

Individuación y mal. *Una lectura de Schelling*

PILAR FERNÁNDEZ BEITES
(Madrid)

"Quien cree conocer el principio del bien sin el del mal se encuentra en el mayor de los errores, pues, como en la poesía de Dante, también en la filosofía el camino va hacia el cielo sólo a través del abismo"¹. Estas palabras de Schelling nos previenen contra todas aquellas filosofías que, al relegar el mal al terreno del no-ser y transformarlo en una mera privación, trivializan lo que constituye uno de los problemas fundamentales de todo pensar filosófico: el problema del mal.

Frente a la tesis tradicional que identifica el mal con la carencia de ser, Schelling no duda en afirmar la total positividad del mal: "el Fundamento del mal debe residir, no sólo en algo positivo en general, sino, más bien, en lo supremamente positivo que contiene la naturaleza"². Reconocer, no sólo la positividad, sino la "eficacia universal" que de hecho el mal posee, llevó a Schelling a abandonar definitivamente su Filosofía de la Identidad, en la que un universo totalmente racional y perfecto, entendido en clave estética, anulaba la posibilidad de formular cualquier pregunta acerca de esta disar-

¹ *Philosophie und Religion*, en *Werke*. Herausg. von Manfred Schröter, München, 1965. tomo III, pág. 33. Todas las citas de *Philosophie und Religion* siguen la paginación de estas obras completas.

² *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 190. Todas las citas de esta obra siguen la paginación del texto alemán de esta edición bilingüe. Pero las traducciones son mías y en ocasiones no coinciden con la versión castellana de dicha edición.

monía esencial que denominamos mal. El mal, introducido en el corazón mismo del sistema filosófico de Schelling, lo transforma en una auténtica Filosofía de la Libertad, en la que la libertad humana —como capacidad para el bien y para el mal— pasa a ocupar un puesto central y obliga a concebir al mismo Absoluto como Libertad. Un Dios como el de Spinoza, entendido de modo cósmico, deja paso a un Dios que merece propiamente el nombre de Amor, de Personalidad Absoluta.

Elaborar una filosofía que se articule en torno a nociones tales como las de Mal, Libertad, Amor, Personalidad y Vida es, en definitiva, el objetivo que se propone Schelling. Un objetivo realmente atrayente, pero no fácil de alcanzar. Su teoría acerca del mal es brillante y altamente sugerente, pero plantea algunos problemas de difícil solución. Uno de estos problemas, que a mí me parece fundamental, es el de la individuación. ¿Qué relación existe entre lo individual y lo Absoluto? ¿Es lo individual, en tanto que individual, identificable con el mal? ¿Puede el hombre particular ser considerado como un puro medio para la realización de un Absoluto, que se entiende como Voluntad Universal? Son éstas cuestiones decisivas, que trataré de plantear y discutir en las próximas páginas.

Dadas las múltiples etapas por las que ha ido pasando el pensamiento de Schelling se hace imprescindible, antes de comenzar este trabajo, precisar en qué momento de ese desarrollo se inscriben las tesis filosóficas que me gustaría discutir aquí.

Es muy significativo que ya en su primer escrito —la Disertación de 1792— Schelling se ocupó de investigar cuál sea el origen del mal. Bajo el título "Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum", Schelling ofrece una interpretación filosófica del texto bíblico que relata el pecado original del hombre. Tras el lenguaje simbólico del Génesis se oculta una auténtica explicación del origen del mal moral, que Schelling trata de desentrañar. Pero el tratamiento que un Schelling que apenas contaba 17 años de edad da al problema del mal, se halla bastante alejado de esa auténtica metafísica del mal que vamos a verle elaborar posteriormente. Por ahora, Schelling se mantiene dentro de los esquemas tradicionales que explican el mal por la pertenencia del hombre a dos reinos difícilmente conciliables —el sensible y el inteligible—: "Sin duda, descubrimos con facilidad cierta sorprendente discordia en nosotros mismos, que se produce porque el hombre está situado en medio de la naturaleza entre dos órdenes de realidad: por una parte, está

encadenado por los sentidos, por otra parte es un ciudadano del reino inteligible"³.

El problema de la justificación del mal —que posteriormente se transformará en el problema de la teodicea, esto es, de la justificación de Dios frente al mal— se resuelve en este primer escrito también de forma poco original. Schelling diluye la positividad del mal al señalar la multitud de consecuencias buenas que se derivan de éste, y, al mismo tiempo, lo funcionaliza, esto es, lo convierte en una pieza necesaria dentro de un proceso teleológico, cuya meta es el pleno triunfo de la razón: "Pero en estos grandes males admiramos el sapientísimo plan de las cosas humanas, a partir del cual es asombroso cuánto han contribuido finalmente estos mismos males a perfeccionar las más elevadas metas del género humano"⁴. La meta hacia la que se dirige la historia humana queda bellamente plasmada en las palabras con las que Schelling acaba su disertación: "que vuelvan las antiguas edades doradas (Horac. Od. L.IV.2) —pero sólo bajo la dirección y guía de la razón—"⁵. Se presupone, en definitiva, la superioridad del mundo inteligible sobre el sensible, y, en consecuencia, se considera más valioso el estado final de pleno triunfo de la Razón que la feliz indiferencia del estado inicial, en el cual el hombre pertenecía exclusivamente al reino de la naturaleza. El mal, que ha expulsado al hombre del Paraíso, queda, entonces, plenamente justificado porque conduce al hombre a un Paraíso más elevado: a aquél cuyo único rey es la Razón.

El tema del mal, al que Schelling ha dedicado sus primeros esfuerzos filosóficos, parece desaparecer totalmente de la esfera de problemas que ocupan a Schelling en los años siguientes a su *Disertación*. Su pensamiento va pasando por una serie de etapas —que se suelen conocer como la etapa fichteana, la del idealismo objetivo y la etapa transcendental— para culminar en la elaboración de la llamada Filosofía de la Identidad, en la que una imagen totalmente optimista del Universo no deja cabida ninguna a plantear el problema del mal.

Hay que esperar a 1804 para que Schelling vuelva a enfrentarse al problema con el que inició su actividad filosófica. Es éste el año de la pu-

³ *Werke* I, Herausg. von Wilhelm G. Jacobs y otros. Frommann Holzboog, Stuttgart, 1976, pág. 94. Las citas de la *Disertación* de Schelling están todas paginadas según este tomo.

⁴ *Disertación*, pág. 95.

⁵ *Ibíd.*, pág. 99.

blicación de su obra *Filosofía y Religión*, en la que aborda un problema crucial que la Filosofía de la Identidad ha ignorado deliberadamente: el problema de la finitud. "Origen (*Abkunft*) de las cosas finitas a partir del Absoluto y su relación con él", así reza uno de los epígrafes de esta obra, que ya no puede ignorar por más tiempo el problema del estatuto ontológico de lo finito.

La relación entre el problema de la finitud y el problema del mal es clara en esta obra —incluso demasiado clara, diría yo— puesto que finitud y mal llegan a identificarse. Explicar el origen de los seres finitos no es otra cosa que explicar su "caída", su separación del Absoluto. Es, en definitiva, volver a enfrentarse al problema del pecado original. Pero se trata ahora de un pecado original que se considera, ya no a escala humana, sino a nivel cósmico, y se tematiza en la línea de lo que Schelling considera la auténtica doctrina platónica.

