



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE

EL CONCEPTO DE LIBERTAD HUMANA Y SU LUGAR SISTEMÁTICO EN EL ESCRITO DE LA LIBERTAD (1809) DE F. W. J. SCHELLING

Tesis para obtener el grado de *Licenciado en Filosofía*

SEBASTIÁN CABEZAS

Profesor Guía: Dr. Luis Placencia García

SANTIAGO DE CHILE, DICIEMBRE 2016

*A Glenda Salazar, de quien se con certeza que daría más de lo que
tiene para verme feliz*

Agradecimientos

Agradezco a Dr. Luis Placencia y Dr. Andrea Sangiacomo, quienes con sus valiosos consejos tanto académicos como personales han contribuido de manera crucial en mi formación. También quisiera expresar mi gratitud hacia Prof. Silvia Vyhmeister, quien me ha dado herramientas que me han posibilitado conocer el mundo

“Die Vorlesungen, welche, wie Sie wissen, Schelling uns gehalten hatte, wurden durch äußere, aber zwingende Umstände unterbrochen. [...] Georgii hat wenigstens die Skizze des Ganzen nachgeschrieben und Schelling ist so gut als entschlossen, sie für den Druck auszuarbeiten, um dadurch in einem Blicke zu zeigen: von wo aus, wohin u. wie er will, daß gegangen werden soll. Er sprach zuerst von dem Verhältniß Gottes zur Natur (Begriff der Schöpfung) dann von seinen Ansichten der Natur u. endlich von denen über den Geist. Gott u. Natur, der Mensch, die Tugend u. das Laster, die Wissenschaft, die Kunst u. das Leben, der Tod u. die Fortdauer, Himmel u. Hölle, Engel u. Teufel, Staat u. Kirche, kurz alles wurde abgehandelt, nichts vergessen. Alle, die wir ihn hörten, so ungleich wir auch in Gesinnung u. Wissen unter einander seyn mochten, waren von Bewunderung hingerißen über das Genie dieses Mannes, mehrern eröffnete sich der Sinn für die Sache, die er so genial behandelte, einige fanden die Richtschnur und den Trost ihres Lebens darin”

K. A. Wangenheim a J. Niederer, julio 1810

TABLA DE CONTENIDOS

	Página
§1 INTRODUCCIÓN	1
1.1 Observaciones Preliminares	1
1.2 Objetivo	4
PRIMERA PARTE	6
§2 Observaciones sobre la Recepción de la Freiheitsschrift	6
§3 El Lugar de la Freiheitsschrift en las Obras Tempranas de Schelling (de acuerdo a la Visión del Autor)	9
§4 Freiheitsabhandlung: ¿una Aproximación Extraña para Nosotros?	18
SEGUNDA PARTE	27
§5 El Concepto de Identidad	27
5.1 Contexto General	27
5.2 Determinación Negativa	31
5.3 Determinación Positiva	34
TERCERA PARTE	46
§6 La Freiheitsschrift y los Conceptos de Libertad	46
6.1 Libertad Humana	47
6.2 La Distinción en <i>Philosophie und Religion</i>	56

6.3 Libertad Humana <i>qua</i> Posibilidad del Mal	61
6.4 Actualización de la Posibilidad	64
§7 BALANCE GENERAL	75
Bibliografía	79

§1. Introducción

1.1. Observaciones Preliminares

Dos puntos constituyen el núcleo temático del presente trabajo. El primer punto, que es extremadamente general, se refiere al contenido del mismo: el objeto a tratar es el concepto de libertad humana. Sin embargo, puesto que tal empresa, es decir, la determinación del concepto de libertad humana, puede realizarse de innumerables maneras, y para ello primero tendrían que ser tenidas en cuenta las dificultades que surgen en cada una de esas maneras, parece ser razonable agregarle a aquel primer punto un segundo que forme específicamente el marco del trabajo: el concepto de libertad humana como es desarrollado en el escrito de la libertad (*Freiheitsschrift*) de F. W. J. Schelling.

Me gustaría indicar dos motivos que fundamentan mi decisión de ocuparme con este tema en este autor. Por una parte, es en mi opinión muy interesante observar cómo muchos de los pensadores más influyentes que han marcado la tradición filosófica han tratado la doctrina de la libertad como un punto fundamental de su filosofía. Y es aún más interesante cuando vemos que, en no menos de ellos, se pueden evidenciar problemas manifiestos en relación a la respectiva teoría de la libertad, en especial cuando ésta está incluida dentro del contexto de un sistema – ya sea teológico o científico. Entre otras cosas, estas dificultades han llevado a que, en no pocos casos, la libertad humana – como sea determinada por el respectivo autor – sea negada. Como ejemplos de aquellos filósofos que se han ocupado del tema pueden ser citados los nombres de Agustín, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant y Schelling – entre otros. A este aspecto llamo el *aspecto sistemático*. La teoría de la libertad parece, según esto,

traer consigo profundas dificultades. Para expresarlo con palabras del propio Schelling: parece ser la cruz del entendimiento (*Kreuz des Verstandes*). En este contexto, el intento de Schelling de comprender libertad de manera sistemática – para una discusión del tema libertad y sistema véase §4 – me parece un enfoque digno de ser tenido en cuenta, sobre todo cuando se tiene en cuenta que constantemente se pareciera estar ante una encrucijada, a saber: o (*aut*) aceptar el sistema – de conocimiento científico – o (*aut*) sacrificarlo en favor de la libertad.

A esto se agrega un hecho muy notable. En efecto, cuando se trata de tales expresiones como precisamente *libertad*, que, por así decirlo, pertenecen a nuestro lenguaje diario, nos exponemos al peligro de que simplemente se los presuponga como propiedad común (*Allgemeingut*), con lo cual la necesidad de explicitarlos aparentemente desaparece. Debido a que los utilizamos cada día, asumimos que cada uno comprende lo que ellos quieren decir. Sin embargo, tendría que admitirse que, en realidad, los significados de aquellos términos son todo excepto evidentes. Esta hecho puede ilustrarse con la ambigüedad del concepto de libertad a la cual me referiré más adelante.

A este aspecto sistemático se le suma el histórico. El pensamiento de Schelling no ha sido, en mi opinión, suficientemente considerado en la historia de la filosofía. Esto puede ser atribuido, en parte, a los prejuicios que surgieron ya desde el tiempo en que Schelling aún vivía. Sin querer entrar en las sutilezas de la discusión acerca de la exactitud de la clasificación de los textos, asumiré aquí la división tradicional de los escritos de Schelling.¹ Su *Identitätsphilosophie*, que comienza con el tratado *Darstellung meines Systems der Philosophie* (DMS) publi-

1 Para esta división, cf. A. Bowie (1993), en particular *Introduction, Stages in Schelling's Philosophy*.

cado en 1801, estuvo – y sigue estando – expuesto a las más distintas interpretaciones. No pocas veces, el propio Schelling se ocupó de corregirlas en sus escritos. Así, se sospecha, por ejemplo, que su Identitätsphilosophie niega individualidad y libertad humana. Así se expresa, por ejemplo, F. H. Jacobi, de una manera que, a mi juicio, es más bien distorsionada:

Gleich darauf, da die zweyte Tochter der kritischen Philosophie – gemeint ist Schellings Identitätsphilosophie –, die von der ersten [Fichtes Wissenschaftslehre, S. C.] noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freyheit vollends, d. h. auch nahmentlich aufhob, und ohne weiteres erklärte: über der Natur sey nichts, und sie allein sey, erregte dies schon gar kein Staunen mehr. (Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, p. 76)

En el transcurso de este trabajo espero poder mostrar que tal afirmación, a saber, que Schelling ha suprimido sin más – *ohne Weiteres* – la diferencia entre necesidad y libertad, es falsa. Podemos encontrar una opinión similar en F. Schlegel, a quien también Jacobi se refiere – en evidente acuerdo:

Das System, welches lehret, Alles sey Eins (Es nenne sich Naturalismus, Pantheismus, Spinozismus oder wie es wolle) hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr es sich auch in Worten dagegen sträuben mag. Denn wenn alles nur Eines ist, so ist alles gut, und jeder Anschein von dem, was wir unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung. Daher der zerstörende Einfluss desselben auf das Leben, indem, man mag sich nun in den Ausdrücken auch drehen, und an den durch die Stimme des Gewissens überall hervortretenden Glauben anschließen wie man will, im Grund doch, wenn man dem verderblichen Prinzip nur treu bleibt, die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß. (Über die Sprache und Weisheit der Indier, p. 97; cf. también 98, 114, 127)

Esta recepción de la filosofía de Schelling, especialmente en lo que se refiere a su Identitätsphilosophie – la cual Jacobi llama también *Alleinheitslehre*, *verklärter Spinozismus* – ha tenido como consecuencia, como ya ha sido indicado, bastantes prejuicios contra nuestro autor. Por ello considero apropiado ocuparme con este texto de Schelling, para poder determinar *si*, y eventualmente, *hasta qué punto* estos juicios están justificados. En este sentido, estoy firmemente convencido que la Freiheitsschrift de Schelling puede contribuir de manera importante a los debates actuales en torno a la libertad.

Permítaseme en este contexto agregar una última observación. La filosofía de Schelling no goza de particular atención en los países hispano-hablantes. Al contrario, es más bien raro que nuestro autor sea tenido en cuenta desde el punto de vista de un estudio sistemático. Este hecho nos dificulta considerablemente el acceso al pensamiento de nuestro filósofo. Una consecuencia de ello es que este trabajo se base en literatura en lenguas extranjeras, sobre todo en alemán. La versión original de este trabajo también ha sido redactada en dicha lengua. La traducción no ha resultado ser fácil, entre otras cosas, debido a que las precisiones conceptuales de Schelling son bastante complicadas ya en alemán. En la presentación de esta traducción veo la posibilidad de comenzar a contribuir y, en la medida de lo posible, fomentar la escasísima investigación acerca de Schelling en lengua española.

1.2. Objetivo

En vista de la dificultad del texto que trataré, el presente trabajo deberá intentar exponer y determinar los conceptos fundamentales que están en juego de la manera más clara posible. Con esto sigo un procedimiento que para el propio Schelling resultó ser muy importante: nuestro autor frecuentemente tuvo que

esforzarse por determinar de manera más exacta sus conceptos para hacer frente a los constantes ataques por parte de sus contemporáneos.

El núcleo del presente trabajo será, entonces, el concepto de libertad humana y el lugar sistemático del mismo en la doctrina de Schelling, como el autor nos lo presenta en la *Freiheitsschrift*. En este sentido, debo tener en cuenta particularmente la relación entre necesidad y libertad y el acto de libertad (*Freiheitshandlung, Freiheitstat*) que Schelling tematiza en el tratado. Sin embargo, aquí se llega sólo a través de desvíos necesarios, tales como el concepto de Dios, la ley de la identidad y el principio de razón (*Satz des Grundes*). El tratamiento de estos puntos tiene como objetivo una exposición más detallada de los mismos para aclarar el contexto.

