

SCHELLING Y EL MAL EN 1809

ROBERTO AUGUSTO MIGUEZ
Barcelona

RESUMEN

El objetivo de este artículo es investigar la idea de mal en la *Freiheitsschrift* de Schelling. Veremos que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal. Para Schelling el mal es más que una carencia de bien, es un principio positivo.

Palabras clave: bien, existencia, fundamento, mal, libertad, Schelling.

ABSTRACT

The aim of this article is to examine the idea of evil in Schelling's *Freiheitsschrift*. Freedom can be defined as the capacity to do good and evil. For Schelling, evil is more than an absence of goodness; it is a positive principle.

Keywords: good, existence, grounds, evil, freedom, Schelling.

*En el hombre está todo el poder del principio oscuro y, a la vez,
toda la fuerza de la luz. En él están el abismo más profundo y el cielo más elevado.*

F. W. J. SCHELLING

1. Introducción

Schelling, en la *Freiheitsschrift* de 1809, define la libertad como una capacidad para el bien y para el mal¹; esa definición conduce a su autor a

1. Cfr. SW VII, 352. Título original: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (SW VII, 331-416). Traducciones al español: *La esencia de la libertad humana*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1950. Estudio preliminar de C. Astrada y traducción de J. Rovira Armengol; *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ellas relacionados*, Juárez, Buenos Aires, 1969. Estudio preliminar de C. Astrada y traducción de A. Altman; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989. Edición y traducción de H. Cortés y A. Leyte. Introducción de A. Leyte y V. Rühle. Reedición: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2002. Todas las citas presentes en esta investigación han sido traducidas por el autor de este artículo. Se puede consultar un listado de las traducciones de Schelling al castellano en la siguiente nota: Augusto, R., “La recepción de Schelling en España: traducciones al español”, en: *Daimon. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, n.º 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181. Alguna bibliografía recomendable donde se analiza la filosofía de la libertad de Schelling: Baumgartner, H. M. y Jacobs, W. G. (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Frommann-holzboog (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996; Bracken, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972; Brito, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987, pp. 131-161; Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 297-319; y del mismo autor: “La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling”, en: *Daimon. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, n.º 16, enero-junio 1998, pp. 41-56; Fuhrmans, H., “Einleitung”, en: Schelling, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 1977, pp. 3-38; Hartmann, N., *La filosofía del Idealismo alemán*, Tomo I, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, pp. 216-237; Heidegger, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer, Tübingen, 1971. Traducción española: *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985; Leyte Coello, A. y Rühle, V., “Estudio introductorio”, en: Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 7-76; Marquet, J. F., *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 414-429; Marx, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 101-148; Matsuyama, J. y Sandkühler, H. J. (eds.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F. W. J. Schellings in Japan*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000; Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995; Schulz, W., “Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie”, en: Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 7-26; Tilliette, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vol. I, Vrin, Paris, 1970, pp. 499-539; y del mismo autor: “Die Freiheitsschrift”, en: Baumgartner, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 95-107; Vergauweng, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz), 1975; Vetö, M., *Le Fondement selon Schelling*, Université de Paris X-Nanterre, Paris, 1977, pp. 25-59; Villacañas, J. L., *La filosofía del idealismo alemán*, Vol. II, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 184-195; White, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale University Press, London, 1983, pp. 106-145.

reflexionar sobre el problema del mal. La primera cuestión a la que se enfrentará el filósofo de Leonberg es la siguiente: si colocamos el mal en Dios destruimos el concepto de una divinidad perfecta, pero si lo negamos desaparece la idea de libertad. La conclusión a la que llegará Schelling es que el mal tiene una raíz independiente de Dios. El siguiente paso clave que se dará en este ensayo es diferenciar entre el fundamento y la existencia², distinción que se intentará superar al final de la obra con la noción de sin-fundamento (*Ungrund*), en un intento por evitar el dualismo. Este pensador afirmará, además, que Dios posee en sí un fundamento diferente de su existencia. Esta dicotomía permitirá a Schelling explicar la propia génesis divina a través de un proceso de autoconstrucción interna. La distinción entre el fundamento y la existencia también está presente en el ser humano. Pero la diferencia que hay entre el hombre y Dios es que en la divinidad ambos principios son insolubles, al contrario de lo que sucede en el ser humano; y ésta es la posibilidad del bien y del mal que hace posible la libertad. La aportación más relevante de la teoría sobre el mal que se desarrolla en este escrito es que éste es concebido no como una mera privación del bien, sino como un principio con entidad propia.

2. Crítica a varias teorías sobre el origen del mal

Si el concepto de libertad está estrechamente relacionado con la inmanencia en Dios y si, además, la libertad es definida como una capacidad para elegir entre el bien y el mal, se plantea la cuestión de explicar cómo se relaciona el mal con la divinidad. Hay dos formas de afrontar esta problemática: “O se admite que existe un mal real, y así es inevitable colocar el mal en la sustancia infinita o en la voluntad originaria misma, con lo cual el concepto de un ser absolutamente perfecto es destruido totalmente; o se debe negar de algún modo la realidad del mal, con lo que desaparece, al mismo tiempo, el concepto real de libertad”³. Este problema es de muy difícil solución, el propio Schelling es plenamente consciente de ello. Si sostenemos una participación de Dios en el obrar de la criatura, afirmando su dependencia de la divinidad pero también su libertad, Dios sería coautor del mal, cosa que no podemos admitir. Otra opción posible es afirmar que el mal no existe, es decir, “que todos los actos son más o menos positivos, y la diferencia entre ellos es un mero *plus* o *minus* de perfección”⁴. Según esta interpretación, que

2. Eschenmayer criticará esta distinción en su polémica con Schelling surgida tras la publicación de la *Freiheitsschrift* en 1809. Analizamos esta cuestión en: Augusto, R., “La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer”, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XL/3, 2007, pp. 623-645.

