

CRÍTICA DE LIBRO

SOBRE EL PROBLEMA DEL MAL Y DE LA LIBERTAD SEGÚN SCHELLING¹

*Julio César Vargas Bejarano*²

Universidad del Valle

Las preguntas sobre cuál es la naturaleza del mal y qué relación tiene éste con la libertad hacen parte del *corpus* central de la filosofía, y en particular de la metafísica y de la ética. Salvo honrosas excepciones (entre las que podemos mencionar por ejemplo a Platón, Plotino, Agustín, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling entre otros), no han sido muchos los filósofos que se han ocupado a fondo del problema del mal y de su relación con la libertad. Más aún, visto desde la perspectiva de su concepción filosófica, la tradición cristiana parece ser casi indiferente al problema del mal, pues en último término lo describe negativamente como la ausencia del bien debido. El libro que presentamos es una investigación que asume el reto de pensar la naturaleza del mal y sus nexos con la libertad humana, al trasluz de la filosofía de Schelling. Se trata de la tesis doctoral de Fernando Cardona, cuya primera parte adelantó a principios de los años noventa en la *Escuela de Estudios Superiores* en Munich y que concluyó en el año de 1998 en la Universidad Javeriana de Bogotá. De antemano queremos poner de manifiesto que esta investigación es un trabajo riguroso que evidencia el nivel a que ha llegado en la última década la filosofía en Colombia. Esta obra es sin lugar a dudas una investigación de punta en el contexto de la filosofía de Schelling y contribuirá a las reflexiones metafísicas y éticas sobre el problema del mal y de la libertad.

¹ Este trabajo es un estudio crítico del libro de Luis Fernando Cardona, *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*. Coeditado por la editorial Comares (Granada) y la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), Granada, 2002.

² Para Sandra Viviana Melo C.

Ya que esta presentación se basa especialmente en nuestra lectura del texto de Cardona, intentaré seguir la estructura que él propone en su investigación. Con todo, nuestra reflexión no se limita al texto de Cardona, sino que supone un trabajo previo de interpretación de la obra central de Schelling: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ellas relacionado*³.

Cardona dirige su investigación a precisar la manera como Schelling conceptualiza el ser esencial del mal. Este tema está estrechamente vinculado a la pregunta por la libertad humana; sin embargo precisar la naturaleza y sentido de la libertad y del mal exige tener presente la totalidad de conceptos que con ellos están asociados, por ello, se debe afirmar que en esta indagación está comprometido todo el sistema filosófico. La tesis que orienta la interpretación de Cardona la podemos resumir en los siguientes términos: la filosofía es un sistema de la libertad, cuyo ensamblaje tan sólo es posible si el mal es conceptualizado como inversión de los principios.

122

Uno de los meritos del trabajo de Cardona es que logra mostrar cómo a partir de la pregunta por el mal y la libertad se puede establecer la unidad en las reflexiones de Schelling, quien desde su escrito de “maestría” ya se había planteado el problema del mal. Sin embargo, la obra en la que lleva a plenitud su indagación sobre este problema son sus *Investigaciones* de 1809, las cuales reflejan una continuidad con sus trabajos anteriores, así por ejemplo *El sistema del idealismo trascendental* (1801), *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803) y la *Filosofía y religión* (1804), entre otros.

En este estudio crítico procederemos del siguiente modo. En primer lugar, realizaremos una presentación general de la filosofía de Schelling, teniendo como punto de referencia la estructura y las tesis centrales ofrecidas por Cardona, cuya investigación se centra especialmente en aclarar –a la luz de Schelling– el concepto del mal y explicar en confrontación con la tradición filosófica (Platón, Agustín, Spinoza, Leibniz y Kant) por qué es necesario que éste deba concebirse como inversión de los principios. Asimismo se propone dar cuenta de la relación

³ Cfr. Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Edición bilingüe, a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Madrid, 1989. En adelante lo citaré como *Investigaciones*.

existente entre mal y libertad, entendida ésta como la facultad para el bien y para el mal. En segundo lugar, intentaremos centrar la atención sobre el problema de la libertad, del mal, así como sobre el concepto de “fundamento”. Este último se constituye en uno de los aportes decisivos de la filosofía de Schelling, que influirá en el pensamiento de Schopenhauer y que tiene relación con algunas tesis centrales de Husserl y Freud. Del mismo modo, plantaremos algunas preguntas que surgieron a partir de la lectura del texto de Cardona.

De antemano cabe aclarar que la reflexión de Schelling sobre el problema del mal y de la libertad debe entenderse como una investigación sobre los problemas clásicos de la teodicea moderna, a saber: 1) la justificación de Dios frente al mal y la posibilidad de su superación mediante la salvación divina, 2) el estatuto de la libertad humana y 3) la responsabilidad del hombre frente al mal. Para afrontar estos temas Schelling se vale del modelo de la diferencia ontológica entre fundamento y existencia⁴.

1. Introducción general a la filosofía de Schelling y planteamiento de la pregunta

Cardona muestra en la introducción a su trabajo el papel central que juega la libertad en el transcurso de las investigaciones filosóficas de Schelling desde su obra para recibir el título de *Magíster* hasta el tratado de 1809. Prueba de que el tema de la libertad fue de interés para Schelling, ya desde sus primeras reflexiones, es la frase memorable que escribió a Hegel el 4 de febrero de 1795: “El alfa y la omega de toda filosofía es la libertad”.

Una vez identificado el objeto nuclear de las reflexiones de Schelling conviene recordar la característica central del modo como lo aborda. Este filósofo, el cual es sin lugar a dudas la figura central del idealismo alemán, desarrolla una filosofía dialéctica, cuya base está en el principio de identidad. Según este principio, la proposición $A=A$ no se debe restringir a una interpretación basada en la lógica formal, sino que la identidad de la cópula muestra que el sujeto no agota necesariamente el ser del predicado. Gracias a ello podemos afirmar por ejemplo que “la mesa es blanca”, sin que ello signifique una identidad plena entre el

⁴ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 21.

sujeto y el predicado. Otro aspecto esencial del ejercicio del pensar de Schelling es la intuición intelectual, por medio de la cual el entendimiento logra acceder directamente a su objeto, a su ser en sí, de tal manera que con base en lo “visto” resulta posible realizar deducciones.

Así mismo hay que tener presente que la comprensión de la teoría de Schelling supone un conocimiento básico de los filósofos que lo influyeron decisivamente, tal es el caso de Platón, Plotino, Spinoza, Fichte y Kant. Además, cabe recordar que el joven Schelling fue tributario del pensamiento de Fichte, a quien conoció personalmente. Estos dos pensadores coinciden en la gran importancia que tiene Kant para la filosofía, con todo tienen reparos con su sistema filosófico, pues a su juicio, no logró establecer una unidad de principio en sus tres críticas. Ellos afirman que Kant no logró consolidar un sistema conjunto entre los problemas de la razón teórica, práctica y judicial o estética. Esta unidad tan solo sería posible mediante una ciencia rigurosa, esto es, como disciplina estrictamente filosófica. El punto de partida para alcanzar esta ciencia es acceder a una esfera originaria o fundamento de toda la realidad, en la que no existe una dualidad entre el sujeto y el objeto. La unidad originaria es una instancia incondicionada, que no está sujeta a la causalidad natural. Esta esfera de lo incondicionado no puede residir ni en el objeto, pues él está determinado por el sujeto, ni en este último, pues él está siempre referido a un objeto. Se trata de una instancia que es anterior a la división entre sujeto objeto y que a la vez las abarca; Fichte la denominará como el “yo absoluto”. Schelling retoma en su primer período filosófico este concepto e indaga en el transcurso de sus investigaciones cuál es el carácter esencial del absoluto o del uno infinito.

Como vemos, el horizonte de trabajo de Schelling es principalmente metafísico, pues se ocupa de la pregunta por el principio originario e infinito y su relación con los entes finitos y naturales. En este contexto, uno de los temas centrales que Schelling aborda en sus *Investigaciones* y que sirven de punto de partida a dicha obra es la conciliación entre el sistema, la libertad y la positividad del mal. Para citar un caso de la filosofía moderna, en Spinoza encontramos un llamado de atención sobre el problema de la fundamentación de la libertad, pues si bien ella debe exigirse en un espacio ético-político, cuando llega el momento de fundamentarla surge el problema de cómo conciliarla con la necesidad, con las determinaciones racionales del sistema. ¿En qué consiste la pugna

entre los conceptos de “sistema” y “libertad”? Por una parte, el sistema exige organización racional y matemática, gracias a la cual resulta posible acceder a la estructura general de la realidad e identificar la conexión necesaria entre sus elementos. De otra parte, la libertad sería una dimensión antagónica al sistema, pues ella debe definirse en términos de la espontaneidad o ausencia de determinación externa. Sin embargo, esta primera aproximación al concepto de libertad se realiza tan sólo desde una perspectiva negativa, esto es, sin precisar aún su carácter esencial. Frente a ello Schelling se propone desarrollar una teoría *positiva* de la libertad que toma distancia de la concepción del idealismo trascendental kantiano, pues le critica que su consideración de la autonomía aún sigue en el plano formal. La libertad es más bien, según Schelling, una facultad “real y viva”, gracias a la cual podemos entender el estatuto del mal (pero también del bien) en su plena positividad.

Como es sabido el dilema que plantea la fundamentación de la libertad lleva una doble posibilidad: de una parte si alguien acentúa el carácter racional, de la causalidad, tiene que asumir la consecuencia de renunciar a la libertad; en consecuencia la experiencia que un individuo tendría de ella sería tan sólo una ilusión. Aceptar esta tesis hasta sus últimas consecuencias traería por cierto la supresión de la responsabilidad humana en la acción. De otra parte, la supresión de la causalidad conllevaría el abandono de la razón, esto es, del sistema o de la teoría. En ambos casos estamos frente a una capitulación. Schelling se propone abordar este problema, el cual puede formularse sintéticamente así: ¿cómo es posible una libertad que no se contraponga a una visión sistemática del mundo?