Puesto que la línea de pensamiento que Schelling desarrolla es, en su mayor parte, muy complicada, me veo obligado a apoyarme en otros escritos del autor que son capaces, en cierta medida, de facilitarnos la comprensión de la *Freiheitsschrift*. Para este fin, me remitiré principalmente a la *Religionsschrift* (1804). No obstante, la constante referencia a este escrito debe ser justificada mostrando la continuidad de ambos trabajos. Este punto trae a colación un problema que se discute muy a menudo en la investigación acerca de Schelling, a saber, la pregunta por el carácter de la filosofía de nuestro autor. De acuerdo a la visión predominante, la filosofía de Schelling es un constante cambio en diferentes formas en las cuales se suele ver quiebres. Por lo tanto, para que esta remisión al escrito de 1804 sea considerada válida, deberé, primero que todo, poder mostrar que se pueden poner ambas obras en relación. La parte que sigue inmediatamente se ocupará con esto, de modo que pueda reconocerse la continuidad necesaria para mi objetivo.

I. Primera parte

§2. Observaciones sobre la Recepción de la Freiheitsschrift

A pesar de que la Freiheitsschrift (1809) constituye una de las obras principales de Schelling y ofrece un acceso indispensable a su filosofía, se la ha, en cierto punto, descuidado – lamentablemente, esta afirmación puede generalizarse a la filosofía de Schelling en general comparada con otros autores de la época. La Freiheitsschrift – cuyo título completo es *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* – es considerada sólo en pocos casos, y en la mayoría de ellos con un tono crítico – o directamente despectivo. Esto se debe, entre otras cosas, a que en ella es posible encontrar tesis muy provocativas, como por ejemplo, la afirmación de una naturaleza en Dios – la introducción de un dualismo en el absoluto – y la sollicitación al mal.² Por ejemplo, en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel se expresa de la siguiente manera:

Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekanntgemacht, diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden. (Bd. 20, 453)

A través de las consideraciones en las secciones siguientes espero poder mostrar que este juicio expresado por Hegel no le hace justicia al trabajo de Schelling, sobre todo porque la Freiheitsschrift precisamente *no* puede ser considerada como

2 Opto aquí por una traducción literal de la expresión alemana *Sollizitation zum Bösen*. Al lector español podría no hacerle mucho sentido el término *solicitud* en este contexto. Como aclaración: *Sollizitation* es una toma directa del término latino *sollicitatio*, nomen actionis de *sollicito*. El sentido primario de este verbo es *poner en movimiento, perturbar, instigar*. *Solicitación* tiene aquí, por lo tanto, el sentido de *incitación, instigación*. Schelling habla también de *Versuchung zum Bösen*, i. e. tentación. Cf. §6, en especial 6.3 y 6.4, donde se trata la función de este concepto.

Einzelnes. Como observación previa: ya en 1804, en su tratado *Philosophie und Religion*, Schelling trató el problema de la libertad como uno de los puntos centrales de la doctrina expuesta en dicha obra. El propio autor advierte este punto en el prefacio de la *Freiheitsschrift*:

Ogleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben [in der *Freiheitsschrift*, S. C.] zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Böses, Persönlichkeit usw. sich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift *Philosophie und Religion* ausgenommen), so hat dies nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser – wie es scheint, gar nicht beachteten – Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eigenem Gutdünken beizulegen. (SW VII, 334)

Los temas centrales con los que Schelling se ocupa en 1809 no representan, pues, ningún cambio absoluto (*absoluter Aufbruch*) en el que comienza a tratar con temas que hasta entonces no tenían lugar en su filosofía. Sin embargo, el escrito *Philosophie und Religion* no fue suficientemente considerado, como Schelling mismo indica. El título de aquel trabajo, como también el de la *Freiheitsschrift* – a esto me referiré luego – parece ser un poco engañoso. Pues se podría pensar que con una obra titulada *Philosophie und Religion* nos espera una determinación exacta de la relación entre filosofía y religión, de modo que se exponga claramente qué pertenece a la religión y qué a la filosofía. Sin embargo, esto sucede sólo de manera muy breve. Es más: sólo en la introducción. El resto de la obra se dedica a los problemas fundamentales de la filosofía de Schelling. El hecho que me refiera precisamente a este escrito se fundamenta, entre otras cosas, porque en él encontramos el comienzo de la exposición de la parte ideal (*ideeller Teil*) de la filosofía de nuestro autor, como él mismo dirá explícitamente 5 años más tarde, precisamente en la *Freiheitsschrift*. Desarrollaré este punto de manera más exhaustiva en el apartado *El lugar de la Freiheitsschrift en las obras*

tempranas de Schelling.

Otro caso importante son las observaciones que Schopenhauer expresa con un tono más bien polémico:

Als Grundbaß der ganzen Abhandlung tönt überall eine Polemik durch, des Inhalts: Bist du nicht meiner Meinung, so bist du ein Esel, und ein Schurke obendrein: das merke dir und bedenke was du sprichst! (Der handschriftliche Nachlaß, Bd. 2, 314)

Este clima contra la Freiheitsschrift y la filosofía de nuestro autor en general se convirtió, al fin y al cabo, en la opinión predominante, sobre todo cuando se trataba de una recepción cristiana de la obra. No por nada comienza Schelling esta obra con una corrección de los conceptos fundamentales. Nuestro autor trata de defenderse contra la acusación de un panteísmo vulgar (*platter Pantheismus*) buscando determinar más exactamente la concepción del mismo.

Las palabras de Heidegger forman una afortunada excepción en esta recepción del escrito de nuestro filósofo, la cual, como hemos visto, tiene un carácter más bien crítico. Heidegger rechaza, al igual que yo, la observación de Hegel:

Solange man die Schellingsche Freiheitsabhandlung nur gelegentlich anführt, um damit eine besondere Ansicht Schellings über das Böse und die Freiheit zu belegen, hat man von ihr nichts begriffen. Es wird jetzt auch einsichtig, inwiefern Hegels zwar anerkennendes Urteil über diese Abhandlung ein Fehlurteil ist: daß sie nur eine Sonderfrage behandle! Die Abhandlung, die Hegels „Logik“ schon vor ihrem Erscheinen erschüttert. (Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, p. 117)

En este sentido, la posición de Heidegger concuerda con el núcleo de la visión representada en el presente trabajo, a saber, que la Freiheitsschrift no puede ser considerada como el tratamiento de un problema aislado. Ella debe ser, más bien,

puesta en relación con la obra precedente del autor. De acuerdo con lo que el autor nos dice en el prefacio de la Freiheitsschrift, Schelling intenta con ella *desarrollar* su edificio filosófico:

Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z. B. polemischen Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. (SW VII, 334)

En este sentido, me gustaría aquí hacerle justicia a estas afirmaciones – y otras similares – y exponer su escrito en este contexto más amplio.

§3. El Lugar de la Freiheitsschrift en las Obras Tempranas de Schelling (de acuerdo a la Visión del Autor)

Las siguientes palabras pueden considerarse como un muy acertado resumen de lo que ha debido pasar la obra de Schelling:

Er [Schelling, S. C.] gilt weniger als System– denn als genialer Problemdenker zwischen Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel; und er ist als Philosoph der Romantik apostrophiert und als Reaktionär kritisiert worden. Er hat – so scheint es – ein Werk ohne eigentlichen Mittelpunkt, allenfalls ein „Werk im Werden“, „une philosophie en devenir“ (Xavier Tilliette) hinterlassen. Begünstigt durch den Historismus der hermeneutischen Geistes- und Geschichtswissenschaften lag der Interpretation seiner Werke lange Zeit die herrschende Vorstellung des Proteus in der Philosophie zugrunde, der, leicht von Rezeptionen beeinflussbar, in jeder neuen Schrift eine fundamental neue Gestalt annahm und durch alle möglichen Formen hindurchging. (Schelling, Einleitung, 1)

Entre otras cosas, esta visión ha tenido como consecuencia que se tome en cuenta la filosofía de Schelling sólo de manera ocasional. Como ya ha sido indicado, no es fácil encontrar trabajos sistemáticos sobre el pensamiento de nuestro autor, sobre todo en países de habla española. Como el punto fundamental aparece la supuesta *fácil influenciabilidad* de Schelling. Sobre todo en lo que se refiere a su fase temprana, es decir, aproximadamente desde 1794 hasta 1800 – año de publicación del *System des transzendentalen Idealismus* – se ha tratado de explicar los enfoques filosóficos de nuestro autor recurriendo a sus predecesores – en particular Fichte, cuya influencia no puede ser negada. En este contexto, la investigación reciente ha jugado un rol muy importante y ahora se trata de poner de relieve y destacar el carácter propio de la filosofía de Schelling – independiente del hecho que se vea en ella continuidad o rupturas. En mi opinión, esto representa un muy digno intento, en la medida en que de esta forma se fomenta una ocupación con los escritos de nuestro filósofo y se consigue nuevos impulsos para discusiones actuales.

Como ya ha sido mencionado, es importante hacer notar que los escritos de nuestro autor contienen tesis particularmente provocativas que son muy susceptibles de malentendidos. Es posible rastrear esta suerte que le ha sido concedida a la filosofía de Schelling incluso en fases muy temprana de la misma. Las observaciones de Karl Joseph Windischmann en su reseña a la colección de escritos en la que la *Freiheitsschrift* apareció por primera vez parecen ser proféticas:

Wir können wohl begreifen, wie die ernste und erhabene Lehre ferner mißverstanden und gemißdeutet werden möge. (Sp. 456)

Otra muestra importante de este carácter “provocativo” de las obras de nuestro autor puede observarse en el hecho que ya en aquel tiempo estaba envuelto en polémicas de las cuales nacieron incluso importantes trabajos. Por ejemplo, la ya mencionada *Religionsschrift* de 1804 tiene como condicionamiento externo el escrito *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* de C. A. Eschenmayer. En ella el autor, por una parte, reconoce la Identitätsphilosophie de Schelling. Sin embargo, afirma que ésta necesita ser complementada (*ergänzungsbedürftig*). Tres años después de la publicación de la *Freiheitsschrift*, i. e. en 1812, aparece el polémico escrito *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*, en el cual Schelling se expresa con un tono excepcionalmente fuerte.