3. SW VII, 353.

4. *Ibid.*

es la que sostiene Spinoza, “lo que nosotros llamamos mal es sólo un grado menor de perfección, pero que únicamente aparece como una carencia por nuestra comparación, pero no lo es en la naturaleza”⁵.

Schelling resuelve este problema afirmando que “el mal debe tener una raíz independiente de Dios”⁶. Esta idea puede conducirnos a la equivocación de creer que la divinidad no es libre, ya que con la definición que se ha dado de libertad, Dios, para ser libre, debe poseer la capacidad para el bien, pero también para el mal. Por eso debemos señalar que la definición de libertad de Schelling no se refiere a la realidad *efectiva* del mal, sino sólo a su posibilidad *formal*. Dios tiene en sí la capacidad para el mal, aunque el mal no llega a ser una realidad en Él. El sostener que hay un principio independiente de Dios del cual surge el mal nos podría “lanzar a los brazos del dualismo. Pero este sistema, cuando es pensado realmente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, es sólo un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón”⁷. Merece la pena retener esta reflexión, porque jugará un papel fundamental en el desarrollo de toda la investigación. Schelling está en contra del dualismo y, sin embargo, su estructura teórica se basará en dos principios totalmente diferenciados: el fundamento y la existencia; por eso se verá obligado a buscar un fundamento anterior que le permita superar un dualismo que no está dispuesto a aceptar.

Otra forma de explicar el origen del mal es a través de la doctrina de la emanación⁸. Esta teoría puede ser interpretada de tres formas distintas. La primera de ellas afirma que Dios aleja a las cosas de sí arrojándolas al mal: “O es un alejamiento involuntario por parte de las cosas, pero no por parte de Dios; así son expulsadas por Dios al estado de la infelicidad y la maldad, Dios es, por tanto, el autor de este estado”⁹. Segunda opción: “O es un alejamiento involuntario por ambos lados, provocado tal vez por una abundancia excesiva de la esencia, como lo expresan algunos; una idea totalmente insostenible”¹⁰. La tercera explicación, también descartada por Schelling por considerar que nada aclara, es la siguiente: “O es voluntario por parte de las cosas un separarse de Dios, por tanto, la consecuencia de una culpa de la que se sigue siempre una profunda caída: esta primera culpa es ya, por sí misma, precisamente el mal y por eso no permite ninguna explicación de su origen”¹¹. Este repaso a

5. SW VII, 354.

6. *Ibíd.*

7. *Ibíd.*

8. Cfr. Beierwaltes, W., “El neoplatonismo de Schelling”, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, V. XXXIII/2, 2000, pp. 395-442.

9. SW VII, 355.

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*

diferentes formas erróneas, según la interpretación de Schelling, de explicar el origen del mal no podía pasar por alto el idealismo, que tampoco es capaz de dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión¹². El problema del mal es dejado de lado por los idealistas por su aversión a lo real, pero sólo uniendo el idealismo y el realismo podremos conseguir el realismo superior que sea capaz de asumir en él un fundamento vivo. Si Dios es el creador de todo, ¿cómo se explica que exista el mal en el mundo que Él ha creado? ¿Debemos pensar, por lo tanto, que Dios es el culpable, al menos indirectamente, del mal? Schelling pretende, pues, responder a estas preguntas mostrando que el mal es un principio independiente de Dios que está dentro de todos nosotros.

3. La inversión de los principios

Según este pensador, “la filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha formulado la distinción, por primera vez en la ciencia, entre el ser en tanto que existe y el ser en tanto que mero fundamento de la existencia”¹³. Esta diferencia entre el fundamento y la existencia¹⁴, tal como veremos, es la clave de bóveda sobre la que Schelling sustentará su edificio teórico, porque ella es la que le permitirá dar una explicación del origen del mal y diferenciar a Dios del hombre. La distinción entre el fundamento y la existencia provoca un movimiento reflexivo en el cual Dios se crea *a sí mismo en sí mismo*. El Dios-existencia es posible gracias al Dios-fundamento. Dios no puede contemplar un objeto distinto de Él mismo, porque esto iría en contra de su naturaleza perfecta. La pretensión del filósofo de Leonberg de explicar el nacimiento de Dios le obliga a escindir a la divinidad en dos: un Dios donde *se crea* a Dios (fundamento) y un Dios que *es creado* (existencia)¹⁵.

Este principio doble consiste en las dos fuerzas contrapuestas que ya hemos señalado y que se mantienen unidas en el fundamento primigenio. La posesión de estos dos principios es lo que transforma al hombre en algo excepcional, ya que ninguna otra criatura de la naturaleza reúne en sí a la luz y a la oscuridad, al fundamento y a la existencia: “En el hombre está todo el poder del principio oscuro y, a la vez, toda la fuerza de la luz. En él están

12. Sobre la crítica de este autor al idealismo ver: Augusto, R., “La crítica de Schelling a l’idealisme i a la filosofia de Hegel: la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa”, en: Turró, S. (ed.), *Fonamentació i facticitat en l’idealisme alemany i la fenomenologia*, Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2006, pp. 75-82.