El problema de la finitud y del mal, introducido por Schelling en 1804, es la piedra de toque que lleva a éste a abandonar su Filosofía de la Identidad. "La cuestión queda planteada en espera de las *Investigaciones sobre la libertad*. Ella va a socavar la seguridad de la filosofía absoluta y obligará a Schelling a distanciarse, aunque progresivamente, del ámbito de la Identidad. La inexplicabilidad del mal y de la caída no es anulada sino tematizada, y antes que prohibir el problema de lo irracional, Schelling preferirá sacrificar, pieza a pieza, su filosofía"⁶. Se inicia, pues con *Filosofía y Religión* una nueva fase del pensamiento de Schelling, conocida como la etapa de la Filosofía de la Libertad, que culmina en esa obra de 1809: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, a la que se refiere Xavier Tilliet en el texto que acabo de citar. En esta obra, el mal —como condición de posibilidad de la libertad finita— constituye el problema fundamental a investigar. Schelling elabora en ella una auténtica *metafísica del mal*, muy compleja y altamente sugerente, en torno a la cual girará la discusión de las próximas páginas⁷.

⁶ Tilliet Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 tomos, Vrin, París, 1970, pág. 491.

⁷ La última etapa de la filosofía de Schelling, la filosofía de la mitología y la revelación, o filosofía positiva, como él mismo la denomina, contiene amplias reflexiones de Schelling acerca de los problemas que voy a tratar aquí, pero un estudio comparativo de ambas etapas desbordaría ampliamente los marcos de este breve trabajo. Sobre esta última fase de la filosofía de Schelling puede consultarse la obra de Hors Fuhrmans: *Schellings Philosophie der Weltalter*, Vertg L. Schwann, Düsseldorf, 1954; y también la nueva interpretación propuesta

Como señala Emile Brehier, cuando Schelling escribe esta obra, su universo "es más dramático que épico y más que narrar acontecimientos mete en escena personajes"⁸. En las *Investigaciones sobre la libertad* asistimos, pues, a un auténtico drama, en que el papel protagonista es desempeñado por la libertad. Frente al concepto puramente formal de libertad, se trata de encontrar una libertad *real*, una libertad que no pueda negar su estrecha relación con el mal. Libertad y mal se convierten en conceptos que se exigen el uno al otro, y que sólo se hacen comprensibles si se piensan en referencia mutua. La libertad real sólo puede ser entendida como "capacidad para el bien y para el mal". Esto significa que si la libertad existe, el mal ha de ser posible y que, además, su posibilidad debe coincidir con la posibilidad del bien. En consecuencia, el mal ha de ser tan positivo como el bien. Libertad real significa, pues, positividad del mal. Pero si el mal hace posible la libertad, es, a su vez, la libertad la única que puede justificar el mal. Un mal que no se piense en su relación con la libertad finita convierte el problema de la teodicea en un problema insoluble.

Mostrar la *posibilidad* del mal es, por tanto, el primer objetivo de las *Investigaciones sobre la libertad*. Se trata aquí, como hace ver Heidegger, de estudiar la posibilidad *interna* del mal, esto es, se investiga "cómo él mismo es posible en sí, qué comporta y qué implica el que el mal pueda ser, es decir: *aquello, que el mal es*"⁹. En la investigación acerca de la posibilidad del mal se parte, pues, de un pre-concepto (*Vor-begriff*) del mal, para acabar obteniendo el concepto filosófico definitivo, en el que se expresa la *esencia* del mal.

El dilema que Schelling tiene que resolver en su investigación sobre la posibilidad del mal, puede formularse como la disyuntiva entre un dualismo, que da cuenta del mal, pero desgarra la razón, y un monismo que satisface plenamente a la razón, a costa de ignorar el problema del mal. Enfrentado a este dilema, Schelling acepta la positividad del mal como dato de partida. Es decir, el mal no es una mera privación, que puede relegarse al terreno del no-ser, y, en consecuencia, exige una explicación. Hay que buscar, pues, un principio del mal —un principio que haga posible la existencia del

por Walter Schulz en: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart und Köln, 1955.

⁸ Emile Brehier, *Schelling*, Félix Alcan, París, 1912, pág. 194.

⁹ Martín Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971, pág. 127 (la cursiva es mía).

mal—, con lo cual se abandona el monismo estático, que no acepta dentro de sí ningún tipo de disarmonía esencial. Pero ello ha de hacerse sin caer en un dualismo de principios que es "un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón". Si la dualidad fuera lo primero, si junto al principio del bien —o subordinado a él— se afirmara la existencia de un principio del mal, las consecuencias que se seguirían serían totalmente absurdas para la razón. Sólo se evita lo irracional del dualismo si se parte de una unidad originaria, que dé cabida dentro de sí a la oposición de principios: "Es éste el único dualismo legítimo, a saber, el que admite al mismo tiempo una unidad"¹⁰.

Con la célebre distinción entre el Fundamento y la Existencia —tomada del *Mysterium Pansophicum* de Böhme—, Schelling cree poder conciliar unidad y dualidad, y resolver de este modo el problema del mal. De lo que se trata es de partir de la unidad y de introducir *en ella* un principio que posibilite la existencia del mal. Este principio es el Fundamento (*Grund*) o la Naturaleza: "Ese Fundamento de su existencia que Dios tiene en sí no es Dios considerado absolutamente, esto es, en tanto que existe, pues es sólo el Fundamento de su existencia; El es la Naturaleza —en Dios; Una esencia (*Wesen*) inseparable (*unabtrennliches*) de él, pero, sin embargo, distinta (*unterschiednes*) de él"¹¹.

Entender qué es lo que Schelling quiere decir cuando utiliza la palabra "Grund" es decisivo para comprender su teoría acerca del mal. Sería incorrecto traducir este término como "razón", pues, a pesar de que éste sea uno de sus significados habituales, Schelling nunca usa la palabra con este sentido —me remito a las afirmaciones de Heidegger al respecto—¹². Traducción más correcta es, por tanto, la de "Fundamento"; no se trata de que un principio "de razón" del otro, sino de que un principio es el Fundamento, la base o el soporte del otro. Pero tampoco creo que deba entenderse "Fundamento" en su sentido fuerte de prioridad ontológica. En ese caso lo fundamentado dependería de su Fundamento, pero la relación inversa no sería cierta. Esto, sin embargo, no es lo sostenido por Schelling. Schelling piensa, más bien, en una dependencia y fundamentación mutua, en la cual ninguno de los principios merecería el nombre especial de Fundamento, si es que éste se entiende como prioridad ontológica: "Dios tiene en sí un Fundamen-

¹⁰ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 166.

¹¹ *Ibid.*, pág. 162.

¹² Heidegger, *op. cit.*, pág. 129.

to interno de su existencia, que, por lo tanto, le precede a él como existente; pero, de la misma manera, Dios es a su vez el *Prius* del Fundamento, en cuanto que el Fundamento, también como tal, no podría ser si Dios no existiera en acto"¹³.

Para hacernos "humanamente" comprensible en qué consiste el Fundamento, Schelling lo caracteriza como un anhelo, un *ansia* (*Sehnsucht*); pero tampoco éste es un concepto fácil de entender. Podemos leer, para empezar, el análisis etimológico que hace Martín Heidegger de este término; análisis que, al margen de su posible valor filológico, nos sitúa directamente frente a lo que constituye la ambigüedad esencial y constitutiva del ansia: su doble movilidad. Afirma Heidegger: "La "*Sucht*" —que según la raíz de la palabra nada tiene que ver con buscar (*Suchen*)— significa originariamente y todavía hoy la enfermedad que aspira a expandirse; enfermizo, epidemia (*siech, Seuche*). "*Sucht*" es un aspirar y desear, y, por cierto, se trata del "*Sucht*" del "*Sehnens*", del estar ocupado de sí (*Bekümmertseins um sich*). En el "*Sehnsucht*" reside así una movilidad doble y dirigida en sentidos contrarios, la aspiración a salir fuera de sí en la extensión y, sin embargo, inmediatamente de vuelta hacia sí"¹⁴.