En cierta medida podría encontrarse también un tono similar en algunos pasajes del prefacio y la introducción a la *Freiheitsschrift*. Por ejemplo, Schelling escribe en una nota en la introducción:

Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hr. R. [gemeint ist Karl Leonhard Reinhold, S. C.] der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, daß Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat [...] Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z. B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen usw., Konsequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet. (SW VII, 343)

Sin embargo, no seríamos justos si por esto dijéramos que la polémica es la forma que primordialmente tomó la filosofía de Schelling. Con esto expresaríamos exactamente lo que aquí quiero evitar, a saber, la visión según la cual el pensamiento de nuestro filósofo asume en cada obra una nueva forma según las circunstancias. Él mismo intenta rechazar esto:

So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurteil von der einen, und manches lose und seichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen. Schließlich wünschen wir, es mögen die, welche den Verfasser von dieser Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenso unumwunden darlegen, als hier geschehen ist. Wenn vollkommene Herrschaft über seinen Gegenstand die freie kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht: so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie sein. (SW VII, 335)

Me conformaré aquí con determinar el lugar de la Freiheitsschrift dentro de la producción temprana de nuestro autor con la ayuda de indicaciones que se encuentran en el texto. Una lectura atenta del prefacio del mismo ofrece la clave para esto.

El primer punto que debe ser tenido en consideración es el hecho que la Freiheitsschrift apareció en una colección de escritos donde fueron impresos en total 5 trabajos, incluida la Freiheitsschrift. Todo ellos – con excepción de la Freiheitsschrift – ya había sido publicados antes, por lo que se trata de una reimpresión. Estas obras que aparecen de nuevo en la colección de escritos titulada *Philosophische Schriften* son: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/7), *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) – la así llamada Akademierede – y finalmente,

publicada por primera vez: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809).

En el inicio del prefacio a la colección de escritos escribe Schelling:

Die Sammlung wird einzelne philosophische Abhandlungen des Verfassers, die an verschiedenen Orten schon gedruckt waren, nebst andern noch ungedruckten, enthalten. Die schon gedruckten in diesem Band sind meist idealistischen Inhaltes. (SW VII, 333)

Con el adverbio *meist* Schelling se refiere a la Akademierede, la cual es reimpresa aquí con el objetivo expandirla a un público más amplio, de acuerdo a lo que el autor nos dice (cf. SW VII, 333). Es importante remarcar que todas las obras – excepto la Akademierede – reimpresas en esta colección *Philosophische Schriften* se ocupan con la parte ideal de la filosofía. Ellas tienen en común el tratamiento del absoluto como identidad de los contrarios (*Identität der Gegensätze*).

Así, no es casualidad que Schelling imprima la Freiheitsschrift con junto con estas obras: ella debe desarrollar el camino, es decir, la parte ideal (*die ideelle Reihe*) de la filosofía que ya fue comenzado con estos escritos (este punto se volverá más claro en lo que sigue). Me gustaría agregar aquí sólo una pequeña nota a esta observación de naturaleza bibliográfica. El hecho que los demás textos reimpresos en la colección *Philosophische Schriften* tengan como objeto la parte ideal de la filosofía no significa en modo alguno que el tratamiento de la misma sea coextensivo con estas obras. Dicho de otra forma: la reimpresión en esta colección no debe ser considerada como una *conditio sine qua non* para que un escrito efectivamente pertenezca a la parte ideal de la filosofía. En efecto, ya he indicado que la obra *Philosophie und Religion*, según las propias palabras del autor, muestra una continuidad temática con la Freiheitsschrift (cf. §2. También p.

14s.). Y tampoco es una *conditio sufficiens*, pues también está contenida en esta colección la *Akademierede* de 1807, cuyo contenido no podría ser considerado como perteneciente a la parte ideal de la filosofía. Se trata simplemente de la constatación de un hecho que Schelling muy probablemente debe haber tenido en cuenta cuando decidió imprimir la *Freiheitsschrift* con estas otras obras.

En cuanto a este escrito, que, como ya ha sido mencionado, aparece en esta colección por primera vez, se lo ha interpretado frecuentemente como un quiebre en la filosofía de nuestro autor. Sin embargo, me parece que ella debe ser considerada como una obra que esencialmente continúa el *desarrollo* de la intención central (*zentrales Anliegen*) de Schelling, a saber, un sistema filosófico. De esta forma puede entenderse que él vuelva a tratar los temas sobre los que ya se había pronunciado antes. El siguiente pasaje debe ser puesto en relación con el punto mencionado arriba. De aquí se puede entender cómo el propio autor concibió su escrito de 1809:

Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für spekulative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion* gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß. (SW VII, 333)

Se deben hacer en este contexto las siguientes observaciones: 1) con esta obra, Schelling no cree estar haciendo una ruptura con sus escritos tempranos.

Además, hace referencia explícitamente a la ya mencionada *Darstellung meines Systems der Philosophie* y habla de “*Ganzes des Systems*”, con lo cual sugiere que aquella obra (DMS) y la *Freiheitsschrift* deben complementarse; 2) nuestro autor se refiere nuevamente a su escrito *Philosophie und Religion* y dice haber tomado también en ella este camino. Sin embargo, la califica a esta última de “*undeutlich*”; 3) lo que Schelling realiza en esta obra es, de acuerdo con sus palabras, el *desarrollo* de la parte ideal (*ideeller Teil*) de la filosofía, e incluso de una manera completamente precisa (*mit völliger Bestimmtheit*), de modo que aquí se continúa el camino de los escritos tempranos; 4) finalmente, Schelling afirma que este trabajo va más allá que las obras previas, pues aquí se contienen explicaciones más esclarecedoras (*tiefere Aufschlüsse*) – que las contenidas en los trabajos anteriores. No obstante, hay que notar que Schelling se expresa de tal modo que parece ser que la *Freiheitsschrift* tampoco representa una versión final del sistema, pues él habla sólo de “*tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen*”, con lo cual de ningún modo se excluye que la *Freiheitsschrift* sea, aunque de mayor alcance y más esclarecedora, una profundización más en la empresa que Schelling intentaba llevar a cabo con los escritos mencionados (cf. también SW VII, 416, donde esta visión es confirmada).

Para complementar lo que ya ha sido ganado hasta aquí me permito traer a colación la polémica obra *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*, publicada tres años después de la *Freiheitsschrift*. Aquí, Schelling se expresa acerca de la misma con las siguientes palabras:

Wenn durch den Umstand, daß ich lange bei den allgemeinsten Principien verweilt, daß ich meinen Fleiß von Anfang vorzugsweise dem naturphilosophischen Theil meines

Systems zugewendet – wenn dadurch je eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Ansehung meiner Ueberzeugungen von den höchsten Ideen hätte entstehen können – insofern wenigstens als die meisten unfähig sind, auch die gegebenen Keime selbständig zu entwickeln, so habe ich diese Zweideutigkeit durch die schon vor drei Jahren geschriebene Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben [...]. (SW VIII, 35s.)

Dos observaciones tienen aquí una gran importancia. En primer lugar, Schelling confirma aquí nuevamente la opinión que ha sido también expresada en el prefacio a la *Freiheitsschrift* (cf. S. 14s.), de acuerdo a la cual ésta tiene como objeto la parte ideal de la filosofía (lo cual aparece aquí con las palabras “*höchste Ideen*”). En segundo lugar, el contexto de este pasaje – que se encuentra precisamente en un escrito que surgió a raíz de las acusaciones de Jacobi contra la *Identitätslehre* (cf. p. 3s.), acusaciones que según Schelling no son sino malentendidos³ – parece sugerir que la *Freiheitsschrift* desarrolla los gérmenes (*Keime*) que ha puesto la *Naturphilosophie* (una *parte* del sistema, y no el sistema completo, como Jacobi pretende). Schelling parece querer decir aquí que la *Freiheitsschrift* construye sobre el material de las obras que le preceden.

Con estas consideraciones creo haber mostrado claramente que con la aparición de la *Freiheitsschrift* no se puede hablar de un quiebre en el pensamiento de nuestro autor. En efecto, él mismo no lo entendió de esa manera. Los argumentos utilizados para este fin se han referido a la forma como el propio autor entendió su obra. Con esto, me parece lícito remitirme a textos tempranos del autor en mi esfuerzo por arrojar un poco de luz sobre la complicada

3 Cf. e. g. la fuerte afirmación: „Ich begnüge mich, trocken zu sagen: alle Angaben dieser Schrift [Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung von F. H. Jacobi, S. C.] welche meine wissenschaftlichen Ueberzeugungen betreffen, sind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers“ (SW VIII, 32).

Freiheitsschrift. Tal proceder, a saber, que la justificación del método que será aplicado aquí haya ocurrido hasta ahora sólo a través de las palabras del propio autor y no a través de comparaciones de las obras referentes al contenido de las mismas, este proceder, digo, se podría considerar insatisfactorio. Sin embargo, me gustaría observar que esto se trata solamente de la base (*Grundlage*) que me hace posible relacionar la Freiheitsschrift con textos anteriores de nuestro autor (en especial con la Religionsschrift). Más adelante, cuando me ocupe con el contenido de la obra, tendré oportunidad de hacer notar la continuidad del contenido de los escritos correspondientes.

En este sentido, comparto la visión que T. Buchheim expresa al comienzo de la introducción a su edición de la Freiheitsschrift:

Die Freiheitsschrift, von vielen als Aufbruch Schellings zu neuen Ufern des Denkens gedeutet, ist dennoch in mancherlei Hinsicht eine Rückkehr zu seinen alten, aber zwischenzeitlich verlorenen oder verdeckten Überzeugungen. Beides [Kontinuität und Einführung neuer Elemente, S. C.] schließt sich ja auch keineswegs aus. (Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung des Herausgebers, IX)

Es precisamente esta opinión la que es confirmada por las observaciones hechas aquí. De esta manera se le hace justicia a la forma en como Schelling entendió su propia obra.

Sin embargo, quisiera agregar que el hecho que haga notar una cierta continuidad a través de la remisión a una obra previa del autor no significa en absoluto que yo excluya todo tipo de diferencias en la obra de Schelling. Mi intención es aquí solamente mostrar que hablar de quiebres o de continuos nuevos puntos de partida en la filosofía (*sich ständig verwandelnde philosophische Neuansätze*) de nuestro autor es injustificado. Esta posición no quisiera hacerse

tan fácilmente blanco de ataques como la contraria: estoy lejos de afirmar que la filosofía de Schelling no estuvo expuesta a revisiones. Incluso dentro de la Identitätsphilosophie deberían hacerse exactas determinaciones. Esto también aplica para el contenido de la Freiheitsschrift en relación al tratado Philosophie und Religion. Incluso a una primera lectura le salta a la vista que la obra de 1809 trata también otros temas que no aparecen en la misma forma en la Religionsschrift.⁴ En ésta se habla, por ejemplo, de la libertad *del absoluto*, cuyo concepto debe ser claramente diferenciado de la libertad *humana*. Esta última aparece muy escasamente en 1804. Además, tampoco se encuentran conceptos que en 1809 juegan un rol central, como *Lebendigkeit* y *Persönlichkeit*. Mi afirmación de una continuidad tiene más bien un sentido no tan fuerte: la Freiheitsschrift de Schelling descansa sobre la base (*Vorrat*) que el autor ha conseguido con sus obras tempranas. Por lo tanto, estas últimas deben ser consideradas como el substrato (*Unterlage*) a partir del cual Schelling más tarde *desarrollará* su pensamiento.