13. SW VII, 357.

14. Cfr. Marquard, O., “Grund und Existenz in Gott (350-364)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 55-59.

15. Cfr. SW VII, 360-361.

el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros”¹⁶. El ser humano posee, por lo tanto, un principio independiente de Dios, “pero a causa de que este principio –sin que por eso deje de ser oscuro en su fundamento– se transfigura en luz, surge a la vez en él algo más elevado, el *espíritu*”¹⁷.

La contraposición entre la luz-entendimiento-existencia y la oscuridad-anheló-fundamento permite a Schelling explicar la definición de la libertad como una capacidad para el bien y para el mal, permitiéndole también diferenciar al hombre de Dios: “Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, es decir, Dios no se revelaría como espíritu. Aquella unidad, que es inseparable en Dios, debe ser, por consiguiente, separable en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal”¹⁸. En Dios estos dos principios son idénticos pero, tal como nos aclaró este autor anteriormente¹⁹, no debemos interpretar la identidad como indiferencia ni deducir de esto su inexistencia, sino que Dios posee en sí, unidas, dos fuerzas que están separadas en el hombre y que posibilitan que éste pueda optar entre el bien y el mal²⁰.

De esta forma Schelling puede explicar la posibilidad del mal y hace comprensibles la separabilidad de los principios, aunque deja para más adelante la explicación de la realidad efectiva del mal. Este pensador nos aclara aquí que el principio independiente de Dios que el hombre posee es la *misimidad*²¹, que unida con lo que el filósofo de Leonberg llama *el principio ideal*, se convierte en espíritu y crea la personalidad del ser humano. Y cuando el

16. SW VII, 363.

17. *Ibíd.*

18. SW VII, 364.

19. Cfr. SW VII, 341-342.

20. Algunos trabajos interesantes donde se analiza el tema del mal en Schelling son los siguientes: Cardona Suárez, L. F., “La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios. Un aporte a la teodicea”, en: *Pensamiento*, Universidad Pontificia de Comillas, n.º 56, 2000, pp. 353-378; y del mismo autor: *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Granada, 2002; Fernández Beites, P., “Individuación y mal. Una lectura de Schelling”, en: *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, n.º 10, 1993, pp. 413-437; Jantzen, J., “Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 61-90; Marx, W., “Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung”, en: Hasler, L. (ed.), *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 49-69; Žižek, S., *The Indivisible remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York, 1996, pp. 63-67.

21. Cfr. Pieper, A., “Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst (364-382)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 91-110.

hombre deja de ser un instrumento de la voluntad universal es cuando surge el mal. La contraposición aquí manejada opone a la *voluntad particular* la *voluntad universal*; y ella es la que permite explicar el mal como el intento de la voluntad particular de alejarse del centro. Aclaremos lo que Schelling quiere decir cuando se refiere al centro y la periferia. La *periferia* es el ser del hombre como criatura fuera del fundamento; allí su voluntad “es una mera voluntad particular, no libre, sino ligada”²². El *centro* es el fundamento y “es voluntad universal”²³.

El mal, la separación del fundamento y la existencia, se produce cuando la voluntad particular aspira a “ser también en la periferia o como criatura [...] lo que sólo es mientras permanece en el centro”²⁴. Así es como se produce “una disolución de los principios indisolubles en Dios”²⁵. Y si esto no sucede “gobierna en ella [en la voluntad particular] el espíritu del amor, entonces se mantiene la voluntad en una condición y orden divinos”²⁶. El mal, que se puede definir como una “sublevación de la voluntad propia”²⁷, aparece cuando el ser humano busca invertir los principios que conforman su naturaleza. Las demás interpretaciones son incapaces, para Schelling, de elaborar un concepto correcto del mal y lo acaban reduciendo a una imperfección de la criatura. Un ejemplo de esto lo constituye la filosofía de Leibniz²⁸. Otra forma de explicarlo que este autor critica es la que sostiene que el mal es la

22. SW VII, 365.

23. *Ibíd.*

24. *Ibíd.*

25. *Ibíd.*

26. *Ibíd.*

27. *Ibíd.*

28. Este pensador sostiene que el mal procede “de la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que depende de las verdades eternas que están incluidas en el entendimiento divino, pero no de la voluntad de Dios” (SW VII, 367). Para Leibniz “el entendimiento crea el principio del mal, aunque por eso él mismo no se convierta en malo [...]. Esta única posibilidad no ha sido producida por Dios, ya que el entendimiento no es su propia causa” (SW VII, 368). Pero esta explicación del mal es insuficiente para Schelling: “El mal, que sólo puede provenir de aquel fundamento ideal, acaba, por el contrario, siendo reducido de nuevo a algo meramente pasivo, a limitación, carencia, privación, conceptos que contradicen completamente la verdadera naturaleza del mal” (*Ibíd.*). El hecho de que sólo el hombre, cima de la creación divina, sea capaz del mal indica para Schelling que el fundamento del mal “no puede estar situado de ninguna manera en la carencia o la privación” (*Ibíd.*). Sin embargo: “Leibniz trata de todas las maneras de hacer explicable cómo podría nacer el mal a partir de una carencia natural. La voluntad, dice él, tiende hacia la voluntad general, y debe desear la perfección, cuya suprema medida está en Dios; pero si permanece cautivada en la lujuria de los sentidos, perdiendo los bienes más elevados, entonces la carencia de esta aspiración es la privación en la que consiste el mal” (SW VII, 369). Cfr. Jiménez García, J. C., “El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling (I, II y III)”, en: *Contextos*, Universidad de León, XVII-XVIII/33-36, 1999-2000, pp. 85-152.

sensualidad o la animalidad; esta idea es una consecuencia de creer que la libertad consiste en el dominio de los apetitos sensibles; teoría que anula el mal al entenderlo como una debilidad de la voluntad sobre los sentidos.