El ansia es un desear ciego, una voluntad imperfecta que nada sabe del Entendimiento. Esta voluntad actúa en sentidos opuestos: es voluntad de mismidad y reclusión, pero, al mismo tiempo, es voluntad de manifestación, de expansión. Hacer residir en el Fundamento esta doble movilidad, centrípeta y centrífuga, quizás constituya, como dice Marquet, una "máxima confusión" —"que hace finalmente inexplicable el origen del Entendimiento"¹⁵—, pero, en 1809 es éste el punto clave del pensamiento de Schelling por lo que se refiere al problema del mal. En mi opinión, esta doble movilidad del Fundamento sólo se entiende si se considera como una dialéctica entre lo finito y lo infinito, o, mejor dicho, entre lo particular y lo universal. Veamos en qué sentido.

El Fundamento de Dios es la Naturaleza en Dios; ha de ser, pues, un conjunto de esencias particulares, pero que aún no son *en tanto que* particulares, puesto que no están dotadas de existencia propia. Dicho en el lenguaje neoplatónico de *Filosofía y Religión*, ha de ser el conjunto de Ideas en

¹³ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 164.

¹⁴ Heidegger, op. cit., pág. 150.

¹⁵ Jean-François Marquet, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, 1973, pág. 418.

Dios, pero —y esto es fundamental— todavía no están realizadas *como* Ideas. Están ahí de forma implícita —con un modo de ser realmente difícil de precisar— antes de la intervención del Entendimiento. Su voluntad de manifestación es voluntad de existencia, es decir, de unión con el otro principio que constituye el ser de Dios. Este principio es la existencia, pero es una existencia que se va a manifestar como Entendimiento, como el principio de lo Ideal y lo Universal. La tendencia a la universalización de este principio supone, por tanto, la disolución del Fundamento en tanto que particularidad. No es extraño, entonces que, frente a ella, se produzca en el Fundamento un movimiento centrípeta, hacia el interior, que es el que propiamente caracteriza al Fundamento. Es esta voluntad de interioridad o de mismidad, opuesta a la voluntad de manifestación, la que permite que el Fundamento exista *en tanto* que Fundamento, es decir, en tanto que particular, sin disolverse, por el hecho de existir, en el otro principio universal: "el ansia (...) se esfuerza (...) por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre un Fundamento"¹⁶.

La tendencia centrípeta del Fundamento es, precisamente, la que constituye la *conditio sine qua non* de la posibilidad del mal, pero —y aquí está la clave del pensamiento de Schelling— ella misma no es el mal (puesto que es condición de posibilidad tanto del mal como del bien). Dicho en los términos que acabo de proponer, lo particular es condición de posibilidad del mal, pero la particularidad o la individualidad en sí no es mala. Sobre este punto, que, en mi opinión, es decisivo en el tema que nos ocupa, volveré más adelante.

"Pero correspondiendo (*entsprechend*) al ansia que es, en tanto que Fundamento todavía oscuro, la primera conmoción de la existencia divina, se engendra (*erzeugt sich*) en Dios mismo una representación reflexiva interna, a través de la cual, dado que ella no puede tener otro objeto que Dios, Dios se contempla a sí mismo en una imagen (*Ebenbilde*). Esta representación es lo primero en lo que Dios considerado de modo absoluto se realiza, aunque sólo en él mismo; ella está al principio junto a Dios y es Dios mismo engendrado (*gezeugte*) en Dios. Esta representación es al mismo tiempo el entendimiento (*Verstand*) —la palabra de aquel ansia—"¹⁷. Este pasaje es el único en el que Schelling explica en qué consiste la realización de Dios en sí mismo. Sólo hay dos términos, oscuros e imprecisos,

¹⁶ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 172.

¹⁷ *Ibíd.*, pág. 170.

que expresan la relación del Fundamento con este nuevo principio que Schelling denomina Entendimiento. El Entendimiento "corresponde" al ansia; es la "palabra" de esa ansia. Lo único que parece aquí claro es que la aparición del Entendimiento es consecuencia de la doble movilidad del ansia. Es la voluntad de manifestación del Fundamento la que aquí se realiza, pero la voluntad opuesta, que tiende hacia el interior, hace que esta manifestación lo sea tan sólo en un primer grado: Dios se realiza, pero lo hace *sólo en sí mismo*.

Esta primera realización de Dios no es otra cosa que el auto-conocimiento de Dios. Al conocerse, Dios se hace objeto de sí mismo, y engendra de este modo una imagen suya que es "Dios mismo engendrado en Dios". Repite así Schelling la argumentación que, con bastante más detalle, podemos leer en *Filosofía y Religión*. Allí relata Schelling cómo Dios —el Absoluto-Ideal— deviene objetivo y da lugar a "lo absolutamente Real", que es "otro Absoluto". Esta transformación eterna de lo ideal en lo Real se produce a través de la mediación de la Forma eterna, otro Absoluto, que Schelling caracteriza, precisamente, como auto-conocimiento: "En la medida en que gracias a ella (a la Forma) lo ideal deviene objetivo en lo Real como en una imagen independiente (*selbständiges Gegenbild*), en esa medida la Forma puede ser descrita como un auto-conocimiento (*Selbsterkennen*), sólo que ese auto-conocimiento debe ser considerado, no como un simple accidente o atributo del absoluto-Ideal, sino como Independiente y él mismo Absoluto"¹⁸.

En *Filosofía y Religión*, Dios deviene Real cuando al autoconocerse se objetiva. En las *Investigaciones sobre la libertad*, este autoconocimiento también es una realización de Dios, pero es, tan sólo, el primer paso de un proceso más amplio de manifestación; por ello Schelling no califica, como hizo en 1804, a este "otro Absoluto" como "lo Real por antonomasia", sino como Entendimiento, esto es, Principio Ideal. Lo que Dios contempla al realizarse en sí mismo es tan sólo un anticipo o adelanto de su realización efectiva, es un pre-conocimiento de su auténtica realización. Otra diferencia importante entre estas dos obras, que ya aquí podemos poner de relieve, es que, mientras en 1804 el autoconocimiento de Dios parte de un Absoluto-Ideal que se entiende como lo "simple por antonomasia" (*schlechthin einfaches*), en las *Investigaciones sobre la libertad* este autoconocimiento se produce "correspondiendo al ansia". El ansia ha sido el primer movimiento

¹⁸ *Philosophie und Religion*, pág. 21.

que ha transformado la absoluta simplicidad, o —dicho en los términos de las *Investigaciones sobre la libertad*— la indiferencia del No-Fundamento, en una dualidad de principios. Es el ansia el origen del entendimiento, ya no lo "simple por antonomasia": "De esta ausencia de entendimiento nació propiamente el entendimiento"¹⁹. Además, puede afirmarse que el autoconocimiento de Dios es imposible sin el ansia originaria, puesto que el Fundamento es el que encierra dentro de sí la esencia divina, que Dios contempla al autoconocerse: "Porque, precisamente, no siendo esta esencia (de la naturaleza inicial) más que el Fundamento eterno de la existencia de Dios, debe contener en sí mismo, aunque encerrada, la esencia de Dios, al modo de un rayo de vida iluminando en la oscuridad de lo profundo"²⁰.

Pero sigamos avanzando en el intento de hacer comprensible la posibilidad del mal. Recuerdo el texto en que Schelling introducía la idea de Fundamento: "El es la Naturaleza en Dios; Una esencia (*Wesen*) inseparable (*unabtrennliches*) de él pero, sin embargo, distinta (*unterschiednes*) de él". La distinción entre el Fundamento y la Existencia ha de resultarnos ya clara a esta altura de la exposición. En la primera realización de Dios la Existencia se manifiesta como Entendimiento, que se opone a la tendencia hacia el interior característica del Fundamento. Lo que no parece tan obvio es que la relación entre esos dos principios antagónicos —el Fundamento y el Entendimiento— haya de ser la "inseparabilidad", y éste es el punto decisivo que nos va a permitir comprender en qué consiste la posibilidad del mal.