§4. Freiheitsabhandlung: ¿una Aproximación Extraña para Nosotros?

Aunque libertad es uno de los conceptos fundamentales que hoy en día aparece una y otra vez, sobre todo en un contexto político – frecuentemente escuchamos, por ejemplo, hablar acerca de una pérdida de libertad (*Freiheitsverlust*) en la Europa actual debido a la crisis de refugiados, pérdida que, según se dice, ha ocurrido como consecuencia de la llegada masiva de extranjeros y cuya solución consiste en poner límites para asegurar precisamente la libertad de los “nativos”⁵

4 Para una comparación de ambos escritos, cf. R. F. Brown (1996).

5 Precisamente por esto me parece muy importante que se trate con el tema de la libertad, y en especial que se determine este concepto, si no queremos caer en un discurso vacío (*bloßes Gerede*) y hacer de este concepto fundamental un medio para la consecución de intereses particulares y arbitrarios de determinados grupos.

– podemos establecer como un juicio cierto que el escrito de Schelling acerca de libertad se ocupa con temas extremadamente extraños para la filosofía actual. Por esto no se la considera mucho. Pero cuál podrá ser el motivo por el cual Schelling, quien explícitamente declaró el concepto de libertad como uno de los puntos centrales de la filosofía (cf. SW VII, 336), no sea siquiera considerado, y sobre todo ahora que el problema de la libertad reaparece con fuerza en vista de la situación socio-política?

O. Höffe reflexiona sobre esta situación. No obstante, su análisis se limita a otro tema (el cual, como veremos, tiene relación directa con el nuestro). Él afirma lo siguiente:

Schon der oberflächlichen Lektüre fällt eines auf: Die Freiheitsschrift behandelt ein Thema, das Böse, das die Philosophie seit der Antike erörtert, ihr heute aber verlorengegangen ist. Wer nun die Freiheitsschrift nicht nur historisch verstehen, wer sie auch mit einem systematischen Interesse lesen will, wird den Verlust nicht bloß wahrnehmen, sondern sich auch überlegen, ob er schlicht hinzunehmen ist: Ist das Böse tatsächlich kein angemessenes Thema der Philosophie mehr, oder verdient es im Gegenteil eine neue Debatte? (Höffe 1995, p. 11)

Efectivamente, el mal (*das Böse*) – tema en el cual Höffe se concentra aquí – es un tema que se ha tornado extraño para la filosofía. Sin embargo, de acuerdo a Schelling, cuando se trata de la libertad, el tema del mal debe ser necesariamente incluido. La observación que Höffe hace en relación al mal en la medida en que es discutido por Schelling, de acuerdo a la cual este problema ha desaparecido de la filosofía, puede ser, en mi opinión, fácilmente generalizada. Así, podemos decir: los temas tratados en la Freiheitsschrift se han vuelto extremadamente extraños. El ya mencionado problema del mal, junto con él la teodicea – justificación de Dios – y además la forma cómo las cosas provienen de Dios (*die Abkunft der Dinge aus*

Gott), todos ellos son temas cuyo tratamiento ha dejado de ocuparnos.

En este sentido se podría considerar engañoso el título de la obra como se la cita normalmente, esto es, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Pues ella se ocupa – y no de modo secundario – también con otros temas de los cuales se podría decir que no están directamente conectados con el de la libertad humana. Ésta es, por ejemplo, la opinión de Höffe, la cual se caracteriza por un llamado a una “auto-moderación prudente” (*weise Selbstbescheidung*):

Kant geht es lediglich um den moralischen Begriff des Bösen und dabei allein um die Eigenschaft von Personen und nicht von Institutionen; er untersucht das Böse als etwas, das der handelnden Person voll zugerechnet werden kann. Eine Verteidigung schon dieses Begriffs ist so anspruchsvoll, daß die Konzentration auf dieses Thema, zumindest wenn es heute wieder aufgegriffen werden soll, als weise Selbstbeschränkung gelten darf. Beiseite bleiben etwa die Theodizee und die Freiheit Gottes. Da Schelling sie mitbehandelt, ist es interessant zu erfahren, wie eng die neuen Aspekte zusammenhängen mit dem von Kant diskutierten Gesichtspunkt, der immerhin vom „Wesen der menschlichen Freiheit“ her der Grundgesichtspunkt sein dürfte: Drängt sich die thematische Erweiterung von innen heraus auf, oder spielen andere, vielleicht heterogene Motive eine Rolle? Gerade weil es beim moralisch Bösen um *des Menschen* Freiheit geht, scheint das Thema mit der Rechtfertigung *Gottes* angesichts der Übel in der Welt unmittelbar nicht mehr verknüpft zu sein. (ibid., p. 33)

Desde una perspectiva actual, esta inclusión de otros temas no parece ser un proceder muy idóneo, pues supone una gran carga demostrativa (*eine große Beweislast*) (cf. Höffe 1995, p. 21). En nuestro contexto, lo interesante no es si la mejor forma de recuperar este tema perdido es a través de una auto-moderación o no. Las observaciones de Höffe son relevantes para mí en la medida en que él propone un motivo para esta inclusión de otros temas en la *Freiheitsschrift*:

Der Umstand, daß die Freiheitsschrift sie trotzdem zusammen behandelt, sagt etwas über ihre Frageintention aus. Offensichtlich bleibt Schelling einem Motiv der Tübinger Zeit treu, der Verbindung zweier Themen, deren Zusammenhang nicht von der Sache – des Bösen und der menschlichen Freiheit – her bestimmt ist, sondern von einer gewissen Tradition, der jüdisch-christlichen Offenbarung. (Höffe, loc. cit.)

La influencia de la tradición cristiana sobre Schelling está fuera de duda – su formación fue, como sabemos, primeramente en teología. Sin embargo, no me parece obvio que la inclusión de otros temas deba ser evidentemente (*offensichtlich*) atribuida a esta circunstancia. El hecho que en la filosofía de Schelling muchas cosas tienen ecos teológicos, repito, no puede ser negado – su primer escrito acerca uno de los temas centrales de la Freiheitsschrift fue, de hecho, un ensayo sobre la interpretación del tercer capítulo del Génesis.⁶ Sin embargo, afirmar simplemente que Schelling, uniendo estos temas, permanece fiel al trasfondo judeocristiano de sus estudios en Tübingen, me parece una respuesta un poco precipitada. En mi opinión, tal respuesta parece pasar por alto el propósito fundamental de la filosofía de nuestro autor. Trataré de sacar a la luz este propósito fundamental con la ayuda de la lectura atenta de la introducción de la Freiheitsschrift. Con esto, espero poder responder, en la medida de lo posible, la pregunta: *¿Cuál es la intención de Schelling en esta obra?*

Como ya hemos visto, Höffe formula su pregunta de la siguiente manera: *Drängt sich die thematische Erweiterung von innen heraus auf, oder spielen andere, vielleicht heterogene Motive eine Rolle?* (Höffe, loc. cit.). Siguiendo su respuesta, yo también afirmo: se pueden reconocer otros móviles en este escrito,

⁶ El título es: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792).

pero no precisamente aquellos que Höffe considera, a saber, la tradición judeocristiana.

Afortunadamente, la pregunta que he formulado puede responderse con relativa facilidad, dado que Schelling mismo expresa la intención del escrito. Antes de dar una respuesta usando directamente el texto, sería posible anticipar una reflexión plausible en este contexto: Schelling entiende el concepto real (*realer Begriff – Realbegriff*) de la libertad (humana) como la capacidad del bien y el mal (*Vermögen des/zum Guten und Bösen*) (SW VII, 352).⁷ Con esto, claramente no es difícil ver por qué la teodicea adquiere un rol tan importante dentro de la obra. Pues, si Schelling no hubiese aclarado estas formulaciones y las consecuencias que se insinúan a partir de ella – por ejemplo, que se tienda a considerar a Dios como el origen del mal (dado que el sistema de la identidad de Schelling rechaza un dualismo en su forma tosca, es decir, en tanto que la lucha de dos principios originarios) –, hubiese sido víctima de (aún más) interpretaciones erróneas. La aparente rudeza de estas afirmaciones debía ser precisada de manera cuidadosa.

Sin embargo, estoy totalmente consciente de que precisamente este tipo de reflexiones podría ofrecerse como una confirmación de la opinión de Höffe, pues se ve que el autor pasa de la libertad humana *qua* capacidad del bien y el mal, a otros temas que, si bien se relacionan muy estrechamente con ella, no parecen pertenecer necesariamente al tratamiento de la misma, y los cuales son incluidos sólo a través de una expansión temática externa que podríamos llamar *Beweislast*. Por esto me ocuparé ahora con las observaciones que surgen del texto mismo y

⁷ Las precisiones necesarias y la determinación de los conceptos tendrán lugar en el curso del presente trabajo. Debido a que aquí se trata simplemente de una reflexión previa cuyo interés se centra meramente en la intención de Schelling, me permito omitir aquello en este contexto.

que, a mi juicio, pueden responder satisfactoriamente esta pregunta.

Dado que se trata del 'primer gran paso' para entrar en el núcleo del problema de este trabajo, a saber, la determinación de la intención del escrito de nuestro autor, cito aquí las propias palabras de Schelling. De ellas podemos obtener la primera determinación (*Bestimmung*). En la introducción a la *Freiheitsschrift* leemos:

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können teils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Tatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingepägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; teils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall sein muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems sein muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in Eins zusammen. (SW VII, 336)

Por el momento, me permito aquí abstraer de las demás afirmaciones de Schelling – cuya importancia no por ello es menor –, como, por ejemplo, que hable de el hecho de la libertad (*Tatsache der Freiheit*) y del sentimiento (*Gefühl*) de la misma. Más bien, quiero limitarme aquí a responder la pregunta que he planteado en esta sección (cf. p. 21).