4. La realidad efectiva del mal

Hasta este momento Schelling se ha dedicado a mostrar la posibilidad del mal, no su realidad efectiva. Ahora se trata de descubrir cómo el mal ha surgido en la creación. Para que esto suceda es necesario diferenciar al ser humano de Dios. Tal como hemos afirmado antes, la diferencia entre ambos radica en que la unidad de principios que es insoluble en Dios es separable en el hombre. Y esto es lo que permite la revelación divina, que Dios salga de sí y pueda manifestarse verdaderamente; revelación que tiene que acontecer de forma necesaria.

Para este autor “debe haber por eso un fundamento general de la solici-tación, de la tentación al mal”²⁹. Mal que es caracterizado como el deseo de retorno al caos inicial: “Todo mal ambiciona volver al caos, es decir, a aquel estado donde el centro inicial todavía no estaba subordinado a la luz”³⁰. El mal sólo aparece en el hombre, en la criatura, no en Dios³¹, ya que éste sólo es posible donde hay una dualidad de principios³². Dios no desea el mal, pero dentro de Él, aunque sea distinto, hay un fundamento necesario para que Dios pueda existir: “Dios mismo necesita un fundamento para poder ser, un fundamento que no sólo esté fuera de él, sino en él, y posee en sí una *naturaleza* que, aunque perteneciente a él mismo, es, sin embargo, diferente de él”³³. Este pensador diferencia, además, entre la voluntad del amor y la voluntad del fundamento; ambas se precisan mutuamente y una no puede anular a la otra³⁴.

29. SW VII, 374.

30. *Ibíd.*

31. Cfr. Vossenkuhl, W., “Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364-382)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 111-124.

32. Cfr. SW VII, 374-375.

33. SW VII, 375.

34. Un poco más adelante se afirma que existe un principio irracional en la criatura (SW VII, 376). Probablemente aquí G. Lukács, en su interpretación irracionalista de Schelling, podría haber encontrado elementos que fundamentasen sus tesis. Sin embargo, llama la atención el nulo interés que suscita la *Freiheitsschrift* en este autor. Esto se explica porque esta obra se publica dos años después de la *Phänomenologie des Geistes* (1807) de Hegel, siendo, según su interpretación de la historia de la filosofía, superada por ésta. Cfr. Lukács, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, en: *Georg Lukács Werke*, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962, pp. 138-172. Traducción española: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968.

Pero “debe haber otro fundamento para el origen del espíritu y, por consiguiente, un segundo principio de las tinieblas [...]. Este principio es, justamente, el espíritu del mal despertado en la creación por el fundamento oscuro de la naturaleza, o sea, por la *desunión* de luz y tinieblas, a quien contrapone el espíritu del amor un ideal superior, como opuso antiguamente la luz al movimiento sin reglas de la naturaleza inicial”³⁵. La nueva oposición es, pues, entre el espíritu del mal y el espíritu del amor. Y ella surge gracias a la revelación. La contraposición entre la voluntad de amor y de fundamento debe dejar paso a esta nueva oposición más elevada, al momento en el que “la palabra pronunciada en el mundo en oposición al mal debe aceptar la humanidad o la mismidad y llegar a ser ella misma personal”³⁶. Por consiguiente: “El mal no es otra cosa que el fundamento primigenio de la existencia, en la medida en que aspira a la actualización en un ser creado y, por tanto, es de hecho sólo la potencia superior del fundamento que actúa en la naturaleza”³⁷. El mal es la potencia superior del fundamento, y por eso no llega a alcanzar una realidad efectiva y permanece sólo como base.

5. El mal universal

Schelling llega a la conclusión de que hay un mal universal, aunque éste “nunca alcanza la realización, pero aspira a ella continuamente”³⁸; gracias a él nos encontramos en condiciones de comprender el mal en el ser humano; éste forma parte de nosotros desde el mismo instante de nuestro nacimiento, sentimos una inclinación hacia él, ya que poseemos una dualidad de principios, fundamento y existencia, en nuestra naturaleza que nos empuja al mal. Para este filósofo, el objetivo que persigue la voluntad de Dios y la del hombre es totalmente diferente, porque la voluntad divina busca universalizarlo todo y la del ser humano busca particularizar. Por eso la unión de ambas voluntades no es posible, porque sus objetivos son diferentes.

El ser humano debe salir del centro donde se produjo su creación: “La angustia misma de la vida impulsa al hombre fuera del centro en el que fue creado; porque éste, como la más pura esencia de toda voluntad, es para toda voluntad individual un fuego devorador; para poder vivir en él [centro] el hombre debe morir a toda individualidad, por lo que es casi necesario el intento de salir desde el centro a la periferia para buscar allí un descanso de su mismidad”³⁹. Esto explica “la universal necesidad del pecado y de la muer-

35. SW VII, 377.

36. *Ibíd.*

37. SW VII, 378.

38. SW VII, 380-381.

39. SW VII, 381.

te como la auténtica extinción de la individualidad, a través de la cual toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, para ser purificada”⁴⁰. La muerte adquiere una connotación positiva porque es la que nos libera de nuestra particularidad, considerada por Schelling de forma negativa, y nos hace retornar a la unidad divina. Pero esta necesidad universal del pecado no implica que el mal no sea fruto de una decisión libre del ser humano. Una vez más este autor intenta hacer compatible la necesidad universal con la voluntad particular. Por un lado afirma la necesidad del pecado de forma universal, y por otro pretende seguir manteniendo que el mal es una decisión libre del hombre. Ambas ideas nos parecen difícilmente compatibles, porque en la necesidad universal, al menos en última instancia, también debe estar incluida la voluntad del hombre, dejando, por lo tanto, de ser libre.

