademie Verlag. Berlin. 1995.

MÜLLER-BERGEN, A.-L: *Schellings Bibliothek. Die Verzeichnisse von F.W.J. Schellings Buchnachlaß*. Schellingiana 19. Fromman-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt. 2007.

MUTSCHLER, H.D.: *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1990.

NEUBAUER, J.: «Dr. John Brown (1735-1788) and the early german romanticism». En *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3 (Jul. - Sep., 1967).

PAREYSON, L.: *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Einaudi, Torino 1995.

PIEPER, A.: «Die Wurzel des Bösen im Selbst». En Höffe, O. – Pieper, A.: *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Akademie Verlag. Berlin. 1995

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.

REZVYKH, P.: «Probleme des Gnostizismus in der Philosophie der Offenbarung. F.W.J. Schelling». En: *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie*. Ed. al cuidado de Peter Koslowski. Wilhelm Fink Verlag. München. 2006.

RIVERA DE ROSALES, J.: «Los dos conceptos del mal moral. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte». En *Signos Filosóficos*, vol. IX, núm. 18, 2007. pp. 9-40.

RÖSCHLAUB, A.: «Von dem Einfluße der Brownschen Theorie in der praktische Heilkunde»; «Beleuchtung der Einwürfe gegen die Erregungstheorie». En *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde*. Vol. 1. Frankfurt am Main. 1799.

ROSENAU, H.: *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*. Ed. Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1985.

ROSENFELD, D.: *Du mal. Essais pour introduire en philosophie le concept de mal*. Aubier. Paris. 1989.

RÜHLE, V.: *Systematik und Kreation. Der Anspruch des Absoluten in der spekulativen Formgenese*. En *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. Froommanholzboog. (29.3). 2004. pp. 189-214.

SALAT, J.: *Schelling in München II*. Heiderberg. 1845,

SALLIS, J.: «Secluded Nature: The Point of Schelling's Reinscription of the *Timaeus*». En *Pli* 8. 1999, pp. 71-8.

SANDKÜHLER, H-J.: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1968.

SANDKÜHLER, H.-J.(Ed.): *F.W.J. Schelling*. Verlag J.B. Metzler. Stuttgart. 1998.

SANDKÜHLER, H.-J. (Ed.): *Enzyklopädie Philosophie*. Meiner Verlag. Hamburg 1999.

SCHMIDT, F. W.: *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*. J.B. Metzler Stuttgart. 1971.

SCHNEIDER, R.: *Schellings und Hegel schwäbische Geistesahnen*. Bonn. 1938,

SCHULTE, C.: *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. Wilhelm Fink Verlag. München. 1998.

SCHULTE, C.: «Zimzum bei Schelling» *Kabbala und Romantik*. Edición al cuidado de Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott y Christoph Schulte. Niemeyer. Tübingen. 1994. pp. 97-118.

SCHULZ, W.: «Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie». En Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1988.

SCHULZE, W.A.: *Schelling und die Kabbala*. Judaica. 1957.

STEFFENS, H.: *Christliche Religionsphilosophie II*. Breslau. 1839.

STEINVORTH, U.: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1987.

STURNA, D.: «Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung». En: Höffe, O.- Pieper, A. (ed.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. op. cit.

SUSINI, E.: *Franz von Baader et le romantique mystique*. Vrin. Paris. 1942.

SÜSKIND, F.G.: *Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen*. Magazin für christliche Dogmatik und Moral, XVII, 1812.

TAUTE, G.F.: *Religionsphilosophie. Vom Standpunct der Philosophie Herbarts I*. 1852.

THEUNISSEN, M.: «Schellings anthropologischer Ansatz», en: *Archiv f. Gesch. d. Phil.* 47. 1965.

TILLICH, P.: *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*. Teil I: Urchristentum bis Nachreformation. Evangelisches Verlagswerk. Stuttgart. 1968.

TILLIETTE, X.: «Die Freiheitsschrift». En Baumgartner, H.M. (ed.): *Schelling*. Alber Kolleg Philosophie. Múnich. 1975.

TILLIETTE, X. : *L'absolu et la philosophie*. PUF. Paris. 1987.

TILLIETTE, X.: *Schelling. Une philosophie en devenir*. 2 vols. Vrin. Paris. 1992.

TILLIETTE, X.: *Schelling. Biographie*. Calmann-Lévy. Paris. 1999. pp. 15-16 (trad. al alemán en Klett-Cotta. Stuttgart. 2004).

TILLIETTE, X.: *Une introduction à Schelling*. Honoré Champion. Paris. 2007.

VETÖ, M.: «Introduction». En: Schelling, F.W.J.: *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Turín. 1973. pp. 5-97.

VETÖ, M.: «Le mal selon Böhme». En : Schmitz, H. (ed.): *Jacob Boehme ou l'obsure lumière de la connaissance mystique*. Vrin. Paris. 1979. pp. 99-113.. En: Schelling, F.W.J.: *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Turín. 1973. pp. 5-97.

VETÖ, M.: *Le mal. Essais et Études*. L'Harmattan. Paris. 2000.

VETÖ, M.: *Le fondement selon Schelling*. L'Harmattan. Paris. 2002.

WHITE, A.: *Schelling. A Introduction to the System of Freedom*. New Haven/Londres. 1983.

ŽIŽEK, S.: *The invisible remainder*. Verso. Londres. 2007 (1ª ed. 1996).

ŽIŽEK, S.: «Die Monstrosität des Menschen (Schelling, Heidegger, Lacan)».
En Jantzen, J.- Oesterreich, P.L. (ed): *Schellings philosophische Anthropologie*.
Frommann-Holzboog. 2002.