La investigación que nos presenta Schelling tiene, según sus propias palabras, dos partes, cuya relación es tan íntima que la una sin la otra no sólo no tendría éxito, sino que sería directamente imposible. Por una parte, se trata aquí

de la determinación del concepto: Schelling quiere investigar el significado del concepto de libertad humana. Así, si el tema fuera exclusivamente esta determinación del concepto de libertad humana, tendríamos que concederle el punto a Höffe. Sin embargo, como ya ha sido dicho, esto constituye sólo una parte del todo. En efecto, la otra parte es aquella según la cual, en el proceso de determinar el concepto (*bei der Begriffsbestimmung*) también debe mostrarse la relación de la libertad humana con el todo de la explicación racional (*Vernunftansicht*). Pues, para Schelling, la determinación de un concepto no puede tener lugar de manera aislada, sino sólo considerando su lugar en el todo. “El todo de una visión de mundo científica” (*das Ganze einer wissenschaftlichen Weltansicht*) podemos llamarlo también sistema, como Schelling mismo lo hace. Nuestro autor lo describe también como “*eine auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie*” (SW VII, 336). Mostrar la relación entre el concepto y el sistema es, pues, según Schelling, una condición necesaria para la determinación completa del concepto. En este sentido, en la expansión temática (*thematische Erweiterung*) de la que habla Höffe habla, están presentes otros móviles. No obstante, estos móviles son identificables con la aspiración fundamental de todo el idealismo alemán, a saber, la búsqueda de un sistema del saber. Por esto, las palabras de Höffe, según las cuales con la inclusión de otros temas Schelling permanece fiel a una cierta tradición teológica, parecen dejar a un lado la pretensión fundamental de este texto. Con todo, hay que hacer notar nuevamente el hecho que Höffe aboga por esta auto-moderación sólo *para recuperar en la actualidad* el tema del mal.

Este móvil no representa nada nuevo. En la ya citada *Religionsschrift* – la cual, como ya sabemos, debe ser considerada como el comienzo de la parte ideal

de la filosofía (cf. §3) –, Schelling se expresa de la siguiente manera:

Dass eine solche Lehre [nämlich die vom Absoluten, der Abkunft der Dinge aus ihm und ihr Verhältnis zu ihm, S. C.], die ihrem Begriff gemäss nur spekulativ, nichts anderes sein will, die widerstreitendsten und sich selbst aufhebenden Urteile erfahre, ist zu erwarten; denn wie jeder partiellen Ansicht Eine andere partielle entgegengesetzt werden kann, so einer umfassenden, die das Universum begreift, alle möglichen Einseitigkeiten. (SW VI, 18)

Esta doctrina especulativa⁸ no es sino el sistema con el cual el concepto de la libertad humana debe coexistir y que Schelling ya en esta obra trata de exponer. Me parece muy significativo el hecho que Schelling utilice también, en vez de hablar de la supuesta incompatibilidad del concepto de libertad humana con el sistema/*Ganzes der Weltansicht* (cf. SW VII, 336, 338), las expresiones libertad y necesidad (*Freiheit und Notwendigkeit*), y que una la palabra razón (*Vernunft*) sólo con esta última (cf. SW VII, 338). Con esto, nuestro autor se dirige contra la en aquel entonces dominante identificación entre sistema y necesidad, según la cual la razón solamente reinaría en esta última. Schelling insinúa desde al comienzo tal analitización (*Analytisierung*) del juicio “*System und Freiheit seien unverträglich*”:

Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkenden Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. (SW VII, 336)

8 Por supuesto, esta palabra no debe ser tomada en el sentido usual hoy en día, a saber, como una mera divagación. Etimológicamente debe ser referida a la palabra *specula*, es decir, *observatorio, lugar desde el cual se observa algo* (y en sentido figurativo *altura, elevación*).

Con la Freiheitsschrift nos enfrentamos, pues, no sólo con el problema de la libertad humana, sino también con la pregunta por la relación entre esta libertad y el sistema. Por eso he dicho anteriormente que el título de esta obra – como es comúnmente conocida –, es decir, “*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*”, puede resultar engañoso. Aquí se pasa por alto precisamente esta intención del escrito que he tratado de acentuar aquí: la inclusión de la libertad humana en un sistema del saber. Por lo tanto, parece aconsejable tener en cuenta el título completo de la obra: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. En este sentido, repito, se puede con buena razón rechazar el juicio que Hegel emitió acerca esta obra (cf. §2). La afirmación según la cual Schelling presenta con la Freiheitsschrift algo aislado (*etwas Einzelnes*), tal afirmación, digo, puede ser hacerse, en mi opinión, sólo omitiendo las palabras del autor.

II. Segunda parte

§5. El Concepto de Identidad

5.1 Contexto General

La introducción de la Freiheitsschrift debe servir, de acuerdo al propio Schelling, para corregir los malentendidos en torno a conceptos fundamentales. Tales malentendidos se expresan en los vituperios *materialismo*, *panteísmo* (entendido como la simple identificación o mezcla del creador con la creatura).⁹ Acabamos de ver que la pretensión de Schelling es clara desde el principio: se trata de presentar un sistema en el cual haya lugar para la libertad humana (cf. apartado §4). Para esto, Schelling debe enfrentarse contra la opinión que iguala sin más *sistema racional* (*Vernunftsystem*) con *panteísmo* y éste, a su vez, con *espinozismo*. Puesto que la filosofía de Spinoza es abiertamente fatalista, se sigue:

Das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden) und alles einer blinden gedankenlosen Notwendigkeit unterwirft, sei das einzige der Vernunft mögliche – aus reiner Vernunft zu entwickelnde!
(SW VII, 348)

Schelling ya ha insinuado este punto en el comienzo del tratado. No es nada sino lo que he llamado arriba “analitización del juicio *System und Freiheit seien unverträglich*”. Sin embargo, estos problemas no representan dificultades reales en la medida en que pueden superarse con observaciones históricas.

9 Ya en el año 1804, precisamente en la obra *Philosophie und Religion*, Schelling se vio obligado a hacer frente a estos malentendidos: „Dass aber die Naturphilosophie des Materialismus, dann der Identifikation Gottes mit der Sinnenwelt, hierauf des Pantheismus, und wie solche Namen, deren sich das Volk, ohne eben viel dabei zu denken, als Waffen bedient, weiter heißen mögen, angeklagt worden ist, kann nur auf die völlig Unwissenden oder die Blödsinnigen berechnet gewesen sein (...)“ (SW VI, 49).

Otro es el caso con uno de los conceptos decisivos de Schelling: identidad. Nuestro autor se en la interpretación errónea del principio de identidad (*Identitätsgesetz*) no sólo el motivo de una imagen distorsionada de la filosofía de Spinoza (cf. SW VII, 341), sino también – lo cual es muy relevante para el presente trabajo – el motivo por el cual se piensa que la filosofía de la identidad es una anulación de la libertad (*Aufhebung der Freiheit*) (cf. SW VII, 345).

El problema de la identidad en Schelling es una pregunta en sí misma. Este concepto lo mantiene ocupado desde aproximadamente 1800, cuando publica su ya mencionado escrito programático *System des transzendentalen Idealismus*. Tratar en extenso el problema de la identidad es posible sólo si se considera el amplio espectro de obras escritas por Schelling entre 1800 y 1809, especialmente la *DMS*, el diálogo *Bruno*¹⁰ (1802), el así llamado *Würzburger System*¹¹ (1804) y las aquí mencionadas *Religionsschrift* y *Freiheitsabhandlung*. Dado que tal empresa sobrepasaría los límites del presente trabajo, me limitaré aquí al aspecto que es de relevancia para el nuestro objeto, aspecto que, como tendremos ocasión de ver más adelante, reside en la determinación de la identidad *qua* relación fundamento-consecuencia (*Grund-Folge-Verhältnis*). Las palabras que nuestro autor dedica al concepto de identidad en la *Freiheitsschrift* no son, lamentablemente, muchas. En este texto, encontramos apenas dos páginas (SW VII, 342-343) que tematizan el problema de la identidad. En este breve tratamiento, nuestro autor, junto a los ejemplos que ofrece, afirma lo siguiente: „Die alte, tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als vorangehendes und folgendes (*antecedens et consequens*), und drückte damit den reellen Sinn

10 Título completo: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*.

11 Título: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*.

des Identitätsgesetzes aus“ (SW VII, 343).¹² Sin aclarar cómo debe entenderse la relación entre antecedente y consecuente – y, con ésta, el principio de identidad – (volveré a este punto cuando trate el concepto de *Grund*), Schelling continúa con la corrección del concepto de panteísmo. La situación se vuelve aún más problemática cuando se tiene en cuenta los ejemplos – en total cinco – que Schelling cita – el último de ellos, sin embargo, no es explicado. Nuestro autor intenta elucidar el concepto de identidad a través de las oraciones que expresan identidad. La pregunta aquí es, por supuesto: ¿Qué oraciones expresan identidad? Todos los ejemplos tienen la forma *sujeto – cópula – predicado*. La cópula es lo que conecta (*Verbindungsmittel*) sujeto y predicado. El problema es, sin embargo, que en los ejemplos de Schelling podemos reconocer dos estructuras diferentes: por una parte, la relación de sujeto y predicado en tanto que portador (*Träger*) y propiedad (*Eigenschaft*) (este cuerpo es azul; SW VII, 342); por otra parte, sujeto y predicado como portador y portador (el alma es el cuerpo; SW VII, 343). Con otras palabras: Schelling parece no diferenciar entre oraciones de predicación ($P_{(x)}$) y oraciones de identificación ($A = B$). En efecto, podemos ver cómo el trata ambos tipos de oraciones de la misma manera:

[...] Indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, *dasselbe*, was dieser Körper ist, sei, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau [...]. (SW VII, 342; Herv. v. Verf.)

Oder wenn in einer andern Wendung Notwendiges und Freies als Eins erklärt werden,

12 No sabemos claramente a qué (o a quién) se refiere Schelling con „*alte, tiefsinnige Logik*“. En el caso de la relación sujeto-predicado como antecedens-consequens, Buchheim remite a Leibniz, *Primae Veritates*. Hay que aclarar, por supuesto, que significa tal relación. Eso intento en lo que sigue.

wovon der Sinn ist: *dasselbe* (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sei auch Wesen der Natur [...]. (SW VII, 343; Herv. v. Verf.)