Los dos polos de esta relación se pueden caracterizar, en términos de Schelling, en los siguientes términos: la libertad pertenece a la esfera de lo no fáctico, de lo incondicionado, por ello tiene su origen en Dios, quien es el ser libre por antonomasia. La esfera de lo necesario o condicionado es propia del sistema, que es esencialmente racional. Sin embargo, estos dos términos no son contradictorios, no se excluyen, sino que deben ser vistos a partir de la unidad que los posibilita. Bajo este presupuesto continua Schelling su indagación de la unidad o de la totalidad, y por esta vía llega al ente divino, a Dios, como unidad suprema. En este contexto, Dios no es tan sólo un principio mecánico, no es una sustancia supratemporal e inalterable (como lo afirmaría la tradición

escolástica-tomista), sino que es personal y funge como fundamento de la vida. En esta tesis reside una novedad decisiva del pensamiento de Schelling, pues Dios se revela como un ser dinámico y como la forma más alta de vida; en él reside la libertad absoluta, gracias a la cual la creación de la naturaleza en general y del hombre es un hecho. La comprensión del ser de Dios constituye una de las motivaciones propias de la filosofía de Schelling. Con todo, sus reflexiones sobre este tema se realizan en un largo proceso, pues en la primera concepción de su filosofía, del sistema como identidad, no resulta aún posible entender la dinamicidad, el devenir de Dios.

Para describir el ser esencia de Dios, y diseñar su versión de la ontología, Schelling se vale de algunas metáforas que intenta elevar al carácter de conceptos, como es el caso de la luz y de la oscuridad, el amor, las tendencias, la palabra, entre otros. Este nuevo instrumentario le permite el tránsito hacia una filosofía positiva, la cual se desarrolla especialmente en las *Investigaciones*. En contraposición a la filosofía negativa, de acuerdo con la cual el saber que podemos tener de Dios sólo es accesible mediante el razonamiento, la nueva perspectiva de la filosofía positiva plantea que el ser divino se *revela* como voluntad, libertad y acción. Dios no es, entonces, una realidad que creó el mundo y que a la vez permanece estático, si no que está en permanente devenir y despliegue. De esto último dan cuenta especialmente las narraciones míticas, en cuya base hay un saber derivado de la intuición.

Schelling tiene una visión optimista de la historia, pues ella está orientada por una teleología, cuyo sentido es que la revelación divina tiene como finalidad salvar al mundo de la positividad y eficacia del mal. A diferencia de otras visiones teleológicas, por ejemplo, la fenomenológica, cuyo énfasis está en la orientación de la totalidad con base en la razón y en la voluntad, vemos aquí un primado de la voluntad divina.

Para construir su teoría del mal, Schelling tiene como punto de referencia la concepción judeocristiana de la caída, de la cual realiza diversas interpretaciones. Sin embargo, sus análisis no se limitan a esta tradición, sino que también se confronta con la metafísica clásica, a la cual le critica su concepto negativo del mal (así por ejemplo examina las doctrinas de Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Malebranche, Leibniz y Kant). De acuerdo con los análisis de la tradición filosófica la única

salida para evitar la tesis de que el mal procede de Dios consiste en mostrar su negatividad, su ausencia de ser o carencia de bien debido (*privatio boni*). Como vía alternativa, Schelling busca configurar un sistema que le de cabida a la libertad para el mal como realidad positiva. Su propuesta consiste en investigar en primer lugar la posibilidad trascendental del mal. El mal tan sólo es comprensible debido a una estructura ontológica esencial, a saber la correlación entre Fundamento y Existencia. Con base en esta estructura el mal puede llegar a ser real, pues “sólo el hombre mismo puede decidir [...]”⁵ trastocar el sentido natural de la relación entre Fundamento y Existencia, y con ello invertir los principios.

De acuerdo con lo anterior, el mal es para Schelling una posibilidad interna de la libertad humana. Según esta teoría, el bien y el mal son los modos (fuerzas) como la libertad originaria se realiza en la historia. El mal no es una realidad en sí, con carácter definitivo, sino que gracias a la revelación divina puede ser superado y regresar a su estado de potencialidad en el fundamento.

Hasta ahora hemos anunciado algunas de las tesis centrales de la filosofía de Schelling, que giran alrededor de sus *Investigaciones*, y que Cardona expone en la introducción a su libro. Con todo, la indagación de Cardona no se limita a esta obra central de Schelling, si no que al hilo de la pregunta por el mal, logra mostrar el proceso que llevó a este filósofo a plantear su teoría positiva del mal. En efecto, los textos previos a las *Investigaciones* de 1809 se pueden ver como “intentos preparatorios por alcanzar una plena determinación positiva del mal”⁶. A juicio de Cardona el gran resultado de esta obra de Schelling es la “defensa de la libertad humana” (*ibidem*) frente a las aspiraciones de las teodiceas clásicas, por ejemplo la de Leibniz. Para Schelling el sentido de la libertad – y la responsabilidad humana que ella conlleva – sólo puede aclararse cuando se considera la relación que ésta tiene con el mal metafísico. Este tema y el problema de la responsabilidad de Dios frente al mal son trabajados por Schelling a partir de la estructura ontológica que existe entre Fundamento y Existencia.

⁵ Cfr. *Investigaciones*, p. 357.

⁶ Cfr. Cardona, L.F., *Op. cit.*, p. 22.

Al finalizar la introducción de su texto, Cardona anuncia la función práctica y, además, terapéutica que tiene la filosofía de Schelling. A su juicio, la filosofía funge como *medicina mentis*, esto es, ella se constituye en vía terapéutica frente al mal y sus consecuencias: la escisión y la discordia. Con ello la filosofía está en capacidad de curar al hombre del desasosiego en el campo moral (es decir, del *pathos* de perfección e incompletud). A esta altura se impone la pregunta sobre cómo la filosofía puede realizar esta labor, en otros términos, en qué consiste la relación entre teoría y praxis, entre el conocimiento (del sistema, de la caída, del origen del mal, etc.) y la cura del desgarramiento propio de la existencia.

Uno de los supuestos centrales de la filosofía de Schelling, digámoslo de una vez, y al cual Cardona no pone en ningún momento en cuestión, es la *encarnación divina*. En este sentido cabe afirmar que la filosofía de Schelling tiene como supuesto básico varias tesis que pertenecen al *corpus* de la revelación judeocristiana, así por ejemplo alude varias veces a los conceptos de trinidad, creación, caída, palabra, amor. De ahí resultaría apropiado afirmar, como lo comenta Cardona, que buena parte del sentido de su investigación consiste en transformar las “verdades reveladas” en “verdades racionales”. Este curso del pensar lo lleva a sostener que el mal, en una perspectiva práctica, tan sólo puede ser enfrentado mediante una auténtica religión, en la que el creyente desarrolla un sentimiento de piedad.

2. Primeras reflexiones de Schelling sobre el problema del mal

El texto con el cual Cardona empieza su análisis es su trabajo de *Magíster* (1792), en el que Schelling desborda el ámbito de una exégesis bíblica, de tal manera que construye una primera propuesta filosófica para comprender el problema del mal. La influencia que tuvo Spinoza en su lectura e interpretación del capítulo III del *Génesis* que narra la historia de la caída fue decisiva, pues su acercamiento al Texto Sagrado está dado en términos de que para la exégesis basta solamente la luz natural de la razón.

En este relato ve Schelling una presentación mítica del origen de la historia humana y que, además, ayuda a esclarecer el origen de la libertad y de la razón. Antes de la caída los “hombres” tan sólo existían en potencia, pues en tanto que creaturas hacían parte de la naturaleza. Como consecuencia de la expulsión de este estado originario, los hombres deben

ser responsables de sus acciones y conquistar su autonomía, lo cual significa regirse por su propia razón y no por el instinto.

El examen de los primeros planteamientos de Schelling sobre el origen del mal se conoce como hermenéutica del *malum morale*. Este análisis de la doctrina cristiana clásica del mal lo realiza en conjunción con algunos aportes de la filosofía moderna, en particular siguiendo el esquema básico de la filosofía kantiana. En este primer análisis se vislumbra ya la duplicidad trascendental, entre el ser como existente y el ser como fundamento de la existencia.

3. La pregunta por el vínculo de libertad y mal.

En el tercer capítulo Cardona dirige su atención a los escritos de Schelling entre los años de 1792 y 1797. Una vez examinada la relación entre bien, mal y libertad en el contexto del trabajo de *Magíster* Cardona se propone explorar esta relación en la obras: *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794) y *El yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicional en el saber humano* (1795). En este capítulo Cardona confirma como el joven Schelling desde sus primeros escritos quiere configurar un sistema de la razón y expone el modo como ella actúa de un modo necesario en la historia, desde su estado natural hasta el momento en que los hombres alcancen su plena autonomía. Cardona examina además el influjo de Fichte sobre Schelling, en especial su concepto del yo como principio del sistema. Al mismo tiempo describe el giro que Schelling realiza en este período hacia la razón práctica.

129

4. La realización de la libertad

En el cuarto capítulo Cardona se ocupa de la obra *Sistema del idealismo trascendental* (1800). Schelling investiga allí de un modo manifiesto la relación estructural entre libertad y mal y cómo ella se despliega en el escenario de la historia humana. En su lectura de las obras de este período Cardona muestra los rasgos básicos de la “filosofía natural” de Schelling, la cual desarrolla a partir de las dificultades que tuvo para interpretar el origen del mal con base en los presupuestos de la filosofía moral kantiana. En este sentido, cabe anotar que Schelling modifica el concepto trascendental kantiano del conocimiento y, en consecuencia su teoría de la verdad. Lo anterior resulta posible gracias al influjo que ejercieron sobre nuestro filósofo sus reflexiones sobre

Spinoza y Fichte. El punto de partida de esta nueva fase de su pensamiento es la identidad originaria entre sujeto y objeto, o entre yo y naturaleza.