La unidad inseparable del Fundamento y el Entendimiento recibe en Schelling un nombre muy especial. Ella es el "Espíritu Eterno"; Espíritu que no debe ser identificado con ninguno de los dos principios. Schelling lo introduce como un nuevo sujeto gramatical tras su discurso acerca de ambos: "Esta representación es al mismo tiempo el Entendimiento —la palabra de aquella ansia, y el Espíritu eterno, que siente en sí la palabra y al mismo tiempo el ansia infinita, movido por el amor, que es él mismo, expresa la palabra"²¹. Y, en otro lugar²², afirma Schelling explícitamente que este Espíritu es "el vínculo eterno" (*das ewige Band*) de ambos principios.

¹⁹ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 168.

²⁰ *Ibid.*, pág. 172.

²¹ pág. 170. La versión castellana de este pasaje es incorrecta, pues traduce una oración principal como oración de relativo y altera, así, totalmente el sentido del texto. En ella leemos: "es al mismo tiempo el entendimiento, la palabra de aquel ansia y el espíritu eterno, el cual, sintiendo en sí a un tiempo a la palabra y al ansia infinita, y movido por el amor que es El mismo, expresa la palabra". En el texto alemán, por el contrario, el sujeto de "*aussprechen*" es "*der ewige Geist*", y no "*der*", que introduce una oración de relativo cuyo verbo es "*empfindet*".

²² *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 204.

La unidad de los principios, que no puede entenderse como una simple consecuencia de la dualidad, esto es, que sería incomprendible como resultado del antagonismo de ambos principios, se ha de postular como un vínculo eterno, distinto de los elementos que unifica. Este modo de unidad, que tiene lugar en la primera realización de Dios y recibe el nombre de Espíritu Eterno, es tan sólo uno de los varios que vamos a ver ir apareciendo en el discurso de Schelling. Otro de esos modos de unidad, fundamental en el tema que nos ocupa, es el del espíritu humano, en el cual la unidad ya ha dejado de ser inseparable. Esta transformación del modo de unidad es la que introduce la posibilidad del mal.

Pero la forma de unidad de los principios sólo se transforma al llevarse a cabo una segunda realización de Dios: Dios se va a manifestar, ya no en sí mismo, sino fuera de sí, en lo otro que él, en la Naturaleza. Se produce así una auténtica Revelación de Dios, aunque se trata todavía de una Revelación en sentido lato; en ella se inicia el reino de la naturaleza, que culmina en el hombre. La revelación en sentido estricto, por el contrario, inaugura el reino de la historia y culmina en el hombre arquetípico o divino. La primera de estas revelaciones posibilita el mal —y por tanto el bien—. La segunda es la realización plena del bien.

Explicar en qué consiste la Revelación en sentido lato es explicar el origen de la finitud. Recordemos que ésa era la cuestión que obligó a Schelling a abandonar su Filosofía de la Identidad. En *Filosofía y Religión*, el problema se planteaba así: "Origen de las cosas finitas a partir del Absoluto y su relación con él". La solución de Schelling para resolver este enigma es volver la mirada hacia lo que él considera la auténtica doctrina platónica: "En una palabra, de lo Absoluto a lo Real no hay un paso continuo, el origen del mundo sensible es pensable sólo como una total ruptura con la Absolutez (*Abbrechen von der Absolutheit*), a través de un salto (*Sprung*)"²³. Este salto, que es el origen de lo finitud, es la "caída" (*Abfall*): "El Absoluto es lo único Real, las cosas finitas por el contrario no son reales; por lo tanto, su Fundamento no puede residir en una comunicación (*Mittheilung*) de la Realidad en ellas o en su substrato, —comunicación que procedería del Absoluto—, sino que su Fundamento sólo puede residir en un alejamiento (*Entfernung*), en una caída del Absoluto"²⁴.

La identificación que Schelling hace en esta obra de finitud, no-ser y

²³ *Philosophie und Religion*, pág. 28.

²⁴ *Ibid.*, pág. 28.

mal es patente. El mundo de los seres finitos es una pura nada: "la materia pertenece (...) totalmente al género de las no-esencias (*Nichtwesen*)"²⁵. Y esta finitud, entendida como ausencia de ser, no es otra cosa que el mal, el resultado-castigo de la caída originaria: "La finitud es en ella misma el castigo (*Strafe*), que (...) sigue a la caída"²⁶.

Es esta identificación entre finitud, no-ser y mal la que desaparece en 1809. Recordemos que, en las *Investigaciones sobre la libertad*, el autoconocimiento de Dios ya no tiene como resultado "lo real por antonomasia", sino el Entendimiento. Este es tan sólo un principio ideal, que se realiza, precisamente, al exteriorizarse en la Naturaleza. Por tanto, ésta ya no va a poder tematizarse como un simple no-ser: "negamos que la finitud sea por sí misma el mal", dice Schelling²⁷ de forma tajante en sus *Investigaciones sobre la libertad*. En esta obra la realización de Dios en la Naturaleza se describe como la "expresión de la Palabra, y esa Palabra o Entendimiento se manifiesta en la Naturaleza como Luz que ilumina la Oscuridad del Fundamento. El Entendimiento separa las fuerzas del Fundamento para lograr sacar a la luz la unidad contenida en ellas. Se produce una verdadera "*Einbildung*"²⁸, una in-formación del principio ideal en la oscuridad del Fundamento, un despertar ("*Erweckung*") de la unidad oculta en el Fundamento escindido.

El problema que Schelling está tratando de resolver aquí es, en realidad, el problema de la *individuación*. El proceso de realización de Dios en la Naturaleza no es otra cosa que un proceso de individuación de lo contenido en el ser divino. Lo que en el Fundamento era tan sólo de modo implícito, es decir, lo que todavía no era en tanto que individual, se hace ahora explícito y deviene propiamente individual, *existe en tanto que individual*. El proceso de individuación tiene un objetivo final: individuar la esencia de Dios, esa esencia que, por ahora, sólo ha experimentado una realización parcial-ideal en el autoconocimiento de Dios. Pero ello supone la liberación previa de todo el conjunto de esencias particulares y propiamente finitas que constituyen la Naturaleza: "el vínculo más íntimo de las fuerzas sólo se deshace en un despliegue gradual, y en cada grado de la escisión de las fuerzas surge una nueva esencia de la naturaleza"²⁹.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 36.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 51-52.

²⁷ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 192.

²⁸ Sobre este término puede consultarse la obra ya citada de Marquet, págs. 235-277.

²⁹ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 174.

Si queremos entender cómo se produce esta individuación progresiva, esa in-formación del Entendimiento en el Fundamento, no podemos perder de vista que, para Schelling, la única noción posible de creación es la que afirma al mismo tiempo la dependencia y la independencia de los seres creados respecto a su creador. Schelling argumenta, a mi parecer de forma brillante, que negar la independencia de lo creado es anular la misma idea de creación: "Por el contrario, si lo dependiente o consecuente no fuera independiente (*selbständig*), esto sería mucho más contradictorio. Sería una dependencia sin dependiente, una consecuencia sin consecuente (*consequentia absque consequente*) y, por lo tanto, ninguna consecuencia real (*wirklich*), de modo que el concepto entero se anularía a sí mismo"³⁰. Lo creado es, pues, para Schelling una "absolutez derivada", en la que la independencia y dependencia respecto al creador se logran conciliar, precisamente, a partir de la diferencia, que ya nos resulta harto conocida, entre el Fundamento y la Existencia. Las criaturas van a ser dependientes según su devenir (*Werden*), en tanto que su existencia la reciben de la existencia de Dios. Pero, son independientes según su ser (*Sein*), ya que tienen su Fundamento, no en Dios sino, precisamente, "en lo que en Dios mismo no es El mismo", esto es, en el Fundamento de Dios. El Fundamento lo es, pues, *tanto de Dios como de las criaturas* y, en ese sentido, las criaturas son independientes del creador. El problema es que el modo en que el Fundamento es Fundamento de Dios, ha de ser muy distinto del modo en que el Fundamento es Fundamento de la multiplicidad de seres finitos. Este es, precisamente, el problema de la individuación.