6. La aparición del mal en el hombre: el Dios invertido

Schelling afirma lo siguiente: “Todos los que nacen han nacido unidos al principio oscuro del mal, aunque este mal sólo alcanza la autoconciencia por la aparición de la oposición”⁴¹. Nos hacemos conscientes del mal cuando a éste se le opone el bien. Gracias a Dios es como el bien nace desde la oscuridad: “El bien sólo puede salir a la luz desde ese principio oscuro, tal como el hombre es ahora, por una transmutación divina”⁴². Por tanto, “este mal originario en el hombre [...] es en relación con la actual vida empírica completamente independiente de la libertad”⁴³. Es un mal que no puede ser identificado con las pasiones, sino que forma parte de nosotros desde el principio. Nos parece claro que este concepto de mal surge de una interpretación filosófica de la idea de *pecado original* de la teología cristiana. Llegamos a esta conclusión porque este pensador sostiene que ese mal surge en el nacimiento y que es resultado de un acto propio, por lo que no puede ser atribuido a Dios⁴⁴.

Para el autor de la *Freiheitsschrift* la posibilidad general del mal consiste en la aspiración humana de elevar su mismidad “a principio dominante y voluntad universal”⁴⁵. En este punto es donde aparece lo que Schelling llama el *Dios invertido*. Este Dios es un seductor que nos empuja a alejarnos del

40. *Ibíd.*

41. SW VII, 388.

42. *Ibíd.*

43. *Ibíd.*

44. Cfr. Jacobs, W. G., “Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen (382-394)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 125-148.

45. SW VII, 389.

Dios auténtico, que nos conduce con sus mentiras al no ser. En este punto nos preguntamos: ¿qué o quién es el Dios invertido? Podríamos identificar esta figura con el Diablo. El propio Schelling utiliza el ejemplo de la serpiente para explicar como el Dios invertido “toma prestada su apariencia del ser verdadero”⁴⁶, y nos dice que éste es un seductor que nos empuja al pecado. Pero esta teoría coloca la causa del mal fuera del hombre y es, además, incapaz de explicar cómo aparece éste en nuestro interior. Creemos que el Dios invertido es el espíritu del mal que se contrapone al espíritu del amor y que podemos identificar con el Dios verdadero. Este Dios invertido es sólo apariencia surgida de la falsa imaginación del hombre que toma por verdad aquello que es mentira. Siguiendo este Dios falso aspiramos a convertirnos en el centro, a ocupar el lugar que le corresponde a la divinidad. Según nuestro parecer, Schelling interpreta el mito bíblico del *Génesis* despojando al Diablo (serpiente) de cualquier personalidad y transformándolo en el Dios invertido, en el espíritu del mal que está dentro de nosotros mismos. El mal que se explicaba como algo exterior provocado por otra criatura, y en el cual caíamos por culpa de nuestra ignorancia y debilidad, pasa a nuestro interior, a nuestra esencia más íntima y propia, produciéndose, por lo tanto, un giro total.

El pecado es el deseo que siente el hombre de retornar al origen, al fundamento donde fue uno con Dios y con todas las cosas. El error está en desear volver al fundamento y no al Dios capaz de reconciliar en sí el fundamento y la existencia. El ser humano “por su arrogancia de serlo todo, cae en el no ser”⁴⁷, en el pecado que “aspira a romper la palabra, a atentar contra el fundamento de la creación y a profanar el misterio”⁴⁸. Pero las pretensiones del pecado están condenadas al fracaso, porque “Dios no puede ser molestado en su existencia y, menos aún, anulado”⁴⁹. Y al caer en el pecado el hombre “es privado de su libertad inicial”⁵⁰.

Si el espíritu del mal es el Dios invertido, el espíritu del bien (también llamado espíritu del amor) procede del auténtico Dios que, en vez de hacernos caer en el no ser, nos conduce a lo que *es*, al ser. Al encontrar, pues, una causa del bien eliminamos toda posible arbitrariedad; éste es definido como la concordancia perfecta, como un vínculo sólo al alcance de la divinidad, entre el fundamento y la existencia. Para Schelling: “La verdadera libertad es conciliable con una sagrada necesidad, tal como la sentimos en el conocimiento esencial, allí el espíritu y el corazón, unidos sólo por su propia ley, afirman

46. SW VII, 390.

47. SW VII, 391.

48. *Ibíd.*

49. *Ibíd.*

50. *Ibíd.*

espontáneamente lo que es necesario”⁵¹. La idea de una necesidad interna es aplicada al campo de la moral, donde este pensador llega a la conclusión de que una buena acción no se produce por una elección libre, sino por una necesidad interior.