La “filosofía natural” puede ser interpretada también como una reconstrucción de la génesis del yo y su relación con el mundo. Ella consiste en volver la mirada hacia la “historia de la autoconciencia”. El yo es capaz de ejercer la autoreflexión, esto es, de tomar distancia respecto de su función teórica y de observarse a sí mismo con el fin de descubrir el fundamento y origen de toda teoría. El resultado de este proceso es que se evidencia el primado de la razón práctica sobre la teórica, pues en la reconstrucción se muestra que la actividad lógica y conceptual tiene como base la vida anímica del sujeto, esto es, las tendencias, pulsiones, instintos, etc. En este punto encontramos algunos aspectos comunes con la fenomenología genética de E. Husserl, los cuales pueden ser tema de una investigación que establezca relaciones entre entre estos dos pensadores.

Schelling contribuye con sus reflexiones de este período a la filosofía moderna –siguiendo la tradición socrática– con el planteamiento de que el autoconocimiento es la vía mediante la cual el espíritu realiza su libertad. Una vez delineados los rasgos básicos del sistema, Schelling formula por primera vez la teoría positiva del mal como inversión de los principios.

5. Libertad y caída

En el capítulo quinto Cardona describe los rasgos básicos de la “Filosofía de la identidad”, en la cual Schelling da otro paso hacia la teoría positiva del mal; para ello se basa especialmente en los textos centrales de este período, como es el caso de *Exposición del sistema de mi filosofía* (1801). Cardona identifica la influencia de la filosofía de Spinoza tanto en la forma como en el contenido de esta obra. En este período Schelling escribió también un diálogo filosófico titulado *Bruno* (1802), en el que retoma alguna de las tesis fundamentales de este pensador y se alinea en la tradición neoplatónica. Otras obras que pertenecen a este período, y que Cardona examina en este capítulo son: *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803) y *Sobre la relación de la filosofía natural con la filosofía en general* (1805). El problema central de esta fase del pensamiento de Schelling es determinar cómo es posible que surja lo finito de lo infinito y establecer si esta relación se puede pensar en términos de continuidad. Para explicar este

proceso Schelling propone una “separación”, “escisión” o “desgarramiento” de lo finito respecto del Uno infinito. Gracias a las categorías modales de posibilidad y realidad le es posible a Schelling formular la diferencia entre Fundamento y Existencia: los seres finitos no tienen su razón de ser en sí mismos, sino en otro que posibilitó su ser.

La “Filosofía de la identidad” tiene como propósito retroceder a la instancia originaria que fundamenta los seres finitos y en la cual no hay oposición alguna, sino más bien una identidad absoluta. En esta instancia no hay ni relación, ni oposición y sólo resulta accesible mediante la “intuición intelectual”⁷. Para aclarar el problema de la relación entre lo infinito y lo finito Schelling asume la tarea de contrastar la religión griega con la cristiana. De una parte los griegos entendían la religiosidad como el proceso mediante el cual el hombre se eleva hacia lo infinito; de otra parte el cristianismo concibe la relación con la divinidad en otra perspectiva: Dios se revela en la encarnación, por esta vía lo infinito se vuelve finito. El ideal que Schelling propone consiste en una religión filosófica, en la que se conjuguen las ventajas de la tradición griega y del cristianismo. Sin embargo, para Schelling es claro que no es posible volver a la unidad que tuvieron los griegos con la naturaleza debido a la caída, al pecado, es decir, al volverse del hombre contra la naturaleza.

131

Uno de los objetivos centrales de las *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803), que también se enmarcan en la “Filosofía de la identidad”, es identificar las condiciones mediante las cuales el cristianismo puede pensarse como religión histórica. En este contexto emerge el problema de la relación entre la libertad humana y la necesidad propia de la historia, bajo el supuesto de que esta última está sometida a las leyes de la totalidad.

En lo que respecta al problema del mal, Schelling realiza una nueva interpretación de la caída. El primer estado es el natural, en él hay una identidad entre naturaleza y libertad. Con la libertad, con la caída, comienza el mundo como el segundo período del “destino”, en el que se abre la posibilidad del mal⁸. De este modo empieza el conflicto entre “necesidad eterna” y libertad. La caída marca así el comienzo de la historia. Schelling identifica un tercer período de la historia, el de la

⁷ *Ibidem.*, p. 138.

⁸ *Ibidem.*, p. 144.

providencia, en ella el cristianismo proporciona una nueva interpretación del universo, el cual es visto especialmente como historia y como historia moral⁹.

Uno de los pasos decisivos de Schelling en el marco de la “filosofía de la identidad” en lo referente al problema del mal es la tesis de que todo lo finito llega a ser tal debido a una caída o desgarramiento. Ella conlleva una separación culposa por parte de los individuos respecto del absoluto, lo cual produce un sentimiento de desunión entre el hombre y Dios. Es en este contexto en el que la religión juega un papel decisivo en la reconciliación y en el intento de superación de este sentimiento de desunión. Como consecuencia de la caída el hombre deviene como ente existente en el mundo fenoménico, de forma tal que el alma tan sólo puede tener conocimiento de la realidad sensible y condicionada. Con base en lo anterior se puede afirmar que el mal moral consiste en la separación de los entes finitos de la necesidad absoluta, y por ello el hombre se ve sometido a la necesidad empírica. La vía de solución consiste en una conversión y renuncia a los principios de la mismidad, para volver a la unidad con el absoluto.

El mal, entendido como producto de la caída, va en contra de la perfección creada por Dios y su consecuencia inmediata es ausencia de armonía en el sistema o en la totalidad. El mal sucede a partir de la libertad propia en el segundo absoluto, reflejo o imagen del primero, esto es, de Dios. Cardona aclara en este punto que si bien Schelling da pasos significativos respecto de su problema, sin embargo no logra acuñar una teoría del mal en su positividad real; en el marco de la “Filosofía de la Identidad” permanece invisible el aspecto esencial del mal, en cuanto hay una identidad entre libertad y necesidad absoluta.

6. La teoría de la inversión de los principios como metafísica del mal

En el último capítulo Cardona anuncia que ha llegado a la parte decisiva de su investigación. De hecho afirma que el recorrido realizado en los anteriores capítulos se puede interpretar como una preparación para la presentación de la concepción del mal como “inversión de los

⁹ *Ibidem.*, p. 145.

principios”. Sin lugar a duda, así es, pues la reflexión de Schelling sobre el mal y su relación con la libertad alcanza su punto culminante en las *Investigaciones* de 1809. En ellas, el filósofo de Leonberg retoma las preguntas que ya se había planteado en el curso de su investigación previa y lo hace desde una nueva perspectiva, esto es, reformulando el concepto de “sistema”, de tal manera que a partir de este concepto resulta posible una relación armónica entre la tríada de conceptos: libertad, mal y sistema. El problema que Cardona identifica y que le sirve de guía de interpretación de esta obra de Schelling es: ¿Cómo lograr mantener la unidad del sistema filosófico si se acepta que el mal tiene su origen en la libertad personal y se pone también de manifiesto en el transcurrir de la historia? ¿Cómo lograr dicha unidad si se tiene en cuenta que el absoluto está conformado por una estructura ontológica, en la que hay una dualidad de principios?

Cardona identifica tres tesis o ejes temáticos que determinan las *Investigaciones*, a saber. a) El concepto de libertad humana es central en el sistema, ella ocupa un lugar que no se contrapone a la necesidad, b) el mal real es comprensible a partir de su principio de posibilidad que es la libertad. Ello conlleva a que hay una relación estrecha entre mal y libertad. c) La pregunta por el mal no es indisoluble de la pregunta por la divinidad.

De antemano cabe recordar que para el idealismo alemán las ideas de Dios, Mundo y Hombre, no se limitan a una función directriz, sino que ellas proveen un saber, al cual podemos acceder mediante la intuición intelectual. Este saber está referido al todo absoluto, a lo más originario que no se ofrece mediante la experiencia empírica. El presupuesto de esta reflexión idealista es que de la totalidad tenemos una experiencia que no se da en el orden de la objetivación, pues frente a la *Totalidad* no tenemos una relación de exterioridad sino de inmanencia. Este es quizá el sentido último del panteísmo.

6.1. El problema del panteísmo

En la introducción a sus *Investigaciones*, Schelling se ocupa de tres temas centrales a saber: a) la relación entre el sistema de la razón y el problema de la libertad, b) el concepto del panteísmo y c) la revisión de la teoría clásica del mal.

a) En primer lugar debemos recordar que la filosofía según la expresión del pensamiento moderno se desarrolla al modo de un sistema, el cual está constituido por un conjunto de proposiciones relacionadas entre sí bajo un principio de la razón. El sistema ofrece, entonces, un saber ordenado. A este respecto debemos tener presente que Schelling sigue en un punto determinado la tradición de Fichte, para quien la razón se autodetermina, y ello sucede gracias a que su principio es un sujeto libre, por ello proclama su filosofía como un sistema de la libertad. Schelling muestra en sus *Investigaciones* que la relación entre el sistema, o si se quiere la necesidad y la libertad tiene un carácter dialéctico. El reto que asume Schelling es presentar una filosofía que haga de la libertad el punto central del sistema.

b) El concepto de panteísmo: Schelling rechaza el principal malentendido del panteísmo, a saber: la mera identificación entre el creador y lo creado, lo finito y lo infinito. Que Dios sea todo, no quiere decir que no haya diferencia entre el todo de la naturaleza finita y el ente divino. Dios es, más bien, fundamento o causa de sí y el ser de las creaturas depende de Dios, en cuanto que es derivado. En este contexto Schelling revisa la doctrina del monismo de la substancia de Spinoza y defiende su panteísmo, en cuanto sostiene con él la tesis de la inmanencia de las cosas en Dios; sin embargo, Schelling toma distancia de Spinoza en cuanto sostiene que Dios, la sustancia infinita, no es una cosa, un principio inerte.