Desde el planteamiento de Schelling, este problema puede resolverse si se afirma que el modo en que el Fundamento es Fundamento de Dios es un *modo puramente ideal*. El Fundamento lo es de una existencia que se manifiesta como Entendimiento; la unidad de ambos, es pues, la que existe entre un Entendimiento y los objetos ideales que éste conoce. El proceso de creación consiste en transformar esa unidad ideal en *real*, y ello supone una *desintegración de la unidad primitiva*. La unidad ya no va a ser la de un Entendimiento, que piensa una multitud de Ideas, sino que cada Idea va a recibir existencia por sí misma, va a existir en tanto que *Fundamento real* de un ser particular. La realización de Dios va a coincidir, pues, con la individuación de lo contenido en el Fundamento. El proceso de individuación va a dar lugar a la multitud de seres finitos y va a culminar con la realización de la esencia de Dios.

³⁰ *Ibíd.*, pág. 134.

Pero aquí tropezamos con lo que en mi opinión es la ambigüedad esencial en el pensamiento de Schelling. Me refiero al hecho de que la culminación del proceso de individuación va ser, a un mismo tiempo, la realización de Dios y del espíritu humano. Nos dice Schelling: "La voluntad del hombre es el germen oculto en el ansia eterna del Dios que no existe todavía más que en el Fundamento; el rayo de vida divino encerrado en la profundidad que Dios contempló cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo; y es precisamente esta Imagen (*Ebenbild*) de Dios la que el ansia atrapó en el centro, cuando se opuso a la luz"³¹. Según estas palabras, el hombre es el rayo de vida divino encerrado en el centro del Fundamento, pero como vimos en un texto anterior, ese punto luminoso y central del Fundamento no es otra cosa que la esencia divina. La realización de Dios acontece, pues, en el espíritu humano. Pero mientras la esencia de Dios es única, los espíritus humanos constituyen una multiplicidad. Más adelante, Schelling distinguirá las dos nociones de Revelación ya mencionadas, y aclarará que el hombre arquetípico identificable con Dios es sólo el resultado de la Revelación en sentido estricto. Pero el problema sigue siendo el mismo, pues no se acaba de entender qué papel desempeña el conjunto de los seres humanos finitos dentro del proceso de realización de ese único hombre arquetípico identificable con Dios.

Centremos, por ahora, nuestra atención en ese ser particular propiamente finito que constituye la culminación de la Revelación en sentido lato: el hombre. El ser humano es el punto más profundo y oculto en el Fundamento; el ser más particular e individual; el ser en que la mismidad está más encerrada en sí misma. Para sacar a la luz esa mismidad el principio ideal ha de ejercer toda su fuerza; sólo así puede lograr que la máxima particularidad participe del principio universal. De este modo, se reúnen de nuevo en el hombre los dos principios que constituían la vida divina, y, lo hacen, además, en su máxima tensión: "En el hombre se encuentran todo el poder del principio tenebroso y a la vez toda la fuerza de la luz. En él están el abismo más profundo y el cielo más elevado"³². Es por esto por lo que el vínculo de unión de ambos principios, es decir, el alma, merece propiamente el nombre del "espíritu". Pero ahora no se califica a este espíritu de *eterno*, como sucedía en el caso de Dios, sino que aquí se trata de un espíritu particular o finito.

³¹ *Ibíd.*, pág. 176.

³² *Ibíd.*, pág. 176.

Precisar la diferencia que existe entre el espíritu eterno y el espíritu finito, es responder a nuestra pregunta inicial acerca de la posibilidad del mal. Como ya he indicado, la diferencia ha de buscarse en el modo de unidad de los principios. La unidad ideal del espíritu eterno se ha transformado en una multiplicidad de unidades reales, esto es, en una multiplicidad de espíritus finitos. La unidad real enlaza ahora dos principios, que ya no son simplemente "distintos", sino auténticamente *independientes*, puesto que su distinción ha devenido real: "La Personalidad se basa (...) en la unión de un algo auto-subsistente (*eines Selbständigen*) con una base independiente de él (*von ihm unabhängigen*)"³³. La independencia de los principios impide que se siga afirmando su inseparabilidad. El Fundamento y la Existencia ya no son principios distintos, pero inseparables, tal y como Schelling afirmó cuando introdujo esta distinción en el Espíritu divino. Ahora son principios independientes y, en consecuencia, separables. La unidad indisoluble del Espíritu eterno se ha transformado en unidad disoluble en el espíritu finito.

Y con esto hemos llegado al punto central de nuestra investigación, pues es justo esta divisibilidad de la unidad de los principios lo que constituye en el espíritu del hombre la posibilidad del bien y del mal. La libertad real —como capacidad para el bien y para el mal— es posible porque en el espíritu humano puede romperse la unidad de los principios que en Dios son inseparables: "Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es, Dios no se revelaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios debe ser por tanto divisible en el hombre —y ésta es la posibilidad del bien y del mal—"³⁴.

Pero interpretaríamos de forma totalmente errónea el pensamiento de Schelling, si nos limitásemos a afirmar que el mal consiste en una ruptura de la unidad de los principios. Esto significaría volver a la concepción tradicional del mal como pura negatividad. El mal se haría residir en la *ausencia* de un vínculo de unidad entre los principios. En ese caso la posibilidad del bien y la del mal no coincidirían, puesto que el bien necesitaría del espíritu para ser, mientras que el mal consistiría justo en la no-existencia de ese espíritu. Y esto es, precisamente, lo contrario de lo que Schelling trata de

³³ *Ibíd.*, pág. 252. Schelling atribuye en este texto la máxima personalidad a Dios, pero téngase en cuenta que Dios deviene personal, precisamente, por su realización en el espíritu humano. Es en éste, donde se consuma la independencia de los principios.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 178.

mostrar. Su tesis fundamental es que la posibilidad del mal es *idénticamente la misma* que la posibilidad del bien. Por eso la libertad real es capacidad para el bien y para mal.

El mal no puede consistir, pues, en una ruptura de la unidad del espíritu. Si queremos ser fieles en nuestra caracterización de la esencia del mal hemos de reconocer que éste consiste en la creación de una falsa unidad. El mal queda así definido como "*un trastorno (Verkehrtheit) positivo o inversión (Umkehrung) de los principios*". El mal, por tanto, necesita para ser de tanto nivel de realidad como el bien. Su lugar propio no es el reino del no ser, sino muy al contrario, el reino del máximo nivel de ser, de lo que ya no se denomina simplemente ser, sino espíritu y personalidad: "el Fundamento del mal debe residir, no sólo en algo positivo en general, sino, más bien, en lo supremamente positivo que contiene la naturaleza".