Si el problema de la identidad es, pues, reducido a las oraciones que expresan identidad – como lo hace Schelling aquí –, la pregunta fundamental es: ¿Qué significa la cópula en el juicio? Si se considera la forma como Schelling explica los ejemplos que acabo de citar, se puede observar que nuestro autor determina ambos elementos de la oración, es decir, tanto sujeto (en el primer ejemplo “*dieser Körper*”, en el segundo “*Notwendiges*”) como predicado (en el primer ejemplo “*blau*”, en el segundo “*Freies*”) como predicados (*dasselbe*, *was X ist*, *sei auch Y*). M. García (2015) llama a esto *identidad de sujeto* (p. 30) y la determina como sujeto en tanto que *sustrato* (loc. cit.). Esta interpretación me parece justificada en la medida en que la manera de explicar la oración unida por la cópula trata los dos elementos de la misma como predicados de otro sujeto, el cual, según García, es una unidad indiferenciada (*undifferentiated, indistinct unity*). Propiedades (i. e. predicados en sentido más estricto, por ejemplo, *ser azul*) y portadores (i. e. sujetos en sentido más estricto, por ejemplo, *este cuerpo*) se relacionan, ambos, como determinaciones que pertenecen a una y la misma cosa (*ein und daselbe*).

El trabajo de García se ocupa, sin embargo, con la exposición presentada en *Weltalter* (1811-1815) e intenta relacionar los momentos del juicio en Schelling (*undifferentiated unity – separation/cision – explicit unity*) con las interpretaciones de la cópula. No obstante, ella cita un ejemplo de la *Freiheitsschrift* (*body and soul are one*, cf. García 2015, 30) y lo considera como identidad del sujeto (*qua sustrato*). En este sentido, me gustaría hacer notar que García invierte la oración que Schelling utiliza (en su texto es: *Seele und Leib seien Eins*, cf. SW VII, 343). Esta observación sería irrelevante si se tratara de oraciones del tipo $A = B$. Sin

embargo, como veremos, Schelling determina la relación sujeto-predicado como una relación fundamento-consecuencia.¹³ Como lo he dicho, García considera esta identidad como identidad del sujeto (en la oración “*dieser Körper ist blau*”, tanto sujeto como predicado son predicados de una unidad indiferenciada) y la diferencia de la concepción de la cópula como cópula transitiva, la cual consiste en una relación fundamento-consecuencia (García 2015, p. 34-39). Aunque comparto esta diferenciación, me parece problemático determinar la identidad de la Freiheitsschrift como identidad del sujeto (*qua* sustrato) y no como identidad en tanto que relación fundamento-consecuencia, pues el propio Schelling se refiere a esta última. Se puede ganar una solución de este problema determinando *Subjekt (qua sustrato)* como *Grund*.¹⁴ En este contexto, es crucial determinar en qué sentido sustrato (*Grundlage*) se entiende como fundamento (*Grund*). Trataré de esto en el sub-apartado 5.3.

5.2 Determinación Negativa

En el intento de responder la pregunta por el concepto de identidad habremos ganado mucho si podemos exponer con claridad lo que, según Schelling, *no* es afirmado en un juicio que expresa identidad. Él mismo insiste en este punto:

Der Grund solcher Missdeutungen [welche die Spinozische Lehre als eine Vermischung des Schöpfers mit dem Geschöpf auffassen, S. C.], welche auch andere Systeme in

13 Cuando en este contexto aparezca la palabra *fundamento* será siempre, a menos que se indique lo contrario, la traducción del alemán *Grund*. Para esta traducción me apoyo principalmente en la concepción de Schelling expresada en SW VIII, 57-59, donde nuestro, contra Jacobi, hace notar el carácter de “estar bajo lo fundamentado” del término *Grund*: “*Zwar deutet das Wort Grund, Grundsatz, ferner der Ausdruck eine Wahrheit begründen – sogar die lateinische ratio sufficiens – alle diese Worte weisen nach unten, in die Tiefe [...]*”.

14 A favor de tal interpretación habla el hecho que nuestro autor mismo, 3 años más tarde, declare explícitamente que entiende como sinónimos *Grund* y *Grundlage* (i. e. base, sustrato) (cf. SW VIII, 25).

reichem Maß erfahren haben,¹⁵ liegt in dem allgemeinen Mißverständnis des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urteil. Ist es gleich einem Kind begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde [...]. (SW VII, 341)

De esto se ve claro que el malentendido se debe a que se considera una oración que expresa identidad como una oración que expresa igualdad (*Einerleiheit*), o, en otras palabras, que se confunde los conceptos de identidad e igualdad, los cuales, sin embargo, deberían ser cuidadosamente diferenciados. Entonces, ¿Qué significa igualdad? Ambos conceptos – *Identität* y *Einerleiheit* – pertenecen al género de la unidad – *Einheit* – (cf. e. g. SW VII, 345; también 421s.). Pero, como se sigue de lo anterior, la unidad expresada con la identidad es diferente de la expresada a través de la igualdad.

Si miramos con atención la forma en la que se expresa Schelling, podemos observar que nuestro autor utiliza los términos *Einerleiheit* y *Gleichheit* como sinónimos. Así se ve, por ejemplo, en la nota a pie de página en la cual K. L. Reinhold es acusado precisamente de este error, es decir, de confundir *Einerleiheit* con *Identität*. Aquí, Schelling utiliza la palabra *Gleichheit* en lugar de *Einerleiheit* (cf. SW VII, 342s.). Esta observación es útil en la medida en que nos permite afirmar: *la identidad que Schelling tiene en mente no debe ser entendida de tal manera que se vea lo igual¹⁶ (Gleiches) en sujeto y predicado de una*

15 Esta afirmación se refiere, claramente, al propio sistema de la identidad de Schelling. En este caso, esta interpretación errónea tiene consecuencias particularmente graves, como mostraré: a saber, la acusación de anular la diferencia entre necesidad y libertad y todo lo que se sigue de esto en relación a la doctrina práctica, cf. arriba, p. 3.

16 Soy consciente del carácter artificial de esta utilización del adjetivo español *igual*. Sin embargo, me parece ser una de las pocas formas de establecer la diferencia necesaria en este contexto. Esta diferencia se hará clara, espero, en las siguientes páginas.

oración unida por la cópula. Dicho de otra forma: aquellas oraciones que expresan identidad no quieren decir que no exista diferencias entre sujeto y predicado de las mismas. De esta caracterización se puede concluir una determinación de gran importancia: en las oraciones que expresan identidad ya está contenida la diferencia. Aún más: puesto que la formulación de Schelling (cf. cita p. 31–32) se refiere a toda oración que expresa identidad (“*in keinem möglichen Satz [...]*”), podemos decir: toda oración que expresa identidad contiene, también, la diferencia. Sin embargo, de acuerdo con estas consideraciones, esta diferencia no debe ser concebida sino como auto-diferenciación (*Selbstdifferenzierung*), es decir, una diferencia en la que ambos elementos del juicio se refieren a al mismo objeto (*derselbe Gegenstand*) (en el sentido amplio de la expresión).

Consideremos este abstracto concepto, i. e. *auto-diferenciación*, con la ayuda de un ejemplo. Utilicemos la oración: este hombre es el padre de Joseph. Esta oración significa que, exactamente *aquel que es este hombre*, es, aunque no en el mismo respecto, también *el padre de Joseph*. Una interpretación de esta oración según la cual ésta significa que *este hombre* y *el padre de Joseph* son exactamente iguales (*gleich*), que no se pueden establecer diferencias entre ambos, no tendría lugar. Si bien ambos elementos del juicio se refieren *realiter* a lo mismo (*dasselbe*), sujeto y predicado no designan lo igual (*bezeichnen nicht das Gleiche*). A este hombre, considerado como el padre de Joseph, le corresponden determinaciones distintas que al mismo hombre (*demselben Mann*), considerado en otro respecto, por ejemplo, en tanto que profesor – lo cual, por supuesto, también puede ser, sin que alguien asumiera que se debe tratar de otro objeto para que aquel que es padre de Joseph sea también profesor.

Con este trivial ejemplo debe observarse que la identidad que Schelling tiene en mente, no anula, de ningún modo, la diferencia (*Aufhebung des Unterschieds*) de ambos elementos del juicio. Tal interpretación puede verse en Schlegel y Jacobi (cf. arriba, p. 3). Expresada de un modo distinto, pero en el fondo operando la misma opinión, se le ha reprochado al sistema de la identidad de Schelling:

Wir fanden auf dem Grunde den Ungedanken einer Identität (eines idem esse) des Seyns und Nichtseyns; welche Identität aber seyn sollte – Nicht die Identität des offenbaren Nichts; sondern die Identität des Unbedingten und des Bedingten, der Nothwendigkeit und der Freyheit: In Wahrheit die Identität – der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges. (von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 100)

Del contexto del texto de Jacobi es evidente que él entiende por *idem esse* una completa igualdad (*Einerleiheit*) de los dos elementos unidos por la cópula, es decir, que en lugar del uno aparece el otro. En lo que precede espero haber mostrado que en Schelling no es ése el concepto de identidad que encontramos.

5.3 Determinación Positiva

Dado que no encontramos un *idem esse*, una igualdad, ¿Cómo ha de ser determinado de manera positiva el sentido de tales oraciones que expresan identidad? Schelling se expresa del siguiente modo:

Bei solchen Mißverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. (SW VII, 342)

El principio de identidad (*das Identitätsgesetz*) no expresa, lo repito, una igualdad (*Einerleiheit bzw. Gleichheit*), sino, como lo dice Schelling aquí, una relación de antecedente y consecuente. Lamentablemente, nuestro autor no explica mayormente esta nueva (positiva) determinación. Sin embargo, sí es posible encontrar algunas indicaciones de las cuales podemos obtener una caracterización más exacta de tal relación. Esta puede basarse solamente en los ejemplos que el propio autor da en este contexto (cf. SW VII, 341s.) para aclarar lo que realmente expresan tales oraciones que afirman identidad. Tomemos el ejemplo puesto por Schelling: lo bueno es lo malo (*das Gute sei das Böse*).¹⁷ De acuerdo a las explicaciones que hemos visto, esta oración no quiere decir que a lo bueno y a lo malo le corresponden las mismas propiedades o determinaciones – es decir, que ambos sean iguales, de modo que se podría utilizar una expresión en lugar de la otra. Según Schelling, la interpretación correcta de esta oración es: aquello que es designado por el predicado (*Prädikatterminus*) existe por (*durch*) lo que es designado por el sujeto (*Subjektterminus*). Ésta es una parte, la cual me gustaría llamar la *parte de la dependencia* (*Abhängigkeit*). La otra parte es aquella según la cual el predicado, es decir, aquello que depende del sujeto (*das vom Subjekt Abhängende*) es en lo que es designado por el sujeto (*in dem ist, was vom Subjektterminus bezeichnet wird*). A esta segunda parte la llamo la *parte de la inmanencia*. En palabras de Schelling:

17 Utilizo intencionalmente esta oración. Más arriba he hecho notar que la filosofía de la identidad de Schelling ha estado expuesta a graves malentendidos precisamente en tales casos (cf. p. 3). Luego, cuando nuestro autor hable de la identidad de necesidad y libertad, o de la absoluta identidad de lo infinito y lo finito (cf. SW VIII, u. a. 74, 81), los malentendidos en este respecto se vuelven particularmente peligrosos. A esto se refiere Schelling cuando habla de „*höhere Anwendung des Identitätsgesetzes*“ (SW VII, 342). Opto aquí por la traducción “lo bueno”, “lo malo” con la intención de reflejar el hecho que Schelling no se refiere con estos términos a entidades abstractas (*el* bien, *el* mal), para lo cual la mejor forma disponible en español – aunque no sin dificultades – es la substantivación en “género neutro”.

Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu sein; das in ihm Seiende ist das (an und für sich betrachtet) Gute. (SW VII, 342)

De acuerdo a la explicación que hemos visto, según la cual sujeto y predicado se comportan como antecedente y consecuente, podemos decir que esta relación debe entenderse de tal forma que el consecuente es dependiente del antecedente. En esta determinación vemos la primera parte, es decir, la parte de la dependencia. En este sentido, podemos considerar la relación antecedente-consecuente como una relación fundamento-consecuencia (*Grund-Folge-Verhältnis*). Esta interpretación es claramente confirmada por Schelling si observamos cómo él mismo intercambia los términos. Más adelante en el texto escribe:

Die Einheit dieses Gesetzes [der Identität, S. C.] ist eine unmittelbar schöpferische. *Schon im Verhältnis des Subjekts und Prädikats haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt*, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. (SW VII, 346; énfasis S. C.)

Esta observación es llamativa en la medida en que, en la introducción de la Freiheitsschrift, no encontramos ningún lugar en el que Schelling haya hecho efectivamente esto (*“Schon im Verhältnis des Subjekts und Prädikats haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt”*). La relación fundamento-consecuencia no ha sido siquiera nombrada por Schelling. Por lo tanto, el único lugar de este texto al que Schelling puede estar refiriéndose, es precisamente aquél que he citado más arriba (cf. arriba p. 34), donde nuestro autor a determinado la relación sujeto-predicado como relación antecedente-consecuente (o también *implicitum-explicitum*, cf. SW VII, 342). Quisiera determinar aquí de manera más precisa cómo debe entenderse esta relación antecedente-consecuente en tanto que

relación fundamento-consecuencia, y, con ello, el principio de identidad. La dependencia que he mencionado arriba (cf. p. 35) – que constituye una parte de la relación que debe ser desarrollada aquí – no significa sino que lo dependiente (la consecuencia) puede existir sólo a través de aquello de lo cual depende. Dicho de otra forma: la relación de dependencia significa una dependencia en relación a la génesis (*dem Werden nach*) y no en relación a lo que la consecuencia es. Schelling formula esta importante determinación de una manera concisa:

Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei, und was es nicht sei. (SW VII, 346)

De acuerdo a esta concepción, el fundamento se considera, por así decirlo, como un principio que confiere existencia a la consecuencia. Sin embargo, lo fundamentado no es completamente (*gänzlich*) determinado por su fundamento,¹⁸ es decir, a pesar de esta dependencia – la cual Schelling limita a la existencia (*Dasein*) –, la consecuencia se considera como algo independiente (*ein Selbständiges*), i. e. de tal manera que ella puede determinarse por sí misma (*von sich aus*). En este punto, Schelling se orienta, claramente, según el modelo de la procreación (*Zeugung*), en la cual el fundamento produce una consecuencia similar a sí mismo.¹⁹ Schelling aplica esta concepción a ser supremo (*göttliches*

18 No obstante, esta determinación no significa que Schelling afirme que la consecuencia tiene algo que no se encuentra en su fundamento. La realidad de la consecuencia, según Schelling, ya esta contenida de manera potencial en el fundamento de la misma. Véase para este punto las observaciones de Schelling en la *Denkmalschrift*, SW VIII, 62s..

19 Nuestro autor hace esta referencia explícita. En la *Religionsschrift* escribe: “*Dieses ist die wahre transzendente Theogonie: ein anderes Verhältnis als ein absolutes gibt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt nach ihrer sinnlichen Weise nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wusste, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist*” (SW VI, 35). También *Freiheitsschrift*, SW VII, 346s..

Wesen) y escribe:

Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßen Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbaren in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist. (SW VII, 347)

De esta cita podemos obtener otra característica – que ya ha sido insinuada – de este concepto de fundamento. Lo fundamentado, ya que nuestro autor concibe la relación como un proceso de procreación, debe ser similar a aquello de lo cual depende. En este sentido, aquello que es visto como consecuencia (Folge) del absoluto, debe ser, por su parte, también absoluto, o, en palabras de Schelling, la consecuencia debe ser otro absoluto (*ein anderes Absolutes*). Esta concepción de la relación fundamento-consecuencia considerada en su parte de la dependencia es muy importante en la medida en que con esto se asegura, por así decirlo, un espacio libre (*Freiraum*) que le permite a Schelling establecer el concepto de *absolutez derivada* (*derivierte Absolutheit*).²⁰

A estas observaciones se suma ahora la otra parte, es decir, aquella que he llamado parte de la inmanencia. En efecto, si el *predicado* – según la explicación

²⁰ Schelling defiende aquí explícitamente este concepto y lo declara el concepto central (*Mittelbegriff*) de toda la filosofía (SW VII, 347). En la *Religionsschrift*, este rol es asumido por la contra-imagen (*Gegenbild*), a la cual Schelling llama, igualmente, *ein anderes Absolutes* (SW VI, 31, 34, 41, 42 et passim). Lamentablemente, debo omitir aquí las dificultades que emergen del concepto de *derivierte Absolutheit*, en particular lo que se refiere a las determinaciones del mismo. Sin embargo, me gustaría plantear un problema que, a mi juicio, es muy significativo: en virtud de la forma del absoluto es extremadamente complicado concebir la contra-imagen como libre.

desarrollada arriba tanto como *consecuencia* – es en el sujeto, se sigue que Schelling con la relación fundamento-consecuencia no quiere dar a entender una conexión tal que un objeto (X) cause un objeto *realiter* distinto de X (Y). En relación a las oraciones que expresan identidad, la consecuencia está contenida en su fundamento potencialmente (*der Möglichkeit nach*), o, dicho de otra forma: el predicado de una oración conectada con la cópula está en potencia en el sujeto de la misma.²¹ En este respecto hay que aplicar las observaciones hechas arriba con referencia a la función de la cópula en el juicio (cf. Concepto de Identidad, 5.2, en especial pp. 32-24): sujeto y predicado de la oración copulativa se refieren a lo mismo (*bezeichnen dasselbe*), es decir, el objeto que funda el sujeto – fundamento – es el mismo objeto (*derselbe Gegenstand*) al cual se refiere el predicado – la consecuencia. Las consideraciones de Schelling en la *Denkmalsschrift* (1811) resultan ser muy aclaradoras en este contexto. Allí, Schelling se ocupa en el capítulo *Das Wissenschaftliche* casi exclusivamente con la concepción del fundamento.²² En aquel texto, nuestro autor llama al fundamento “*fundamento del desarrollo*” (*Entwicklungsgrund*) (SW VIII, 59) y nos da el siguiente ejemplo:

Denn so sehen wir täglich, daß aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwicklung ein Wissender werde; der Mann sich aus sich selber als Jüngling, der Jüngling sich aus sich selber als Knaben, und dieser wieder aus sich selber als Kind, welches doch lauter unvollkommnere Zustände sind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur selber,

21 Por esto, Buchheim llama al fundamento „*das Möglichmachende o den Boden für verschiedene Existenzalternativen*“ (cf. Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 113, Anm. 102) – esta vez referido al Grund in Gott, introducido por Schelling antes en el texto. Por lo demás, el hecho que este fundamento no deba ser concebido como *razón suficiente* parece ser claro debido a que se trata de mantener la independencia (*Selbständigkeit*) de la consecuencia (cf. p. 36s.).

22 Estas explicaciones de nuestro autor se refieren en este caso al fundamento en Dios (Grund in Gott), es decir, a la aplicación de su concepción de fundamento a la identidad absoluta. Cf. especialmente SW VIII, 57-79.

wie diejenigen wissen, denen die nöthigen Kenntnisse nicht abgehen, sich von geringern und verworrneren Geschöpfen allmählig zu vollkommneren und gebildeten erhoben hat.
(SW VIII, 63)

Según esta explicación, el niño debe ser considerado como (*Entwicklungs-*)*Grund* del hombre – de la consecuencia – que ha llegado a ser a partir de él. Ahora bien, ambos términos, tanto *niño* como *hombre*, se refieren a uno y el mismo objeto (*ein und derselbe Gegenstand*). Y, sin embargo, hay que tener en cuenta que a este objeto, en tanto que niño, le corresponden otras determinaciones que las que le corresponden al mismo objeto en tanto que hombre.

De aquí es evidente que oraciones que unen sujeto y predicado a través de la cópula – como sucede, por ejemplo, en la oración: lo necesario es lo libre –²³ no significa una anulación de la diferencia de los elementos de la oración en cuestión. Según la caracterización que he desarrollado aquí, tal oración tiene, más bien, el sentido: lo libre puede existir sólo a través de lo necesario que existe en él, o, dicho de otra forma, que lo libre es posibilitado por lo necesario.²⁴

La importancia de estas explicaciones puede verse de manera clara cuando son aplicadas a la concepción del ser supremo (*göttliches Wesen*) que nuestro autor desarrolla en la *Freiheitsschrift*. Schelling formula la así llamada distinción

23 Para este tipo de traducción, cf. nota 17.

24 Esta relación de la identidad en tanto que unidad inmediatamente creadora (*unmittelbar schöpferische Einheit*) (SW VII, 346), o también en tanto que igualmente originaria (*gleichursprünglich*) que el principio de razón (*Gesetz des Grundes*), tiene su paralelo en las consideraciones de 1804, donde el absoluto – *schlechthin-Ideales* – tiene, a través de su esencia – *Form bzw. absolutes Selbsterkennen* –, un carácter productivo (cf. SW VI, en particular 29-32, 34-35, 39-41). Las afirmaciones tienen claramente el siguiente sentido: el absoluto (del cual se predica la identidad absoluta) es, necesariamente, fundamento. En la *Religionsschrift* esto significa que la contra-imagen (el otro absoluto) es una consecuencia de la esencia (*Wesensfolge*) del *schlechthin-Ideales*, en la medida en que es producido (*hervorgebracht*) por el autoconocimiento absoluto.

fundamental (*fundamentale Unterscheidung*) en este texto de la siguiente manera:²⁵

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. (SW VII, 357)

En primer lugar hay que decir que el lugar sistemático de esta distinción es acentuado por el propio Schelling: la considera, por así decirlo, la base de la *Freiheitsschrift* (SW VII, 357).²⁶ Más arriba, me he referido a esto como *dualismo en el absoluto* (cf. p. 6). Precisamente aquí se corre el peligro de un profundo malentendido en la medida en que podríamos vernos llevados a confundir el sistema de nuestro autor con otros sistemas más antiguos, en particular con el maniqueísmo. No obstante, Schelling rechaza explícitamente este sistema – entendido como la doctrina de principios absolutamente distintos e independientes el uno del otro – y lo llama “*ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft*” (SW VII, 355). De acuerdo con ello, el dualismo que Schelling introduce aquí debe concebirse de otra manera para que pueda ser diferenciado de los sistemas anteriores, como Schelling efectivamente quiere hacerlo. Y esta diferenciación se hace posible precisamente a través de la concepción del fundamento desarrollada aquí. Según ésta, el fundamento en Dios (*der Grund in Gott*) – *das Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist* – no se diferencia *realiter* de Dios *qua* Sujeto²⁷ – *dem Wesen, sofern es existiert*. El fundamento en

25 La concepción de Schelling de Dios, como es expuesta en 1809, puede ser delineada sólo en los aspectos relevantes para el concepto de libertad. Para un tratamiento más detallado de este tema, cf. Jantzen (1995); también Buchheim (1996).