Schelling se vale del principio de identidad en perspectiva dialéctica para presentar su concepción del panteísmo y para formular una crítica a la interpretación falsa del mismo. El panteísmo designa una unidad, al interior de la cual no se excluye que haya diferencia y contraposición. Una interpretación falsa del panteísmo se basa en la tesis de que hay una identidad plena entre Dios y los seres finitos. Este interpretación es ingenua pues reduce el principio de identidad a una perspectiva meramente formal y no dialéctica. Por ello sostiene Schelling que el panteísmo no debe estar necesariamente vinculado con la negación de la libertad, por lo menos a nivel formal. La formulación de este principio dialéctico nos lleva a comprender en qué sentido hay identidad entre bien y mal; dicha identidad consiste en que el mal actúa siempre referido a un bien, como desviación de éste o perversión. De ahí que la esencia del mal no se contrapone totalmente al ser bueno. En este primer nivel

de análisis el bien es la condición de posibilidad del mal, pues el mal siempre es eficaz en relación con un bien, con algo. El mal tiene un carácter de negación y de imperfección, pero hay que tener presente que ella siempre es relativa a la perfección del bien.

Volvamos a la relación problemática entre sistema y libertad. En las consideraciones iniciales habíamos visto que si se acentúa demasiado la necesidad, entonces la libertad queda invalidada o anulada. Con todo, tenemos la experiencia de la libertad, como capacidad o disposición para decidarnos por algo; pero la libertad no se debe confundir con el simple libre arbitrio – sino que ella está estrechamente ligada al sistema y tan sólo se puede entender en referencia a él. La única vía de solución para sostener esta contraposición entre libertad y necesidad es retrocediendo a una instancia más originaria, a la totalidad o al ente divino. En lo referente a esta relación se puede afirmar que Dios se caracteriza, en primer lugar, por la representación que tiene del sistema, y en segundo lugar por ser el ente libre por antonomasia; en su inmanencia no encontramos una colisión entre libertad y sistema. De este modo, llegamos a Dios como idea directriz del sistema, y con ello Schelling avanza en la realización de una teosofía o teología racional.

135

El descubrimiento de la relación dialéctica entre libertad y necesidad en Dios, lleva a Schelling a descubrir una salida al reproche de que el panteísmo necesariamente conlleva a un fatalismo. Esta posición tan sólo surge cuando hay un malentendido sobre el concepto de panteísmo, esto es, cuando se afirma la indiferencia entre Dios y los seres finitos. Esta relación es de dependencia por parte de los entes finitos, pues su devenir está fundado en Dios. Los seres finitos son autosuficientes e independientes de su fundamento: Dios actúa como fundamento eterno de todo lo existente, sin embargo, lo finito es dependiente, pues no tiene su razón de ser en él mismo. Para dar cuenta de la relación entre el ser divino y los entes finitos, Schelling acude a una metáfora biológica: si bien el órgano singular depende de la totalidad del organismo, sin embargo conserva una cierta independencia, la cual podemos constatar por ejemplo en el caso de la enfermedad. En este caso, el órgano se dirige en contra del organismo a tal punto que lo puede llegar a destruir. Esta relación de dependencia y autosuficiencia que podemos observar a nivel orgánico debe caracterizar especialmente la relación entre Dios y sus creaturas.

La relación de Dios con los entes finitos es de creación (que no de emanación, pues en ella lo derivado hace parte del principio), más aún de *Revelación*. Dios se muestra tan sólo a los seres libres y autosuficientes (que son mucho más que su propio pensamiento, como lo postulaban los neoplatónicos), que tienen su propia vida. La revelación divina se expresa de dos modos: a) en términos generales ella sucede en las cosas que son resultado de su acción creadora (naturaleza) y b) sin embargo, Dios se revela especialmente en el hombre. En este contexto Schelling acuña el concepto de la ‘absolutes derivada’, de acuerdo con el cual el hombre “representa la divinidad y la libertad divina absoluta”¹⁰. A diferencia de su concepción de la teoría de la separación o desgarramiento de lo finito respecto de lo infinito en su obra *Filosofía y Religión*, Schelling plantea ahora que esta diferencia no es negativa, sino que se trata de una *derivación* de las cosas a partir de Dios. Entonces, la realidad es producto de la representación de Dios. Esta tesis tiene efectos en la teoría del mal, pues éste se genera tan sólo a partir de la libertad de la “absolutes derivada” y no a partir del “desgarramiento”. Schelling realiza así un tránsito de un idealismo en el que el centro es el yo libre y racional, a otro cuyo centro es un ser total y absoluto: el ser divino y libre, que es capaz de posibilitar y contraponerse a la libertad humana.

Respecto de la relación entre los seres finitos y el infinito se imponen las siguientes preguntas, las cuales suponen la justificación del punto de partida del análisis, lo cual por cierto no es llevado a cabo por Cardona. En primer lugar, Cardona sigue incondicionalmente la filosofía de Schelling, según la cual la relación de los entes finitos, en particular el hombre, con el infinito es de inmanencia. Asimismo esta relación sólo resultaría accesible mediante la intuición que deriva en último término en la representación y el sistema. En este punto cabe preguntarse por qué la vía del pensamiento y, por ende, del concepto es el camino real para dar cuenta de lo infinito como totalidad. ¿Acaso este procedimiento no conduciría al imperio desmedido de la razón, al pensar estratégico, cuya consecuencia es un trato instrumental de lo otro, esto es, de la naturaleza y del hombre? Si bien es cierto que, como veremos adelante, la filosofía de Schelling tiene un carácter optimista, según el cual el amor y el plan divino terminarán por determinar el curso de la historia y

¹⁰ *Ibidem.*, p. 204; *Investigaciones*, p. 347.

superar el mal, se impone la pregunta sobre el modo como se concilia éste con la racionalidad del sistema aquí propuesta. A lo anterior habría que añadir la siguiente pregunta, la cual apunta a otro modo de abordar este problema: ¿Por qué no seguir otras vías para describir la *relación* con el infinito, como es el caso de la *experiencia* que tenemos de él y el modo como él se anuncia como trascendencia en el Otro?

c) Schelling controvierte las explicaciones clásicas respecto del origen del mal, a saber: el monismo, el dualismo y el emanentismo. A partir de una crítica concienzuda a estas doctrinas filosóficas descubre una vía de solución al problema del origen del mal: si la libertad tiene su origen en Dios, entonces ella en tanto capacidad para el mal debe tener una raíz independiente de la divinidad¹¹. En todo caso, para Schelling es claro que Dios no es el autor del mal.

6.2. La posibilidad interna del mal

La primera parte de las *Investigaciones* está dirigida a la pregunta por la condición de posibilidad de la libertad humana y por la acción humana malvada en general. En otros términos: ¿Cuáles son las condiciones que permiten que el mal llegue a ser lo que es?

137

6.2.1. La distinción entre Fundamento y Existencia

Schelling comienza la parte central del tratado con la formulación del siguiente principio: en todos los entes se debe diferenciar “entre el ser, en cuanto existe, y el ser en cuanto es fundamento de existencia”¹². Schelling propone un nuevo modelo ontológico referido al ser de todos los entes, esto al absoluto y a los seres finitos. Se trata de un modelo que representa su estructura óptica a partir de la distinción entre dos modos de ser: a) ser en cuanto que existe y b) ser en cuanto fundamento de la existencia (*ibídem*). Para explicar esta diferencia Schelling se vale de una metáfora que ya había utilizado en su texto *Exposición de mi sistema de la filosofía* (1801), según la cual el ser de la naturaleza se divide en dos formas: la gravedad y la luz. Esta comparación tiene como base sus reflexiones filosóficas sobre la física, con todo se debe tener presente que ella no tiene que ver en absoluto con las teorías de la física clásica.

¹¹ Cfr. Cardona, L. F. *ob. cit.* p. 210; *Investigaciones, Ibídem*.

¹² Cfr. *Investigaciones*, p. 357.

Por un lado, la luz representa el principio supremo del “entendimiento” y, junto con él, a la “existencia”. Por otro lado, la gravedad representa al *Fundamento* cuyo ser condiciona la existencia de la luz. Esta tesis resulta enigmática, pues no queda claro en qué sentido la fuerza de gravedad es condición del ser de la luz. Cardona no se ocupa de este problema en su investigación. La gravedad, en cuanto está asociada a la oscuridad, al Fundamento, es iluminada por la luz, sin que por ello llegue a ser eliminada. Lejos de formar un equilibrio constante estas dos fuerzas se caracterizan en el modelo porque están en constante confrontación y dinamicidad.

Al momento de examinar cómo funge esta estructura en el ente divino, Schelling identifica que en él sucede algo similar; *Dios deviene o llega a la existencia a partir del Fundamento*, el cual si bien forma parte de él no se deja subsumir por él, es decir, es distinto. Sin embargo, el primado del Fundamento no es temporal, pues si bien él es condición para la existencia de Dios, este último permite que aquél sea Fundamento; se da entonces una cierta relación de circularidad que no es viciosa ya que no sucede en el tiempo, sino más bien en la eternidad, además es condición de la génesis divina. Por eternidad se debe entender el encuentro entre las tres dimensiones del tiempo. En consecuencia si Dios es eternamente dinámico, ello no quiere decir que le falte adquirir algo, que tenga una carencia; que Dios sea un ser vivo y cambiante, significa que su devenir debe interpretarse como la revelación de su ser, el cual desde siempre ha existido.

Sin embargo, aún no hemos abordado con Schelling la pregunta: ¿qué es el Fundamento? De antemano es necesario explicitar el siguiente supuesto: si Dios es la totalidad y fuera de él no hay nada, entonces, el Fundamento está en Dios. Schelling afirma que el Fundamento forma parte de Dios, pero que es independiente de él: es “la naturaleza en Dios”¹³. El Fundamento no es Dios, si no la base de su ser. Si Schelling afirma que el Fundamento es “naturaleza”, esta identidad debe entenderse en el sentido elaborado de la dialéctica, esto es, no como la naturaleza observada físicamente, si no como la unidad entre lo ideal y lo real que está en continuo desarrollo. En Dios, en su devenir, no existe una prioridad del fundamento respecto de la existencia o lo contrario, pues ellos se

¹³ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 214.

condicionan mutuamente. Ahora bien, el Fundamento no sólo determina el ser de Dios, en cuanto que existe, si no también al ser de las cosas o entes finitos. Por ello el origen del mal no radica en Dios, si no en la libertad que pende a su vez del Fundamento. El mal no proviene de la acción divina, si no que su manifestación resulta posible gracias a la acción del Fundamento de la naturaleza en Dios. De ahí que Dios no es la causa directa del mal, si no que éste es posible gracias al fundamento.