Se aleja así Schelling de todas las teorías que identifican finitud y mal y, por tanto, de las tesis que él mismo había defendido años antes. En *Filosofía y Religión*, la tesis básica para explicar el origen del mal era, precisamente, la identificación del mal con la finitud. Y, como recordamos, también en la Disertación de 1872 el mal se hacía residir en la naturaleza sensible del hombre, que impedía a éste alcanzar las altas metas de la razón. Ahora, por el contrario, el mal no se puede explicar a partir del hecho de la finitud de lo creado. El mal ya no es un simple no-actuar de la razón, vencida por la pasividad sensible, sino un actuar positivo del espíritu. Para dar cuenta del mal hay que introducir la idea de espíritu y personalidad. Entre los seres finitos, sólo el hombre es un ser personal y, por ello, sólo él tiene capacidad para el bien y para el mal. La libertad ya no se sitúa —frente a Kant— en un en-sí genérico, sino en el en-sí propiamente humano, en la esencia inteligible del hombre. El mal metafísico del que hablaba Leibniz ya no tiene aquí ningún sentido, puesto que "el mal no procede de la finitud en sí"³⁵. El Fundamento, que es el principio de la finitud, no es él mismo malo; él es condición de posibilidad *tanto del mal como del bien*; a él es al único al que es aplicable la expresión leibniziana de *conditio sine qua non* del bien, pero él mismo no es nada parecido a un mal metafísico. El mal, por tanto, en la teoría de Schelling, no es una carencia de ser, que posibilita el bien, sino una realidad tan positiva como el bien y que, lejos de posibilitarlo, se opone radicalmente a él.

Pero precisemos algo más esta definición del mal como trastorno posi-

³⁵ *Ibíd.*, pág. 192, nota.

tivo o inversión de los principios. Si los principios no son en sí ni buenos ni malos, si, en concreto, el Fundamento o la mismidad no es mala ¿en qué consiste esa *falsa* unidad de los principios que denominamos "mal"?

La imagen que Schelling utiliza para responder a esta pregunta es la del *des-centramiento*. El mal se produce cuando el espíritu finito se aleja del centro en el que fue creado y se instala en la periferia. Esta imagen ya fue utilizada por Schelling en *Filosofía y Religión*, donde las dos etapas fundamentales del transcurrir histórico se describen como un descentramiento al que sigue un retorno al centro: "aquella que representa la salida de la humanidad de su centro hasta el máximo alejamiento, la otra que representa la vuelta (...); en aquella la dirección era centrífuga, en ésta se convierte en centrípeta"³⁶. Pero ¿qué quiere decir en realidad Schelling con esta imagen del descentramiento? La respuesta no es fácil. En ella está en juego el problema de la individualidad finita y su relación con el Absoluto.

Para Schelling el hombre es el único ser (*Wesen*) central. Por lo tanto, en él la mismidad (*Selbstheit*) o voluntad propia (*Eigenwille*) —términos que designan el Fundamento referido al hombre— es, al mismo tiempo, voluntad central (*Zentralwille*). Esto es, la voluntad propia no es en sí una voluntad particular, sino que es idéntica con la voluntad Universal (con el principio ideal): "la voluntad de esta misma esencia es, en tanto que es un ser singular (*ein Einzelnes*), una voluntad particular; pero en sí o como centro de todas las otras voluntades particulares, es una con la voluntad originaria o Entendimiento"³⁷. Si se produce esta identidad entre la voluntad propia y la voluntad universal, el hombre permanece en el Centro en que fue creado. En su espíritu se realiza el bien, esto es, los dos principios se unen mediante un vínculo propiamente "divino".

El des-centramiento tiene lugar cuando esa voluntad propia se transforma en *voluntad particular* (*Partikularwille*) y, en tanto que tal, rompe su identidad con la voluntad universal: "Pero debido a que la mismidad tiene espíritu (...) puede separarse de la luz, o la voluntad propia puede aspirar a ser como voluntad particular aquello que sólo es en la identidad con la voluntad universal, a ser también la periferia o como criatura aquello que sólo es mientras permanece en el centro (así como la voluntad sosegada en el quieto Fundamento de la naturaleza es también voluntad universal precisamente porque permanece en el Fundamento)"³⁸.

³⁶ *Philosophie und Religion*, pág. 47. La misma imagen es utilizada también en la pág. 32.

³⁷ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 176.

³⁸ *Ibid.*, pág. 180.

En la voluntad particular el principio de la finitud, el Fundamento, abandona su único lugar admisible, que es el de soporte o base, y se erige, en tanto que particular, sobre el otro principio, sobre el principio universal. En eso consiste el trastorno positivo de los principios que denominamos "mal". En palabras de Maesschalck, el mal "es como una revelación invertida: en lugar de ser sí mismo para el Todo, quiere ser Todo para sí mismo"³⁹. En el mal la criatura pretende establecerse ella misma y, en tanto que particular, en Absoluto, en Centro y Fin de la acción. Al salir del centro en que fue creada pretende crear otro centro absoluto...; pero el nuevo vínculo que la criatura establece entre los principios sólo puede ser un falso vínculo, pues en su descentramiento el espíritu finito ha roto la única forma de unidad que le permite ser criatura.

El mal resulta así una realidad contradictoria que lleva en sí misma su propia aniquilación. La vida en el mal es descrita por Schelling como una vida en la mentira, en el espejismo de creer ser lo que en realidad no se es: "En el mal se encuentra esta contradicción siempre aniquiladora y que se consume a sí misma: la de que aspira a volverse criatura aniquilando precisamente el vínculo de su condición de criatura, y en su arrogancia de querer serlo todo, cae en el no ser"⁴⁰.

Podría pensarse que afirmar que el mal es una unidad *falsa*, una realidad auto-contradictoria que conduce al *no ser*, supone negar la tesis básica de Schelling que afirma la total positividad del mal. Pero esto no sería justo, porque lo que Schelling ha mostrado es que el mal necesita para ser de tanto nivel de realidad como el bien; el mal, como el bien, sólo puede explicarse como resultado de una acción positiva del espíritu. En el mal aparecen, pues, los mismos principios —la misma carga de realidad— que en el bien. Pero en el mal, a diferencia de lo que sucede en el bien, el vínculo de unión de los principios es un falso vínculo que invierte los principios y, por tanto, conduce a la aniquilación de aquello que constituye su condición de posibilidad. Es decir, no se trata de que el mal sea una simple carencia de ser, sino de que la opción positiva y plenamente real por el mal acaba destruyendo el Ser, o, mejor dicho, el Espíritu que lo ha hecho posible.

Toda esta teoría acerca del mal resulta extraordinariamente atractiva.

³⁹ M. Maesschalck, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. Editions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-neuve. 1989, pág. 152.

⁴⁰ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 242.

Pero no por ello carente de problemas. Yo me pregunto ¿es que es realmente posible afirmar, como hace Schelling, que el hombre es un ser central, cuya voluntad es en sí voluntad universal? ¿No es acaso imposible tratar de identificar la voluntad propia con la voluntad universal, sin que la primera pierda su individualidad? ¿No sucede, más bien, que la voluntad propia es siempre ya voluntad particular, y ha de serlo necesariamente? ¿Cómo entender realmente esa identidad de la mismidad con la voluntad universal, en la que Schelling hace consistir la esencia del bien? Para responder a estas preguntas tenemos que tratar de precisar cómo concibe Schelling la culminación del proceso de la Revelación divina, pues el objetivo final que persigue la Revelación no es otro que la realización plena del bien, o, dicho con otras palabras, el triunfo del Amor.