7. El concepto de Dios y el mal

En la parte final del tratado se intenta responder “a la pregunta más elevada de toda esta investigación. Hasta ahora Dios ha sido considerado sólo como un ser que se revela a sí mismo. ¿Pero cómo se comporta en esta revelación como un ser moral? ¿Es una acción que resulta de una necesidad ciega e inconsciente, o es un acto libre y consciente? Y si es lo último, ¿cómo se comporta Dios como ser moral con el mal, cuya posibilidad y realidad dependen de la autorrevelación? Si quiso ésta, quiso también el mal, y ¿cómo se puede conciliar este querer con la santidad y la suprema perfección en él?, o en una expresión vulgar, ¿cómo excusar a Dios del mal?”⁵². Las primeras preguntas se responden diciendo que Dios no es una abstracción lógica, sino una “unidad viva de fuerzas”⁵³. El idealismo concibe a Dios como un ser impersonal; el Dios de Schelling, en cambio, es “la suprema personalidad”⁵⁴. Sin embargo, nos planteamos si esta solución es compatible con concebir la autorrevelación divina como un acto necesario a la vez que libre. Dios no elige su propia autocreación, sino que ésta tiene que producirse *necesariamente*, porque se sigue de su propia constitución ontológica. Bajo nuestro punto de vista igualar la libertad y la necesidad conduce a una anulación de la primera. La eliminación de la elección de la voluntad divina en el proceso de creación nos lleva a pensar que Dios está determinado de manera mecanicista y fatalista por su propia esencia, por mucho que se insista en que es vida y personalidad.

En Dios hay “dos comienzos igualmente eternos de su autorrevelación”⁵⁵ o creación. El primero de ellos “es el anhelo de lo uno de engendrarse a sí mismo, o la voluntad de fundamento. El segundo es la voluntad de amor, por medio de la cual se manifiesta la palabra en la naturaleza, y por la cual Dios se hace personal por primera vez”⁵⁶. Tenemos aquí caracterizada de manera perfecta la dualidad de principios en la que se basa toda la investigación. Todo lo que ocurre es gracias a la personalidad divina: “No hay

51. SW VII, 391-392.

52. SW VII, 394.

53. *Ibíd.*

54. *Ibíd.*

55. *Ibíd.*

56. *Ibíd.*

ningún suceso surgido a partir de leyes universales, sino que Dios, es decir, la persona de Dios, es la ley universal, y todo lo que sucede, sucede por la personalidad de Dios; no según una necesidad abstracta que no podríamos tolerar en el obrar, y no digamos Dios”⁵⁷. Schelling cree que su concepto de naturaleza, contrario al mecanicismo, le permitirá dar una respuesta satisfactoria a la parte ideal de su filosofía. Por eso sustituye la voluntad mecánica por una voluntad concebida como deseo o apetito; de esta forma cree poder salvar la personalidad de Dios y su libertad⁵⁸.

8. La existencia personal de Dios

Sobre la existencia de Dios se afirma que “toda existencia pide una condición para llegar a ser una existencia real, o sea, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin tal condición, sólo que él tiene esa condición en sí, no fuera de sí”⁵⁹. Esta condición no puede ser eliminada, ya que al eliminarla Dios se eliminaría con ella, sino que sólo puede ser dominada, integrada. La condición a la que se refiere Schelling es el *fundamento*. Este principio, al ser la base que permite la autoconstrucción interna de la divinidad, no puede ser eliminado; su subordinación a Dios, por lo tanto, sólo puede entenderse como una integración en la naturaleza divina, que en vez de alejar a Dios de la perfección le ayuda a conformar su personalidad, porque “también en Dios habría un fundamento de oscuridad si él no creara la condición para sí, si no se uniera con ella como uno y formara una personalidad absoluta”⁶⁰.

Schelling describe de manera clara la diferencia entre el hombre y Dios. El ser humano aspira, a causa del mal, a conseguir también integrar al fundamento en su naturaleza, tal como había hecho Dios. Pero es incapaz de hacerlo y no puede, pues, alcanzar la personalidad perfecta que tiene Dios.

57. SW VII, 396. Sobre la antropología filosófica de Schelling ver: Augusto, R., “La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809”, en: Arregui, J. V. (ed.), *Thémata. Debate sobre las antropologías*, Universidad de Sevilla, n.º 35, 2005, pp. 355-359; y del mismo autor: “La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfo y estructura trinitaria”, en: *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Universidad de Málaga, Vol. XII, 2007, pp. 217-229; Habermas, J., *Das absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Universität Bonn, Bonn, 1954, pp. 225-231; Moiso, F., “Gott als Person (394-403)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 189-220.

58. Cfr. Krings, H., “Von der Freiheit Gottes (394-403)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 173-187.

59. SW VII, 399.

60. *Ibíd.*

Por lo tanto, el mal no es la mismidad, sino que el mal es la aspiración de la mismidad de elevarse a acto perfecto consiguiendo integrar y subordinar el fundamento a su existencia, hecho que sólo está al alcance de Dios y no del hombre. De esta forma es como se explica “la tristeza inherente a toda vida finita [...], el velo de pesadumbre que se despliega sobre toda la naturaleza, la profunda e indestructible melancolía de toda vida”⁶¹, sentimiento que surge de esa incapacidad de reconciliar el fundamento y que contrasta con la “eterna alegría de la superación”⁶² que vive Dios.