El Fundamento se puede caracterizar como *anhelo*, deseo oscuro e indistinción, esto es, como lo irracional, o como lo expresaría Cardona “lo no-sujeto”¹⁴; ahora bien, si el Fundamento posee estos atributos, ello no quiere decir que él mismo sea el mal, sino que es un modo de ser del ente divino.

En lo referente al ser del Fundamento, Cardona realiza una aguda interpretación cuando sostiene que visto en categorías de espacio y tiempo o en la realidad éste no tiene un ser en sí mismo y sin embargo él es, en perspectiva trascendental, condición de posibilidad para el bien y el mal¹⁵. Esta caracterización del Fundamento como anhelo trascendental influirá en otras investigaciones que intentan dar cuenta de la libertad como atributo esencial del ser del hombre, tal sería el caso de Schopenhauer e indirectamente de Husserl. Si bien este último no se formó en la tradición del idealismo alemán, retomó aspectos básicos de Schopenhauer para redefinir su concepto de intencionalidad en el marco de la fenomenología genética.

En la perspectiva de Schelling el Fundamento tiene un papel decisivo en todo el sistema, pues no sólo el hombre, si no también Dios está conformado tanto por el anhelo y el deseo (Fundamento), así como por voluntad y entendimiento. Dios tiene, entonces, el *anhelo o apremio* de revelarse; acción que se realiza en la eternidad, esto es, que sigue vigente. Sin embargo, como el Fundamento no es Dios, sino la “naturaleza” en Dios, también puede describirse como el anhelo que ella tiene de acoger lo divino en sí. En este contexto, se puede establecer que en el caos propio de la oscuridad del Fundamento hay una tendencia dirigida al surgimiento del orden y de la revelación de la existencia divina. El Fundamento no sólo actúa eternamente en Dios en calidad de potencia

¹⁴ *Ibidem.*, p. 215.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 216.

que permite su autoformación, su devenir, sino que también está a la base de otro acto de la divinidad: la creación.

La caracterización del Fundamento como anhelo corresponde en primer lugar a la afirmación de que el ser primordial de la naturaleza es voluntad. Se trata de una voluntad originaria dirigida a algo que no es ella, y que de algún modo ‘sabe lo que quiere’ y por tanto debe tener representación de lo que busca, esto es, el entendimiento. En segundo lugar está en consonancia con la caracterización del ser personal como sentimiento y entendimiento. Lo anterior nos permite diferenciar entre una voluntad en la que prima el sentimiento y otra en la cual tiene prioridad el entendimiento. La voluntad como sentimiento es el anhelo, o el Fundamento en Dios. Así, si tenemos presente que el anhelo es un deseo de algo, de carácter externo y que fuera del absoluto no hay nada, entonces en Dios el deseo no puede estar dirigido sino hacia sí mismo. El anhelo del Fundamento consiste entonces en el deseo de realizar o desarrollar lo oculto. Si bien el anhelo como Fundamento aún no es Dios, sin embargo ellos comparten la propiedad de ser eternos.

140

El Fundamento como anhelo juega también un papel decisivo en la creación, en cuanto ella es obra de una voluntad con entendimiento y en ella domina una “regulación, orden y forma”¹⁶. Sin embargo en la naturaleza rige muchas veces el caos como base de la realidad, a tal punto que puede darnos la impresión de que se va a interrumpir su organización. De todos modos, la prueba de que al orden que refleja la naturaleza subyace un fundamento oscuro, es que ella no se deja descifrar totalmente, sino que permanece un trasfondo misterioso, se trata de lo indiferenciado al cual no tiene acceso el entendimiento. Por eso Schelling plantea que en todo proceso creativo se da un tránsito de la oscuridad a la luz. El anhelo está, entonces, a la base de toda la realidad, es “el resto que nunca se abre, lo que con un gran esfuerzo no se deja encerrar en el entendimiento, sino que permanece eterno en el fondo”¹⁷. Respecto del Fundamento aún cabe señalar que no se realiza al modo de un acto, sino que por el contrario, es condición de posibilidad del bien y del mal, es decir, permanece siempre en potencia.

¹⁶ Cfr. *Investigaciones*, p. 359.

¹⁷ Citado por Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 218.

6.2.2. Teogonía y creación

Al volver la atención a la estructura ontológica de Fundamento y Existencia en Dios, Schelling constata que ella posibilita su autoconstitución, es decir su autorevelación. En términos metódicos Schelling se vale de la intuición categorial para luego realizar una división analítica de un proceso que en realidad debe desarrollarse conjunto. De este modo, en la totalidad pueden distinguirse dos tipos de creación.

La primera creación hace referencia a la teogonía de Dios. Ella conforma la fase más originaria de su (auto) revelación. La autocreación de Dios es posible gracias a la autorepresentación que él tiene de sí y que en el *Evangelio* de Juan se describe como la Palabra (*logos*). El tránsito hacia la existencia (divina) es un momento previo a la puesta en escena del ser de los objetos. A la realización o devenir del entendimiento o de la existencia inteligible le es inherente una estructura reflexiva: en el caso del anhelo existe primero un intento de salir de sí, hacia la representación o entendimiento y luego otro de regresar a sí. En virtud de este movimiento resulta posible una toma de conciencia, en la que ha participado el sentimiento (o facultad anímica – *Gemüt*). En este caso se genera un proceso en el que la toma de conciencia se eleva por encima del Fundamento, que en este caso es el sentimiento. La reflexión tiene lugar en dos pasos, el primero es una separación, un salir de sí que permite la autoobjetivación del entendimiento. Dios se mira a sí mismo en una imagen llana. La representación implica una afirmación, un *fiat* o hágase. Dios se crea a sí mismo en cuanto afirma al fundamento o anhelo que lleva en sí, de ahí se sigue su Existencia y su consecuente despliegue en la creación y en la encarnación.

La unidad de estos momentos divinos es posible gracias al principio supremo: el amor, el cual es la intención que está a la base de todo proceso creativo. La estructura de Dios debe estar conformada entonces por los siguientes momentos: Fundamento y Existencia; Anhelo-Entendimiento. Sin embargo, ellos no están disociados, pues Dios es el ente que constituye la más alta unidad. La facultad que permite esta unificación es el Espíritu, el amor que posibilita el encuentro entre los contrarios. Para esta reflexión Schelling se apoya en la doctrina de la trinidad. La unidad del espíritu no equivale, entonces, a una identidad vacía sino a un proceso vivo de unificación de componentes antagónicos: Fundamento y Existencia; oscuridad-luz; entendimiento y anhelo. El amor

es la fuerza mediante la cual el espíritu unifica el anhelo y el entendimiento, es decir, la plenitud del anhelo. El espíritu divino es amor o anhelo devenido a conciencia, en el cual no se produce la indistinción si no la unidad de contrarios.

En la creación deviene la naturaleza, se trata de un proceso de formación, en que el entendimiento “regula” al Fundamento, cuyo propiedad esencial es ser caótico e indeterminado. En este primer tipo de creación Schelling acentúa una dimensión metafísica, pretemporal, en la que “nace la voluntad propia de la creatura”¹⁸. Esta primera fase se caracteriza por que ya se determina el ser de las creaturas y con ello su disposición para el mal.

La segunda creación consiste en el acontecimiento histórico efectivo. Una vez efectuado el mal por el hombre, Dios vio necesario la venida de un segundo Adán. Dios lucha contra el mal y presagia el fin del mundo, en el que teleológicamente vencerá el mal y se afirmará como el Espíritu.

En el contexto de la estructura general del acto creativo, Schelling advierte que el hombre realiza un proceso semejante al de Dios, pues en su constitución personal posee un deseo oscuro, del cual por sí mismo no sale nada; para ello es necesaria la acción del entendimiento, esto es, de los pensamientos que proporcionen cierto orden a los estados anímicos. En esto consistiría la creación, en el proceso de ordenar los pensamientos, para poder luego producir algo. En la terminología de Schelling podríamos decir que el anhelo oscuro es iluminado por el entendimiento para que tenga lugar el proceso de creación. Algo similar sucedería en la reproducción, por ejemplo, de una planta cuyas semillas contienen fuerzas que deben ser despertadas. En esta situación se da una contraposición entre el entendimiento y el anhelo. Por una parte, el primero busca dar luces, separar, diferenciar, ordenar, entender para así lograr el proceso de unificación o construcción de unidades; de otra parte, el Fundamento oscuro se deja iluminar, pero se retrae, pues sólo así permanece como tal. El Fundamento se repliega y conserva así fuerzas o energías vitales, gracias a las cuales es posible la reproducción y mantenimiento de la vida. Este proceso representa la dinámica general de la creación. En el caso del universo, ella sucede según diversos niveles, en los cuales distintas potencias o regiones de ser o de la realidad son concebidas por

¹⁸ *Ibidem.*, p. 220.

la divinidad. La creación no debe entenderse como la elaboración de un objeto totalmente ajeno al artífice, sino que ella consiste en el despliegue de Dios, pues fuera de él no hay nada. En la creación participa activamente la imaginación, pues ella es la que otorga la forma aquello que estaba indeterminado. En este punto Schelling describe a la imaginación como la facultad creadora (tesis que por lo demás Kant ya había entrevisto en la *Crítica del Juicio*) en la que sucede la individuación. La creación no es así un producir de la nada, sino una realización de la idea o de la esencia que ya estaba potencialmente en el Fundamento. Según Schelling el hombre fue creado por Dios a partir de un acto libre y amoroso. Si bien Cardona realiza una exposición detallada de las tesis que acabamos de exponer, se niega de un modo sorprendente a aceptar que esta visión es básicamente judeocristiana¹⁹.