El Amor sólo se puede realizar en tanto que superación del momento del mal. En el Amor se da un *nuevo modo de unidad* de los principios, en el cual éstos son a un tiempo *independientes e inseparables*. Si su independencia ha hecho posible el mal, su inseparabilidad constituye la realización definitiva del bien. Al realizarse el bien, se anula la posibilidad de realización de su contrario; pero, precisamente por ello, el bien debe incluir *como momento superado* el de la posibilidad del mal. Schelling dice esto de modo insuperable en ese conocido pasaje de las *Investigaciones sobre la libertad* en el que, retomando un texto de sus *Aforismos de Filosofía Natural*, describe así la esencia del Amor: "Este es el misterio del Amor; que une a aquellos cada uno de los cuales podría ser por sí (*für sich sein könnte*), y, sin embargo, sin el otro no es (*und doch nicht ist*) y no puede ser (*und nicht sein kann*)"⁴¹. Se afirma aquí, en un primer momento, la independencia de los principios —la posibilidad del mal—, para, a continuación, afirmar su dependencia, no sólo como una simple verdad de hecho —realización contingente del bien—, sino como una relación necesaria —triunfo definitivo del bien—.

El triunfo del Amor es la realización plena de Dios. En ella Dios se convierte en un Ser Personal. Esa esencia divina encerrada en el Fundamento sale plenamente a la luz y se manifiesta como Personalidad Absoluta, como Amor. Pero esta plena realización divina no es ya el resultado de la revelación de Dios en sentido lato —en la Naturaleza—, sino en su sentido estricto —en la Historia—. La primera culmina en el hombre; la segunda, en el *hombre arquetípico*, esto es, en el hombre que realiza plenamente esa

⁴¹ *Ibíd.*, pág. 284.

esencia divina que Dios contempló cuando se produjo su primera realización en sí mismo. El devenir histórico se convierte, pues, en un devenir propiamente *teogónico*: "la palabra expresada en el mundo (...) debe asumir la humanidad o mismidad y convertirse ella misma en personal. Esto sólo ocurre mediante la Revelación en el sentido más estricto del término; ésta debe tener los mismos grados que la primera manifestación en la naturaleza, de tal modo que también aquí sea el hombre la más alta cima de la revelación, pero el hombre arquetípico y divino (*urbildlich und gottlich*), aquel que estaba al principio junto a Dios, en el que han sido creadas todas las demás cosas e incluso el propio hombre. El nacimiento del espíritu es el reino de la historia, así como el nacimiento de la luz es el reino de la naturaleza"⁴².

La meta de la creación ya no es, pues, el hombre singular, sino el hombre arquetípico, que se identifica directamente con Dios. Tropezamos así de nuevo con la ambigüedad esencial ya señalada: ¿qué relación hay entre los hombres particulares y este hombre arquetípico? ¿Puede realmente afirmarse que el bien para el hombre particular consiste en transformarse en hombre universal, en realizar la esencia divina? Ya no podemos retrasar por más tiempo la respuesta a esta cuestión. Expondré, en primer lugar, la teoría que, en mi opinión, sostiene Schelling en la etapa de su pensamiento que aquí nos ocupa. A continuación, indicaré una alternativa que puede extraerse de algunas de las tesis básicas introducidas por Schelling en 1809, pero no tomadas por éste en toda su radicalidad.

Como sostiene Walter Schulz, en el pensamiento de Schelling "la doctrina de un Dios creador libre y la filosofía positiva se implican mutuamente"⁴³. En 1809 Schelling —bajo la fuerte influencia de Böhme y Baader— defiende un panteísmo teosófico muy alejado de la filosofía positiva que elaborará en sus últimos años. En sus *Investigaciones sobre la libertad*, Schelling no está hablando —aunque a veces lo parezca— de la Revelación de un Dios transcendente, que crea propiamente un mundo distinto de El, sino de la Realización de un Dios, que tiene que crearse a sí mismo, puesto que sólo deviene Personalidad Absoluta al realizarse como naturaleza y como espíritu finito.

Este proceso de auto-realización de Dios puede interpretarse como un proceso de perfeccionamiento de los modos de unidad de una esencia que

⁴² *Ibíd.*, pág. 211.

⁴³ Walter Schulz, *op. cit.*, en la nota 7, pág. 114.

Schelling introduce como previa a toda dualidad (para evitar así lo irracional de dualismo): "tiene que haber una esencia previa a todo Fundamento y a todo existente, esto es previa absolutamente a toda dualidad"⁴⁴. Esa esencia previa es el "sujeto" de la acción. Durante todo el devenir divino ella es siempre *una*, aunque se manifiesta bajo formas de unidad muy diferentes y de progresiva perfección. Es esa unidad originaria la que convierte la acción en un proceso teleológico, cuyo fin ha de ser el triunfo del bien —máxima perfección de la unidad— y no el del mal —disolución de la unidad y triunfo definitivo de la dualidad—.

En la culminación del proceso esa unidad se transforma en una *unidad personal*, que recibe propiamente el nombre de Amor. Es ese mismo Amor el que se manifestó como *unidad ideal* cuando Dios se realizó en sí mismo. Recordemos las palabras de Schelling que afirmaban la identidad del Espíritu Eterno y el Amor: "el Espíritu movido por el Amor que es él mismo". Y ese mismo Amor es también la esencia previa a toda dualidad: "El Amor, sin embargo, es lo más elevado. Es aquello que estaba ahí antes de que fueran el Fundamento y lo existente (como separados), pero todavía no era como Amor"⁴⁵. No era como Amor, sino como *indiferencia*, dice Schelling, retomando un concepto que tiene larga historia en su filosofía de la Identidad. Esta esencia previa a toda acción, esta *unidad indiferenciada* del origen, es el no-Fundamento (*Ungrund*) —término que aparece justo al inicio del *Mysterium Pansophicum* de Böhme—. Es este Absoluto indiferenciado, previo a toda acción, el que introduce la dualidad, para que así sea posible esa unidad superior que unifica por Amor, es decir: se divide en dos comienzos igualmente eternos para hacer posible la Vida y el Amor y la Existencia Personal.

Este salto de la indiferencia a la dualidad es, claro está, muy problemático, pero tratar de aclararlo constituiría por sí mismo el objeto de un nuevo estudio. Aquí lo único que me interesa señalar es que los distintos momentos del devenir divino deben entenderse como auto-realizaciones de Dios en sentido estricto. Al realizarse fuera de sí, como Naturaleza, Dios no crea una Naturaleza distinta de él, sino que es Dios mismo el que deviene Naturaleza. En la realización plena de Dios —reino de la historia— será también Dios mismo el que se convertirá en hombre arquetípico. Dios no es ya desde siempre un ser personal que se revela al crear otros seres persona-

⁴⁴ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 278.

⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 278.

les, sino que Dios deviene personal al realizarse como hombre arquetípico a través de los espíritus finitos.

La acción divina, fuera de la cual no queda nada, tiene entonces un objetivo preciso: la realización de la esencia divina. Todo lo que se aleje de esta meta es tan sólo un momento a superar. La multiplicidad de espíritus finitos, en los que el mal es todavía una posibilidad, es parte de esa fase destinada a la superación. Pero para anular la posibilidad del mal, los espíritus finitos sólo tienen una opción: identificarse con la voluntad universal, esto es, transformarse en ese hombre arquetípico que es "Dios mismo engendrado en Dios". En esta esencia divina plenamente realizada parece imposible tratar de mantener una multiplicidad de esencias particulares que existan en tanto que mismidades. La mismidad, en consecuencia, ha de desaparecer, por mucho que se afirme Schelling que la tendencia hacia el interior del Fundamento no es mala en sí misma. La única mismidad que permanecería sería la de la esencia divina; pero incluso ésta no permanecería en tanto que particular, sino en tanto que universal que incluye dentro de sí, como momento ya superado, el momento de la particularidad.