El fundamento es necesario para la existencia divina, pero eso no significa que lo que provenga del fundamento surja de Dios. También es equivocado decir que el mal surge del fundamento, “pues el mal sólo puede nacer siempre de la voluntad más íntima del propio corazón, y nunca se lleva a cabo sin un acto propio”⁶³. Tal como hemos señalado antes, la mismidad no es el mal, sólo *cae* en el mal cuando se opone a la voluntad universal y desea alcanzar un lugar que no le corresponde. Schelling señala, además, que “este abandonar el bien es el pecado”⁶⁴. La mismidad es imprescindible para que haya vida, porque “sin ella habría una muerte completa, un adormecerse del bien; pues donde no hay lucha no hay vida”⁶⁵. Si el hombre consigue subordinar el fundamento a la voluntad universal, es decir, si la mismidad deja de aspirar a una reconciliación que no puede conseguir y asume su relación de supeditación respecto a Dios, entonces es cuando nace el bien. Y la subordinación de la mismidad debe ser entendida como una superación que da lugar al bien: “Sólo la mismidad superada, por tanto, devuelta desde la actividad a la potencialidad, es el bien”⁶⁶. Schelling señala que, dialécticamente hablando, “el bien y el mal son lo mismo, sólo que vistos desde diferentes lados, o que el mal es en sí, es decir, considerado en la raíz de su identidad, el bien, como el bien, en cambio, considerado en su escisión o no-identidad, es el mal”⁶⁷. De ahí se deduce que “quien no posee en sí ninguna materia ni fuerzas para el mal, es también incapaz para el bien”⁶⁸. El bien y el mal, por lo tanto, se encuentran en una relación de interdependencia, pero también de igualdad dialéctica, revelándose como dos principios que no dejan de ser las distintas caras de una misma moneda.

61. *Ibíd.*

62. *Ibíd.*

63. *Ibíd.*

64. SW VII, 400.

65. *Ibíd.*

66. *Ibíd.*

67. *Ibíd.*

68. *Ibíd.*

Es un error pensar que Dios deseó el mal, porque “la voluntad de creación no fue inmediatamente más que una voluntad para el nacimiento de la luz y, por eso, del bien”⁶⁹. La voluntad del mal, en cambio, “no fue ni objeto de una voluntad divina, ni menos aún de una autorización”⁷⁰. Algunos pueden objetar que Dios podría no haberse revelado para, de esta forma, evitar que apareciera el mal en la creación, pero si esto hubiera sucedido el mal habría vencido en su lucha contra el bien. Hay otra objeción que dice que “aunque Dios no ha querido el mal sin embargo sigue obrando en el pecador y le da la fuerza para ejecutarlo”⁷¹. Esta idea no es admitida por el filósofo de Leonberg, a pesar de que “también la vida más desordenada y falsa todavía permanece y se mueve en Dios, ya que es el fundamento de la existencia”⁷².

En la parte final del ensayo Schelling se plantea las siguientes preguntas: “¿Se acaba el mal y cómo? ¿Tiene la creación una finalidad?, y si esto es así, ¿por qué no se alcanza ésta directamente, por qué no se manifiesta la perfección ya desde el comienzo?”⁷³. Después de aclarar el surgimiento del mal en Dios y el hombre este autor busca explicar el *sentido* del mal y de la creación. Estas cuestiones son respondidas así: “Porque Dios es una vida, no es sólo un ser. Pero toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir”⁷⁴. La caracterización de Dios como vida, y no como una abstracción, es la idea clave que nos permite dotar de sentido a la existencia de la divinidad. Ya que toda vida tiene un destino, y al ser Dios una vida, Él posee también un destino propio que debe realizarse; éste consiste en su constitución como ser personal: “Sin el concepto de un Dios que sufre humanamente, que es común a todos los misterios y religiones espirituales de la Antigüedad, sería incomprensible toda la historia”⁷⁵. La aparición de Cristo, de Dios hecho hombre y sometido al sufrimiento, es el momento clave de toda la historia, porque la dota de sentido⁷⁶.

69. SW VII, 402.

70. *Ibíd.*

71. SW VII, 403.

72. *Ibíd.*

73. *Ibíd.*

74. *Ibíd.*

75. *Ibíd.*

76. Según Schelling los períodos de la revelación de Dios son los siguientes: “El primer período de la revelación es, como fue mostrado antes, el nacimiento de la luz” (SW VII, 404). En una segunda fase: “El espíritu se eleva por encima de la palabra, y el espíritu es el primer ser que une el mundo de la oscuridad y el de la luz y subordina a ambos principios para que logren su realización y su personalidad” (*Ibíd.*). Y esto provoca una reacción en el fundamento: “Sin embargo el fundamento reacciona contra esta unidad y afirma la dualidad inicial, pero sólo para hacerla crecer cada vez más y conseguir la escisión final del bien y del mal” (*Ibíd.*). Pero el mal no puede alcanzar el dualismo que anhela porque “el bien debe elevarse de las tinieblas a la oscuridad, para vivir con Dios imperecederamente; pero el mal ha de separarse del bien para

9. La noción de *Ungrund*

Finalmente Schelling intenta encontrar un sentido, una explicación razonable a la distinción entre el fundamento y la existencia. Tenemos dos formas de afrontar esta cuestión: “O no hay ningún punto común a ambos: entonces debemos declararnos a favor del dualismo absoluto. O hay tal punto: entonces ambos vuelven a coincidir en última instancia. En ese caso tendremos *un único* ser para todas las oposiciones, una identidad absoluta de luz y tinieblas, bien y mal”⁷⁷. Este pensador se decide por la segunda opción, porque el dualismo le parece un sistema que conduce a la desesperación de la razón⁷⁸. Es decir: “Debe existir un ser anterior a todo fundamento y anterior a todo existente, por tanto, anterior a toda dualidad; ¿cómo podremos llamarlo sino fundamento primigenio (*Urgrund*) o, más bien, *sin-fundamento* (*Ungrund*)?”⁷⁹. El sin-fundamento, ya que es anterior a toda oposición, “no puede por eso ser calificado de identidad, sino sólo como la absoluta *indiferencia*”⁸⁰ entre el fundamento y la existencia. La cuestión de si el bien y el mal pueden oponerse al sin-fundamento es respondida de la siguiente forma: “Lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, o como queramos calificar a ambos principios, nunca pueden ser predicados *como oposiciones* del sin-fundamento. Pero nada les impide ser predicados como no-oposiciones de él, es decir, disyuntivamente y cada uno *para sí*, pero con lo cual es fijada la dualidad (el verdadero dualismo de los principios)”⁸¹. Si opusiéramos estos principios al sin-fundamento caeríamos de nuevo en el dualismo, pero la noción de indiferencia nos permite pensar lo absoluto como una unidad.