En definitiva, la creación la realiza Dios al modo de una construcción “interna”, que se asemeja a un “despertar”²⁰, pues la acción de Dios consiste en efectuar aquello que ya está una potencia al nivel del fundamento. La meta de la creación se alcanza cuando surge la unidad entre cuerpo y alma, la cual debe acaecer no sólo en el entendimiento divino, sino también en la existencia humana.

6.2.3. La posibilidad interna del mal

En la segunda parte de sus *Investigaciones* Schelling se propone precisar el ser esencial del mal a partir de una consideración metafísica del mismo, en la que intenta establecer el papel que éste juega en el sistema de libertad. Como ya lo habíamos anunciado en la introducción, Schelling concibe la libertad como aquella dimensión que trasciende la determinación causal. Para entender el sentido de la afirmación de que la libertad es la capacidad de elección entre bien y mal, hay que indagar aún más el ser propio de este último.

Como ya lo habíamos presentado, según el idealismo de Schelling la estructura ontológica de cada ente está constituida por la unidad entre Fundamento y Existencia. En el caso de Dios, el Fundamento llega a ser iluminado mediante el entendimiento (la palabra), de manera que se establece una unidad. Allí se trata en último término de un solo principio,

¹⁹ *Ibidem.*, p. 224.

²⁰ *Ibidem.*, p. 225.

que es visto desde dos perspectivas distintas, como Fundamento y como Existencia. En Dios sucede, entonces, la máxima unidad entre estos dos momentos o partes constitutivas del ente. En el caso de las creaturas o entes finitos, ellos no alcanzan este supremo grado de unidad que tiene la divinidad. Si conectamos esta reflexión con la tesis de que el ser originario es voluntad, se pueden afirmar dos modos distintos de la voluntad, a saber. 1) Como principio de ser de lo finito que se manifiesta como la volunta propia. Sin embargo, lo seres finitos (el hombre) no logran establecer una unidad perfecta entre voluntad y entendimiento o entre el Fundamento y la Existencia, como sí sería el caso de Dios. 2) La voluntad universal es aquella a la que está subordinada la voluntad propia al modo de un “instrumento”. Sin embargo, la voluntad universal propugna por el proceso de individuación de cada ente.

La estructura ontológica en general se puede apreciar a partir de los siguientes momentos: a) el Fundamento, o el anhelo que pertenece a la esfera del sentimiento o de los estados de ánimo; b) la esfera del entendimiento, el cual puede efectuar la reflexión, y c) la voluntad como pulsión fundamental del ser que se expresa como voluntad propia y voluntad universal. Ellos corresponden a las facultades del estado anímico (*Gemüt*), del entendimiento y de la voluntad.

Estos momentos se pueden apreciar en distintos grados en los distintos niveles de la creación, es decir, en cada esfera de la realidad hay mayor o menor participación de estos elementos estructurales. La relación estructural de estos momentos permite dar luces para entender la unidad entre naturaleza y espíritu, pues el entendimiento y los sentimientos están atravesados por la voluntad, la cual contiene a su vez una fuerza pulsional.

La vida deviene, entonces, como un continuo proceso, mediante el cual las fuerzas ocultas del Fundamento se despliegan a través de la iluminación (*Lichtung*), de la visión del entendimiento. Esto quiere decir que la voluntad propia y anhelante está atravesada por la voluntad universal, hasta que ella logra alcanzar el grado supremo de autoconciencia y reflexividad. Esto último sucede en el hombre, quien es capaz de alcanzar el máximo grado de unidad – en la creación – entre los momentos estructurales. En el hombre se da la posibilidad de alcanzar una existencia satisfactoria (feliz) o fracasada: por ello afirma Schelling que en él habita tanto el poder de la oscuridad como la fuerza de la luz.

Schelling describe el ser propio de la libertad humana en cuanto que identifica su base trascendental, esto es, su origen en la libertad divina.

El hombre ocupa un punto intermedio entre Dios y la naturaleza, pues tiene autoconciencia y la posibilidad para elegir entre el bien y el mal. Gracias a que la *voluntad* está arraigada en el Fundamento oscuro resulta posible la independencia del hombre respecto a Dios. Sin embargo, desde otra perspectiva también puede afirmarse que el hombre tiene como fundamento de su ser a Dios, pues él es fruto de un acto amoroso de creación. En este sentido afirma Schelling que “la voluntad del hombre es el germen oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el Fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza”²¹.

El hombre está conformado, entonces, por un doble principio: 1) uno de carácter ideal divino o principio del entendimiento, que está representado por la luz y 2) un principio real, oscuro, cuya raíz está en el fundamento, al cual Schelling denomina como: “voluntad propia de la criatura”, “mera pasión o concupiscencia”, “voluntad ciega”²². A ellos les corresponde otro doble principio: la voluntad universal u originaria y la voluntad propia. Mientras la primera está regida por el principio del amor o de la unificación, la segunda consiste en la tendencia que tiene cada criatura a encerrarse en sí misma, y abarcar en sí todo lo exterior. Esta tendencia la denomina Schelling “mismidad”, la cual es la raíz de lo que en un nivel superior se denomina “egoísmo”. La voluntad propia se transforma en este último caso, en voluntad particular, o colocada en la periferia. Ello sucede cuando el hombre quiere convertirse en el centro o principio de toda la realidad. Con ello tiene lugar el mal, esto es, la inversión de los principios. De todos modos, gracias a su libertad el hombre también está en capacidad de conservar la unidad que hay entre estos dos principios en cuanto subordina su voluntad propia a la divina. La unidad de estos principios tiene como condición de posibilidad una totalidad más amplia, se trata de un querer originario, el amor o el no-fundamento (*Ungrund*).

El mal no tiene, entonces, su origen en Dios, sino que el hombre lo puede realizar porque tiene libertad o, mejor dicho, porque su voluntad está arraigada en el Fundamento, que tiene un carácter independiente de Dios y no debe confundirse con él. El hombre tiene abierta así la posibilidad de romper la unidad de los principios y optar por el mal.

²¹ Cfr. *Investigaciones*, p. 363.

²² Cfr. *Ibidem*; véase también Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 228.

Este no sería el caso de los animales, los cuales están determinados a seguir enteramente las leyes naturales. Por ello el hombre nunca puede estar al nivel de los animales: o más alto o más bajo. En consecuencia, el mal consiste en el “trastorno positivo o inversión de los principios”²³ que el hombre está en capacidad de efectuar.

La opción por el bien sólo es posible cuando el hombre permite que sus apetitos y tendencias concupiscentes permanezcan en el lugar que les corresponde, esto es, subordinadas a la voluntad universal. Para ello el hombre debe permitir que se realice el primado del espíritu del amor en su vida humana, tal y como sucede en el caso de Dios. Por esta vía el hombre está en pos del desarrollo de su autoconciencia, esto es, de la máxima aclaración del principio oscuro que está a la base de la vida.

Al respecto cabe resaltar que la lectura de Cardona, según la cual la posibilidad del mal equivale a la inversión de los principios, constituye una lectura novedosa de Schelling y logra presentar de un modo claro los nexos que hay entre mal y libertad.

6.2.4. El concepto verdadero del mal

En su lectura de Schelling Cardona acentúa que la realidad del mal se efectúa cuando el hombre opta por la discordia, por querer ser centro del universo. Ello conduce a un estado de no-libertad, pues el hombre debe movilizar todas sus fuerzas para simular un estado de equilibrio, de tranquilidad²⁴. Así, el mal consiste en una especie de huída por encima del carácter propio que ocasiona la angustia existencial. Esta última es producto de una tendencia que tiene el hombre para salir de su centro y orientarse hacia la periferia, hacia la voluntad particular. Este movimiento hacia la particularidad es, en todo caso, inevitable pues según la interpretación de Schelling el mal forma parte del camino hacia el bien. “El hombre tiene que pasar por el pecado y la muerte, como por un fuego liberador, a fin de poder alcanzar su verdadera y completa purificación”²⁵. Schelling se vale de la metáfora de la enfermedad física para explicar la realidad del mal. Cuando hay una patología en un órgano, éste comienza, un desarrollo autónomo que va en contra de la unidad de todo el organismo. El mal consiste en la instauración de una falsa unidad,

²³ Cfr. *Investigaciones*, p. 366.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 235.

en la alteración de la armonía y del equilibrio existente entre Dios y su voluntad universal y la naturaleza, en este caso el principio oscuro de la voluntad. El hombre, que no se deja guiar por el instinto o por la voluntad propia, tampoco está exento del mal, pues está en capacidad de subvertir este orden e implantar el caos cuando se llegue a contraponer a la voluntad universal²⁶. Con todo, Dios no tiene este problema, pues su querer siempre está orientado al bien. Dios diferencia los dos principios, pero no los separa, pues su fundamento lo tiene en sí y no fuera.

6.3. Realización del mal en la elección individual y en la historia humana

Que el mal tiene una realidad personal e histórica es una tesis que es relativamente fácil de seguir. En lo que sigue continuamos la reconstrucción de las tesis de Schelling siguiendo los pasos que Cardona da en su obra. El problema que anunciamos de antemano consiste en la tesis de Schelling, que sigue fielmente Cardona, de la división de la historia en etapas de acuerdo con criterios basados en la revelación divina. Veamos.

147

En términos de la relación entre bien y mal Schelling presenta un supuesto central de su metafísica, a saber: el bien está orientado teleológicamente a redimir al mal, lo cual es posible gracias a la acción divina. En este sentido afirma Schelling que la realización del mal en el hombre es condición para que Dios se revele y de este modo se pueda reestablecer el equilibrio. La realización del mal en la historia juega un papel decisivo, pues sin él la revelación divina no se podría realizar plenamente, ya que el amor tan sólo se afirma frente a su contrario, la discordia²⁷.