Desde esta perspectiva se entienden muchas de las afirmaciones de Schelling acerca de la meta de la creación. El mismo remite en sus *Investigaciones sobre la libertad*⁴⁶, a lo que en *Filosofía y Religión* consideraba como el "lado más positivo" desde el que puede contemplarse la meta de la historia. Allí podemos leer: "la mismidad y Absolutez en la que ellas (las ideas) se introducen a través de la reconciliación (*Versöhnung*), es *autodada* (*selbstgegeben*), de modo que ellas, como verdaderamente independientes (*selbstständige*), sean en la Absolutez, sin perjuicio de ésta; por lo que la caída se convierte en el medio de la *perfecta* (*vollendete*) Revelación de Dios. En tanto que Dios (...) presta a lo intuido la Absolutez, entrega eso mismo a la finitud y lo sacrifica en cierto modo, para que, mediante esto, las Ideas, que en El estaban sin vida autodada, llamadas a la vida, se vuelvan capaces de ser de nuevo en la Absolutez como existentes independientes, lo cual sucede a través de la moralidad perfecta"⁴⁷. Podría pensarse que la "independencia" y la "mismidad" que ganan las ideas suponen la conservación del momento de individualidad que han adquirido al transformarse en seres finitos sensibles. Pero esto ha sido negado radicalmente por Schelling poco antes: "si la mixtura (*Verwicklung*) del alma con el cuerpo

⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 274.

⁴⁷ *Philosophie und Religion*, pág. 53.

(la cual se denomina propiamente individualidad) es la consecuencia de una negación en el alma misma y un castigo, así, necesariamente, el alma será eterna, esto es, verdaderamente inmortal, en el estado en el cual se haya liberado de aquella negación⁴⁸.

El fin de la historia, la plena Revelación de Dios o el triunfo del bien se entienden, pues, como la total desaparición de la individualidad humana: "Por lo tanto, [el alma] no puede tampoco llamarse inmortal en el sentido según el cual este concepto encierra en sí la idea de una permanencia individual. Pues como ésta no puede ser pensada sin relación a lo finito y al cuerpo, sería la inmortalidad en este sentido verdaderamente sólo una continua muerte, y no una liberación, sino una perpetua prisión del alma"⁴⁹.

En 1809 también escribe Schelling algunos pasajes que expresan con plena claridad esta misma idea. El mismo cuestiona la posibilidad de identificar la voluntad propia con la voluntad universal: "la unión de la voluntad universal con una voluntad particular (*besondern*) en el hombre parece ya en sí una contradicción cuya conciliación resulta difícil, si no imposible". Pero esta conciliación, que, desde mi punto de vista, es realmente imposible, la logra Schelling a través de la destrucción de la particularidad. Sigamos leyendo el texto anterior: "La misma angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular un fuego devorador; para poder vivir en él *el hombre debe morir a toda particularidad (Eigenheit)*, por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia para buscar allí un reposo a su mismidad. De ahí la necesidad universal del pecado y de la *muerte como verdadera extinción de la particularidad (Absterbens der Eigenheit)*, por la que toda voluntad humana debe pasar como a través de un fuego a fin de ser purificada"⁵⁰.

La única mismidad que Schelling considera buena es la mismidad superada, reducida a pura potencialidad: "sólo la mismidad superada, esto es, reconducida desde la actividad a la potencialidad, constituye el bien"⁵¹. Pero reducir la mismidad a pura potencialidad es destruirla como tal particularidad, es considerarla a ella misma mala y destinada a la superación. Poco después Schelling afirmará que es el mal⁵², lo que debe ser reducido

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 51.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 50.

⁵⁰ *Investigaciones sobre la libertad*, pág. 220. La cursiva es mía.

⁵¹ *Ibíd.*, pág. 264.

⁵² *Ibíd.*, pág. 276.

a pura potencia. Parece claro, entonces, que, a pesar de las explícitas afirmaciones en contra, Schelling sigue considerando la particularidad y la finitud como el momento del mal. La voluntad de Dios, que sólo quiere el bien, quiere lo universal, y no la multiplicidad de seres particulares: "La voluntad de Dios es universalizarlo todo, elevarlo todo a la unidad con la luz o mantenerlo dentro de ella; la voluntad del Fundamento, sin embargo, es particularizarlo todo o hacerlo propia de una criatura"⁵³.

Dentro del panteísmo teosófico que defiende Schelling, lo particular, esto es, el ser individual finito, ha de ser un puro medio para la auto-realización de lo Absoluto, de la divinidad. La individuación de los espíritus finitos es un paso intermedio necesario par la realización de una única esencia: la divina. El hombre particular es, en tanto que particular, malo. Es justamente el momento del mal que está destinado a la superación. El mal sólo se transforma en bien si el hombre identifica su voluntad con la voluntad universal y permanece en el Centro. Pero Centro no hay más que uno: el de la esencia divina. El hombre debe, pues, perder su individualidad si es que la esencia de Dios se ha de realizar.

Esta interpretación del mal, con la que yo nunca podría estar de acuerdo, creo, además, que contradice o, al menos, no toma totalmente en serio algunas de las tesis básicas que Schelling sostiene en 1809. Me refiero a la prohibición de considerar el Fundamento como malo en sí mismo —prohibición sobre la que Schelling insiste una y otra vez—, y la tesis que hace del Amor la culminación del devenir divino.

El Fundamento no es malo, no sólo porque él sea también condición de posibilidad del bien, sino porque él es condición de posibilidad de todo devenir y toda acción. Heidegger interpreta bien a Schelling cuando afirma: "aquel Todavía-no del Fundamento no desaparece después de que Dios deviene Existente, y no se elimina como un simple Ya-no, sino que, puesto que es un Eterno Devenir, permanece el Todavía-no"⁵⁴. Si el Absoluto se entiende como devenir, como vida, parece absurdo hacer consistir el fin de la historia en el cese de toda acción y todo antagonismo de fuerzas; y esto ha de ser necesariamente el triunfo del bien, si en él se disuelve toda particularidad, es decir, si en él el Fundamento ya no es *como* Fundamento, como particularidad, sino como simple soporte de una voluntad universal.

Además, anular la particularidad del Fundamento supone profanar el

⁵³ *Ibíd.*, pág. 218.

⁵⁴ Heidegger, *op. cit.*, pág. 140.

misterio del Amor, pues éste consiste precisamente en formar unidad sin anular la dualidad de los principios. Estos no se mantienen unidos porque sean idénticos, sino porque el vínculo de Amor que los enlaza es lo suficientemente fuerte como para impedir la separación. En el Amor el principio del Fundamento, de lo particular, no puede desaparecer, no puede disolverse en el otro principio, pues eso supondría volver a la indiferencia del origen, más que a esa unidad personal, a ese Amor, que es para Schelling la meta de la creación. Si el Fundamento, esto es, la voluntad propia o mismidad humana, no es mala, si la finitud es algo positivo, ¿por qué se ha de tratar de disolver esa finitud en la universalidad del principio ideal? ¿Por qué no individualizar también ese principio ideal y partir del hecho de que el hombre es, y ha de ser necesariamente, un ser periférico y no central? ¿Por qué no aceptar, en consecuencia, la existencia de una multiplicad de centros, no absolutos, sino relativos, en los que los seres particulares existan en tanto que tales, sin pretender por ello erigirse en centros absolutos?

El Amor podría entenderse, entonces, como un asumir plenamente la condición de ser individual. Desde mi punto de vista, "ser" para el hombre no es otra cosa que "ser particular", y perder su particularidad significa para él propiamente dejar de existir. Pero asumir esa particularidad implica asumirla *en tanto que particularidad*, es decir, no pretender erigirla en principio universal. El mal no consiste, entonces, tal y como yo lo veo, en que le hombre se des-centre, puesto que el hombre es ya desde siempre un ser des-centrado, un ser separado del Centro que ocupa el Absoluto. El mal consiste en que el hombre pretenda hacer de su centro particular un Centro Absoluto, es decir, en que el hombre se niegue a aceptar plenamente su condición de ser individual finito.