El sin-fundamento se divide en estos dos principios para que ambos “lleguen a ser uno por medio del amor, es decir, sólo se divide para que

ser expulsado eternamente al no ser. Pues esta es la finalidad de la creación: que lo que no podía ser para sí, sea para sí al ser elevado desde las tinieblas, desde un fundamento independiente de Dios, a la existencia” (Ibíd.). Si el mal permanece en su potencialidad se convierte en mero fundamento y, de esta forma, es como se alcanza el objetivo final de la revelación: “El mal sólo es malo cuando supera la potencialidad; pero reducido al no ser o al estado de potencia es lo que siempre debió ser, base, sometido, y como tal ya no está en contradicción con la santidad ni con el amor a Dios. Por eso el fin de la revelación es la expulsión del mal fuera del bien, la demostración de su total irrealidad” (SW VII, 405). Cfr. Ehrhardt, W. E., “Das Ende der Offenbarung (403-416)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 221-234.

77. SW VII, 406.

78. Cfr. SW VII, 354. Cfr. Ohashi, R., “Der Ungrund und das System (403-416)”, en: Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 235-252.

79. SW VII, 406.

80. Ibíd.

81. SW VII, 407.

haya vida, amor y existencia personal”⁸². Después de la escisión entre el fundamento y la existencia el sin-fundamento se mantiene como “unidad universal, para todos igual y no adoptada por nada, el bien obrar libre de todo y que, no obstante, actúa a través de todo, en una palabra, el amor, que es todo en todo”⁸³. El sin-fundamento no es un ser personal, porque, como el propio Schelling afirma, “en el sin-fundamento o la indiferencia no hay, por supuesto, ninguna personalidad”⁸⁴ y, además, no puede ser nunca la identidad de fundamento y existencia porque es la indiferencia total.

Aquel que afirmase “una absoluta identidad del bien y del mal, mostraría su total ignorancia, puesto que el mal y el bien no forman de ningún modo ninguna oposición originaria, pero mucho menos una dualidad. La dualidad se da donde dos seres se oponen realmente. Pero el mal no es ningún ser, sino un no ser, que sólo es una realidad en la oposición, no en sí. Precisamente por eso también es la absoluta identidad, el espíritu del amor, anterior al mal, porque éste sólo puede manifestarse en su oposición con el primero”⁸⁵. Schelling busca eliminar la posibilidad del mal en Dios y por eso lo caracteriza como no ser; aunque aquí no debemos deducir que este autor se decanta por una teoría negativa del mal, sino que sólo busca reforzar la imposibilidad de que el mal aparezca en Dios. Que en Él el fundamento y la existencia sean inseparables no significa que el bien y el mal sean idénticos, porque no podemos identificar sin más el bien con la existencia y el fundamento con el mal, sino que el mal surge de una inversión de estos dos principios que sólo puede darse en el hombre, pero nunca en Dios.

10. Conclusiones

La reflexión de Schelling sobre el mal es, sin lugar a dudas, una de las más importantes que podemos encontrar en la historia de la filosofía. Sin embargo, varios son los puntos que merecen una reflexión. Uno de ellos es la distinción entre el fundamento y la existencia. Su autor se esfuerza en señalar que no hay ninguna prioridad metafísica ni precedencia en el tiempo entre ambos. Anular esa posible subordinación o derivación de un principio sobre otro es de vital importancia para el filósofo de Leonberg; si él admitiera esa diferencia nos encontraríamos con que la existencia de Dios sería derivada y no originaria, dependiendo del fundamento que la precede. Pero creemos que esta interdependencia entre el fundamento y la existencia de Dios es difícil de admitir sin, a su vez, aceptar al menos una prioridad ontológica de uno de

82. SW VII, 408.

83. *Ibíd.*

84. SW VII, 412.

85. SW VII, 409.

los principios, sin asumir que el fundamento precede a la existencia de Dios. Creemos que la búsqueda de la interdependencia total entre estos principios responde más bien a exigencias teóricas que a la propia coherencia del sistema. Schelling no está dispuesto a admitir un fundamento del cual surja la existencia de Dios. Esta necesidad de mantenerse fiel a una serie de preceptos es también la que le lleva a postular la noción de sin-fundamento, en un intento final casi desesperado por huir del dualismo. Y, sin embargo, a pesar de las carencias que podamos encontrar en su investigación, creemos que la teoría del mal como inversión de los principios es uno de los aspectos más positivos que merecen ser destacados. El análisis que se hace en esta obra de las diferentes formas de entender el mal nos ayuda a superar concepciones que reducían esta noción a la nada y que sólo conseguían explicarla en oposición al bien, de forma negativa. Schelling es capaz de dejar atrás la idea del mal como una mera imperfección, proponiendo una explicación mucho más rica y sugerente de este concepto.