Bajo el presupuesto de que la existencia humana no es exterior a Dios, sino inmanente, y de que la opción del hombre por el bien es posible gracias a su dependencia de la libertad divina, surge la pregunta por la motivación del mal. En otros términos: ¿si el hombre está inserto en Dios, por qué se desvincula del plan divino? Para responder a esta pregunta Schelling no acude a la figura tradicional de un espíritu malévolo o a un ángel caído, la cual no acierta al sentido planteado en ella. El mal

²⁶ *Ibidem.*, p. 237.

²⁷ *Cfr. Investigaciones.* p. 373-374.

se debe más bien a la función del fundamento, la cual consiste en ofrecer al hombre cierta *solicitud* o *seducción*. La solicitud permanente del fundamento es el momento motivacional del mal; ella se manifiesta en el individuo como una tendencia natural hacia el mal, la cual está orientada “a particularizarlo todo o hacerlo propio de una criatura”²⁸. Cuando el individuo accede a esta ‘seducción’ o ‘solicitud’ tiende a encerrarse en sí y a enfrentarse a Dios y a otros seres humanos. Schelling retoma con esta tesis, como bien lo anota Cardona, la tradición inaugurada por Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Con todo, es de recordar que la simple atracción del fundamento no alcanza a realizar el mal, pues para ello se necesita la autoconciencia y por ende el carácter del ser personal.

Schelling denomina a la pulsión propia del anhelo “voluntad del fundamento”, y a la fuerza pulsional de la voluntad universal y divina “voluntad del amor”, cuya finalidad es conducirlo toda a la universalización, es decir, elevarlo todo a la luz, hacia una mayor libertad. El ser humano puede experimentar en su ser propio cómo ellas están en relación dialéctica²⁹. Con todo, la interacción entre estos dos principios es tan decisiva, que está a la base de todo proceso de creación. La realización del mal no se debe, entonces, a la acción de Dios, pues su papel consiste más bien en permitir que el fundamento ejerza su función, esto es, que actúe en términos de sugerir la posibilidad, sin llegar a actualizarla. La angustia surge en la vida personal como incapacidad del individuo para arriesgarse a elevar su vida a la espiritualidad. De ahí que el individuo busca su seguridad exclusivamente en lo finito, en las creaturas y en sí mismo.

Schelling no se ocupa tan sólo de la descripción del mal en la esfera individual, sino que también contempla su realización en el curso de la historia universal. Según su clasificación de la historia, Dios permite en su primera creación la realización del mal. Esta situación se mantiene hasta su encarnación en Cristo, en la que realiza una acción salvífica de amor. Schelling distingue tres períodos de la historia: el natural, el destino y el de la providencia.

El primer período es el “dorado” en el que la historia como tal aún no ha comenzado su curso, pues los individuos no tenían la posibilidad de

²⁸ *Ibidem.*, p. 381.

²⁹ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 241.

decidirse entre el bien y el mal. Por ello en esta fase aún no se podía hablar de uso de razón. Un segundo período es el “antiguo”, en el que predomina la magia y la creencia en el poder de los dioses. Este período concluye con la encarnación de Dios en Cristo, mediante la cual Dios permite el inicio de una nueva fase, en cuanto enfrenta el poder del mal que se ha apoderado de la acción humana. Este nuevo período es denominado período de providencia, pues en él tiene lugar la “salvación” y la “curación”³⁰. Este período se extiende hasta el presente y terminará con una revuelta de los pueblos. En esta tercera época el mal no es suprimido en absoluto, sino que sigue en relación dialéctica con el bien.

Esta división de la historia supone la aceptación del supuesto de la encarnación divina, hecho que en términos filosóficos lleva a la razón a la perplejidad y a las luchas interiores sin término (como ya lo describía Kant). Por ello, extrañamos en las reflexiones de Cardona algunos apartados en los que hubiera analizado las dificultades que conlleva este problema y que en los que hubiera justificado su opción por el carácter filosófico de la encarnación, el cual – a nuestro juicio – corresponde más al ámbito de la creencia religiosa, que de la razón.

6.4. El estatuto de la libertad y su relación con el mal

En el recorrido de esta presentación la libertad ha sido caracterizada como perteneciente a la esfera de lo incondicionado y como aquella facultad que permite la realización del mal, con lo cual es posible la imputabilidad de la acción. Sin embargo aún no hemos abordado el problema de cómo se resuelve un individuo a realizar el mal. Para ello, es necesario precisar aún más – siguiendo la exposición de Cardona – en qué consiste la libertad y su relación con el mal.

Schelling critica la explicación de la libertad a partir de la teoría del libre arbitrio, pues no es posible postular una instancia que no está sujeta a ninguna determinación y que sirva de base para elegir entre diversas alternativas. Así mismo también rechaza la teoría de la necesidad racional, pues ella decapita la responsabilidad de la acción. Estas dos teorías tienen en común el que no permiten reconocer la identidad real que las subyace, de ahí que Schelling intenta retroceder a un nivel trascendental, aún más originario.

³⁰ *Ibidem.*, p. 245.

El hilo conductor de sus reflexiones es el concepto de “esencia” que ya aparece anunciado en el título del Tratado de 1809. Este concepto hace referencia a una instancia que es inteligible e indeterminada, pero que a su vez funge como condición para la realización de toda acción. La libertad pertenece al nivel trascendental y es de caracterizar como la facultad para la realización del bien y del mal. El acto libre no es caprichoso, sino que está sometido a la necesidad propia de la esencia o al *carácter inteligible* de cada individuo. Gracias a este carácter, las acciones no son realizadas arbitraria o caóticamente, sino que la ejecución de una acción responde a una necesidad que ya está predeterminada de antemano por su ser esencial. Esta esencia está determinada por un acto originario, metafísico, es decir, que desborda las dimensiones espacio-temporales y la causalidad. Desde su concepción en el entendimiento divino el hombre opta libremente y ello marca su carácter particular. En este sentido llama la atención que Schelling no se ocupa de la pregunta sobre cómo se determinan las diferentes tipologías del carácter. A causa de este primer acto originario se da ya – y de un modo determinante – la unidad entre libertad y necesidad. El ser humano actúa según su propio ser esencial, su carácter inteligible, de tal manera que sus acciones se ajustan o no a la voluntad universal, esto es, ellas pueden ser buenas o malas (lo cual no significa un juicio de valor moral).

El hombre se decide en lo concreto, en lo histórico por el bien o por el mal; pero esta decisión ya está previamente determinada aún antes de su nacimiento. Según la Schelling – y como bien lo expone Cardona- en virtud de su carácter inteligible, se puede afirmar que el hombre *no deviene por las acciones empíricas, sino que es así desde la eternidad*, lo cual se debe a su elección originaria. Esta última consiste en un “querer originario y fundamental”³¹ que es concomitante a la primera creación. Se trata, entonces, de un acontecimiento extratemporal y que sin embargo determina totalidad de la vida humana. Esta decisión pretemporal llega a determinar no sólo al carácter empírico, sino también a la corporeidad. Con todo nosotros creemos que no se podría hablar aquí en rigor de decisión y mucho menos atribuir responsabilidad alguna al individuo por este tipo de acto, pues a este nivel no existe la conciencia, ni la voluntad que nos lleve a resolvernos. Con todo, a nuestro juicio este

³¹ Cfr. *Investigaciones*, p. 385; véase también Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 245.

modo de abordar la libertad y su influjo en la posibilidad de la transformación del carácter lo que hace es trasladar el problema a un nivel trascendental o mejor, metafísico, que no permite entender hasta qué punto es posible el cambio o la conversión. En su exposición Cardona no atiende suficientemente a este problema. Además, en esta tesis encontramos otro supuesto metafísico que no es suficientemente discutido por Cardona: ¿Cómo sabemos que el carácter está predeterminado por una decisión previa al nacimiento? Aceptar esta tesis supone una toma de posición desde la fe. En todo caso, da la impresión que al respecto Schelling influye en el pensamiento de Schopenhauer, pues los dos pensadores coincidirían en la tesis de que el carácter del hombre es inalterable y que está determinado desde la eternidad³². Llama la atención que si bien Cardona reconoce esta paradoja, sin embargo sigue incondicionalmente a Schelling, para quien la esencia del hombre no es estática, gracias al devenir y a la libertad³³. Con todo, no se ve cómo resulta posible conciliar el carácter inteligible con la libertad. Al respecto plantea Schelling que Judas, por ejemplo, tenía un carácter inalterable que Dios mismo no hubiera podido transformar y que sin embargo, tomó su decisión libremente³⁴. Esta afirmación no soluciona el problema, pues si la decisión debe ser fiel al modo de ser, queda abierta la pregunta si efectivamente el carácter es inalterable. Esto lleva a plantear la siguiente dualidad: o bien el ser esencial permanece, y entonces las acciones deben ajustarse a él y no se vería la posibilidad de una conversión o cambia. Si la razón del cambio debe ser explicada a partir de cierto grado de libertad, el problema queda simplemente desplazado. Frente a la pregunta: ¿Es posible la conversión? Schelling responde afirmativamente, sin embargo la elección no se debe atribuir al libre arbitrio, sino a la elección trascendental que el hombre ha realizado desde siempre y de la cual es responsable. Como se ve, el problema se mantiene, pues aún la conversión, que implica un cambio radical en la vida de un individuo, de sus convicciones y hábitos, es explicada desde la elección originaria. Con todo, no afirmamos aquí que un individuo puede cambiar totalmente su personalidad. Como decíamos en lo referente a este problema Cardona

³² Cfr. *Investigaciones*, p. 388. La diferencia está en que Schopenhauer no atribuye la invariabilidad del carácter a una decisión eterna del individuo, previa a su nacimiento.

³³ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 254.

³⁴ Cfr. *Investigaciones*, p. 386.

sigue la vía de Schelling, para quien existe una “predestinación trascendental”³⁵. Con todo no queda claro en su exposición cómo se compagina esta decisión con cada acción práctica.

Una posible vía de solución al problema, y con la cual veríamos nosotros nexos importantes con la fenomenología de E. Husserl, consistiría en plantear que la voluntad tiene tendencias originarias que determinan el carácter. Estas tendencias están orientadas teleológicamente y pertenecen al orden de la voluntad (pero no como facultad subjetiva, sino como tendencia o impulso general de la vida). En todo caso, aquí no entraría en juego la elección o decisión originaria y pretemporal, tal y como lo plantea Schelling. Otra vía de convergencia que encontramos entre la propuesta fenomenológica y el idealismo de Schelling consiste en el planteamiento del horizonte oscuro de la voluntad, el cual no sería otro que el Fundamento. La teoría de Schelling ofrece en este sentido un aporte decisivo para pensar el problema del mal y su relación con el fundamento o, dicho en términos fenomenológicos, el horizonte oscuro de la vida.

152

Volviendo a la presentación de la libertad en Schelling, cabe añadir que la opción por el bien da cuenta sobre cómo el individuo realiza un intento de elevación extraordinaria por encima de sí mismo a la fe en Dios y, por ende a la auténtica religiosidad³⁶. En el caso contrario, cuando el hombre opta por el mal, el resultado es que se inclina ante el dios invertido o falso. Por la “falsa imaginación”³⁷ el hombre quiere asumir como real aquello que ha construido; esto sucede cuando el ser humano se deja dominar por el espíritu de su egoísmo y pierde su libertad originaria.

6.5. La Escatología o de las posibilidades de superación del mal

En la última parte de su investigación Cardona presenta el modo como Schelling concibe el sentido de la salvación, esto es, las posibilidades de superación del mal. En este numeral presentamos las tesis centrales de la Escatología racionalista de Schelling, siguiendo la clara exposición de Cardona. La teoría escatológica de Schelling se caracteriza por tener un sentido optimista de la historia, pues el mal está

³⁵ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 282.

³⁶ Cfr. *Investigaciones*, p. 393.

³⁷ *Ibidem.*, p. 391.

destinado a retornar a su carácter de posibilidad en el fundamento. En la última parte del tratado de 1809 Schelling se ocupa de la fundamentación trascendental del mal en Dios, de este modo intenta resolver las preguntas centrales de la teodicea.

En la Teogonía de Schelling Dios no resulta accesible mediante un razonamiento lógico, sino que se revela como un ser vivo en el que se da efectivamente la unidad de fuerzas –naturaleza, *logos* y amor–³⁸. Dios deviene en primer lugar persona, para que la voluntad del amor no se deje imponer la voluntad del fundamento y no haya lugar al mal. En su devenir Dios no pretende suprimir al Fundamento, pues él es parte constitutiva de su divinidad y sólo bajo la función del Fundamento es posible el despliegue del amor de Dios, de su revelación plena. Pero tampoco sucede lo contrario, esto es, el Fundamento funge en relación a la existencia y al entendimiento divino, de no ser así habría un primado del mal sobre el bien. De ahí que la revelación divina solo es posible en un proceso dialéctico entre el Fundamento, el Entendimiento divino y el Espíritu amor. Como ya lo hemos expuesto, Dios crea libremente la naturaleza y al hombre, abriendo el espacio para que él en su libertad realice el mal. La realización del mal es un paso necesario en el proceso de revelación divino, pues Dios mediante su encarnación se enfrenta al mal, e impone su voluntad amorosa. El mal es así un momento en el proceso dialéctico de la revelación y no una situación definitiva. Que el mal vaya a ser superado, no le resta al hombre su responsabilidad personal por su realización. En este contexto se imponen las preguntas: ¿tiene el mal algún final? y ¿cuál es la meta de la creación? Ante de abordar esta pregunta cabe realizar la siguiente consideración respecto al ser esencial del mal: que la realidad del mal esté dada en términos de la oposición dialéctica ante el bien, no significa que él tenga un estatuto ontológico en sí, al modo de un imperio del mal. El mal tiene más bien un carácter “parasitario” y temporal, lo cual significa que no dominará sobre el espíritu del amor³⁹. La supresión del mal no significa, en términos teleológicos, su supresión, pues la acción del fundamento no es aniquilada. El mal está destinado a volver a ser potencia en el fundamento.

³⁸ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 256.

³⁹ *Ibidem.*, p. 282.

Para Schelling los momentos dialécticos de la caída y la encarnación salvífica no son momentos puntuales al interior de la historia, sino que forman parte de la estructura del ser del hombre, y de la revelación misma. Aquí cabe recordar que en el hombre tiene lugar la separación de los principios, pero también en él es posible su unificación, esto es, tiene la posibilidad de superar al mal. En el caso del individuo el final de la historia o la muerte conlleva una separación de los principios y un retorno a Dios, con lo cual el mal pierde su función y vuelve a ser potencia pura en el fundamento.

En la creación el mal es necesario; Dios en su plan de revelación no elude la existencia del mal, porque él es un ser vivo y el desarrollo de la vida implica sufrimiento: mediante la fuerza del amor, de la encarnación posibilita que el hombre supere el mal⁴⁰. Dios es un ser vivo y, por tanto, está eternamente en devenir, por ello se puede afirmar siguiendo a Schelling que el proceso teogónico aún continua y en él participa el hombre, en cuanto realiza el bien y el mal y porque su esencia propia es inmanente a la divinidad. Con el despliegue de su libertad, el hombre permite el desarrollo de su propia esencia, esto da pie a la reacción de Dios, esto es, a su encarnación, para así completar su acción en la naturaleza. En este contexto la meta final de la creación es la actualización perfecta de Dios, la expulsión del mal al estado de potencia y el dominio del espíritu del amor.

En su reflexión final Schelling desciende a un nivel aún más originario, que está llamado a dominar toda la creación: el espíritu del amor. La tendencia de esta fuerza del amor es la de la unificación de las partes en una unidad suprema, en consecuencia el mal no queda suprimido sino que vuelve a su estado de potencialidad en el fundamento, que sigue actuando. De este modo, Dios es y será *todo en el todo*. La pregunta final que se plantea Schelling es por el ser de Dios antes de la creación, esto es, por el comienzo más originario. Frente a ello responde que ese principio consiste en una ausencia total de predicados, en un ser anterior a toda dualidad, se trata del fundamento originario (*Urgrund*) o “indiferencia absoluta”, es decir, en esta esfera existe una unidad previa a cualquier separación o dualidad. De este *Uno eterno* se desprenden por medio de una especie de salto, al modo de un rayo, los pasos

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 270; *Investigaciones*, p. 403.

subsiguientes: la teogonía o autoconstitución de Dios, la primera creación de la naturaleza, la segunda creación: el comienzo de la historia y la fase de la libertad humana. Estas fases deben superponerse una a otra o por lo menos incluirse. En definitiva, en Schelling hay una teoría metafísica que podríamos caracterizar como optimista, pues en ella hay un primado del espíritu del amor sobre el mal. El final de la creación está dirigido hacia el retorno a la identidad absoluta.

7. Consideración final

La lectura de la investigación de Cardona nos ha posibilitado una excelente introducción al pensamiento de Schelling, en la que su filosofía se presenta al trasluz de los conceptos del mal y de la libertad. El texto de Cardona demuestra además un gran conocimiento de este pensador y una lectura novedosa de su obra, en la que el autor logra mostrar el papel central que tiene la interpretación del mal como inversión de los principios en el sistema filosófico. La lectura del texto de Cardona nos ha dado luces para comprender una sólida teoría metafísica sobre la positividad del mal; en ella se evidencia un diálogo del autor con los especialistas sobre el tema y a la vez pone de manifiesto su dominio del estado de la cuestión. Con todo queremos concluir con dos observaciones.

En primer lugar, da la impresión que en la parte final de su investigación Cardona debió haber enfatizado aún más el problema de cómo es posible en la filosofía de Schelling la unidad entre teoría y praxis; tema que él anuncia en la introducción. En la parte final hubiera valido la pena desarrollar la pregunta: ¿cómo es posible que el sentimiento religioso de piedad haga frente a la realidad del mal? Si bien Cardona enfatiza en la introducción que una de las vías para ello es el valor terapéutico de la filosofía, no se ve bien de qué manera esta disciplina cumple dicha función. Ante ello cabe preguntar: ¿será que la consideración teórica, el conocimiento del sistema, del origen y de la naturaleza del mal, del carácter inteligible, etc. bastan para motivar la conversión o la renovación del individuo? En otros términos, ¿de qué manera el *pathos* filosófico logra superar o curar el desgarramiento o nostalgia que lleva el hombre en su existencia?

Otra pregunta que se nos impuso en el transcurso de nuestra lectura y que reservamos para esta parte final fue la siguiente: ¿cuál es el criterio que tiene un individuo para saber si está ajustando su actuar, sus

decisiones a la voluntad divina? Descifrar el sentido de esta voluntad universal es una tarea que cabe precisar aún más, sino se quieren evitar interpretaciones tergiversadas que lleven a fanatismos religiosos. Esta es otra vía de investigación que abre el trabajo de Cardona.

En segundo lugar, cabe anotar que lamentablemente el texto pierde su fluidez, e incluso deja poner en entre dicho la calidad de la redacción, cuando el autor introduce en varios pasajes algunas frases que contienen conceptos o períodos completos tomados del idioma alemán. Si bien es cierto que el autor supone que escribe para un público ilustrado, sin embargo la introducción arbitraria de conceptos alemanes y la no traducción de los títulos de las obras resultan incómodos para el lector, de suerte que se corre manifiestamente el riesgo de perder el hilo de la argumentación. Cito un par de casos: 1) “Schelling acuña el concepto de una *derivierte Absolutheit*, y lo designa como el ‘*Mittelbegriff der gesamten Philosophie*’. Según el lenguaje de la *Identitätsphilosophie*, el hombre es...”⁴¹. 2) “Aquí es ya claro que este *Wollen* ansioso no realizado del fundamento, como *Ursein (Wollen ist Ursein)*, puede llegar a predeterminar no sólo al ser divino, sino también a las cosas, al hombre y al ser en general. La *Sehnsucht* es la base real de todo...”⁴².

⁴¹ Cfr. Cardona, L. F. *Op. cit.*, p. 204.

⁴² *Ibidem*, p. 218; véase también por ejemplo p. 277.