26 También Buchheim insiste en la importancia de la misma e intenta descifrar a través de ella el camino que llevó a Schelling a la *Freiheitsschrift*.

27 La expresión *sujeto* tiene aquí un sentido distinto al que hemos visto arriba (cf. p. 29s.). Aquí se refiere a la existencia de Dios ya desarrollada a partir de su fundamento. Cuando se trate de este significado, traduciré la expresión con mayúscula.

Dios y Dios *qua* Sujeto no deben ser considerados como dos principios independientes.²⁸ El punto fundamental es, por lo tanto, que la distinción de nuestro autor se refiere a uno y el mismo ser (*ein und dasselbe Wesen*), lo cual es evidente a partir de la formulación de la misma. En este contexto, Jantzen observa:

Schelling unterscheidet 'zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist'. Zu unterscheiden sind also drei Termini: *Wesen*, *Existenz*, *Grund von Existenz*. Die beiden letzteren Termini lassen sich vom ersten aussagen, sie haben ein gemeinsames, identisches Subjekt (wir können F und G behaupten, ohne ein F- und G-Individuum annehmen zu müssen). (1995, S. 77f.)

De acuerdo a las palabras de Schelling, esta distinción debe ser rastreada en la DMS (1801). Allí él escribe:

Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eignen Seyns betrachtet wird. (SW IV, 202)

También en la Freiheitsschrift, el fundamento en Dios recibe el nombre de Naturaleza (cf. SW VII, 358).²⁹ Esta formulación de la DMS es esclarecedora en la medida en que en ella nuestro autor usa el pronombre posesivo – ihres [sc. de la Naturaleza, S. C.] eignen Seyns –, con lo cual se hace hincapié en el aspecto de la immanencia. Además, Schelling también utiliza el pronombre posesivo en el texto

28 Sin embargo, hay que hacer notar el hecho que las formulaciones de Schelling no están libres de tensiones. Así, antes de introducir la diferenciación, nuestro autor habla de „*eine von Gott unabhängige Wurzel*“ (SW VII, 355; énfasis S. C.), con lo cual se refiere claramente al fundamento en Dios. Este hecho puede fundamentarse si se considera que Schelling, por una parte, debe acentuar la diferencia de ambos, para poder derivar la libertad humana – la cual, como veremos, incluye la capacidad del mal, y, por otra parte, no quiere renunciar a la unidad del principio (cf. además 362, 363, 371, 395).

29 Al igual que en el caso del término *sujeto* (cf. nota 27), traduciré el alemán *Natur* con mayúscula cuando se refiera al fundamento en Dios.

de Freiheitsschrift cuando intenta aclarar la distinción (cf. SW VII, u. a. 358, 359).

La formulación de la *Fundamentalerklärung*³⁰ de 1809 contiene, además, otro elemento importante que no aparece en el lugar correspondiente en la DMS:³¹ ¿Por qué es este fundamento de Dios solamente (bloß) fundamento? (cf. también SW VII, 362). El fundamento de Dios, como hemos visto, no se diferencia *realiter* de Dios *qua* Sujeto.³² Sin embargo, en la medida en que este fundamento es solamente fundamento (*bloß Grund*), contiene *actu* menos que Dios *qua* Sujeto. El hecho que aquél sea considerado como un mero fundamento (*bloßer Grund*), y, por así decirlo, no simultáneamente con su consecuencia, significa que para la posición (Setzung) de esta última debe darse algo más, o, dicho de otra forma, que el fundamento es fundamento contiene la *posibilidad* de la consecuencia y *no* la *realidad* de la misma.³³ Schelling intenta aclarar esto de manera analógica con la ayuda de la relación de la fuerza de gravedad y la luz:

Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch das aktuelle Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur [...]. (SW VII, 358)

30 Con estas palabras se refiere Schelling a la distinción entre *Natur (Grund in Gott)* y *Existenz (qua Subjekt)* en 1811 en la ya mencionada Denkmalschrift (SW VIII, 25). Allí, Schelling la utiliza para defenderse contra la acusación según la cual la naturaleza es todo y sobre ella no existe nada (cf. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, p. 76; también 118).

31 En qué medida efectivamente existe la continuidad entre ambos escritos que Schelling indica, es una pregunta que, lamentablemente, no puedo tratar aquí. Sin embargo, es claro que la función específica que tiene esa distinción en 1809 no aparece en los escritos previos de Schelling. Para esta función, cf. abajo, p. 46s..

32 También Buchheim insiste en este punto. Cf. Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Anmerkungen des Herausgebers, en especial Anm. 101, 102.

33 Para un tratamiento más en detalle de este punto remito a Buchheim (1996).

La distinción entre fundamento de la posibilidad y de la realidad (*Grund der Möglichkeit und der Wirklichkeit*) es, por lo demás, un punto muy importante ya en 1804: ella le sirve a nuestro autor para derivar del absoluto (*schlechthin-Ideales*) la posibilidad de la finitud sin responsabilizarlo por la realidad de la misma – que allí es introducida como un mal (*Übel*), cf. SW VI, 28. En resumen: según las consideraciones precedentes, el fundamento explicado aquí – la Naturaleza en Dios – contiene en sí mismo sólo potencialmente su consecuencia, es decir, Dios *qua* Sujeto. En este sentido, podemos llamar a este fundamento, con Schelling, fundamento del desarrollo (cf. arriba 39), es decir, a partir de él se desarrolla Dios como Existente (*als Existierendes*).³⁴ Con un lenguaje alegórico lo describe Schelling de esta forma:

Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. (SW VII, 361)

Al considerar el fundamento de Dios meramente el fundamento de la posibilidad del mismo – *qua* Sujeto –, se plantea inmediatamente la pregunta: ¿Qué es aquello que tiene que darse para que sea puesto Dios como Existente? Con otras palabras: ¿Qué hace que la posibilidad se vuelva realidad? Esta pregunta – y otras similares – llevan a la discusión de si, y si la respuesta es afirmativa, en qué medida, la *Freiheitsschrift* se mueve dentro de la filosofía de la identidad. Schelling parece no considerar esta pregunta en este texto. Podría suponerse que sus esfuerzos se dirigen de manera primaria a hacer comprensible la libertad como un componente del sistema. Precisamente en este intento aparecen otras dificultades

³⁴ Para el aspecto de la inmanencia de Dios en el fundamento, además del lugar citado aquí, cf. SW VII, 363. *Existierendes* es otra expresión que Schelling utiliza para Sujeto – referido a Dios.

– dificultades que, sin embargo, constituirían el objeto de otra investigación.

Esta distinción interna de uno y el mismo ser (*ein und dasselbe Wesen*) entre fundamento y existencia es, según las propias palabras del autor, la base sobre la que descansa la Freiheitsschrift (cf. arriba, p. 41). No es difícil ver por qué tiene un lugar tan fundamental: en ella se basa la forma cómo Schelling piensa la libertad humana. De hecho, tal distinción es introducida después que Schelling ha hecho notar las dificultades unidas al concepto de libertad, dificultades que, según Schelling, no podrán ser solucionadas mientras no se (re)conozca tal fundamento (SW VII, 371). Esta distinción, por lo tanto, posibilita la solución del problema de la libertad humana.

III. Tercera parte

§6. La Freiheitsschrift y los Conceptos de Libertad

Ahora bien, ¿en qué consiste el problema de la libertad y en qué medida ofrece la diferenciación interna que he expuesto aquí la solución al mismo? Esta pregunta nos lleva necesariamente a una determinación exacta de lo que Schelling entiende por libertad.

En el transcurso de la obra, nuestro autor entrega distintos conceptos de libertad. Sin embargo, uno de ellos se encuentra claramente en el centro y constituye el punto en torno al cual gira el escrito: la libertad del hombre. Para obtener una visión general, enumeramos aquí los conceptos de libertad que encontramos – directa o indirectamente – en la obra:

1. Dominio del principio racional (*verständiges Prinzip*) sobre la sensibilidad (SW VII, 346; también 371).
2. Capacidad del bien y el mal o (*sive*) libertad humana (SW VII, 352).
3. Indiferencia o puro arbitrio de decidirse entre dos posibilidades opuestas sin motivo alguno (SW VII, 354; también 383).
4. Ser libre *de* o libertad negativa (SW VII, 364).
5. Libertad como opuesto de necesidad (es decir, libertad en tanto que poder-ser-de-otra-forma) (SW VII, 374; también 377).
6. La libertad de Dios (SW VII, 395s.).
7. La libertad del fundamento de Dios (SW VII, 405).

6.1 Libertad Humana

Dado que el presente trabajo tiene como objetivo discutir el concepto de libertad humana, tratar todos los conceptos citados arriba excedería los límites del mismo. Por eso, me permito remitir a la ya citada interpretación de Heidegger (Heidegger 1971; también Baumgartner 1995) para una tal exposición, donde él efectivamente a través de una demarcación de los conceptos de libertad trata de ilustrar la especificidad del concepto utilizado por Schelling.

La finalidad de las observaciones que han sido hechas en las secciones anteriores era llegar al concepto de libertad humana en tanto que capacidad del bien y el mal (*zum Guten und zum Bösen*). El lugar en el que Schelling introduce este concepto es digno de notar y entrega cierta información sobre la forma en que el propio autor lo entendía: este concepto debe superar la insuficiencia de las doctrinas de la libertad anteriores. Aquí, Schelling se refiere sobre todo al idealismo (Kant y Fichte son aquí los principales referentes). Esta insuficiencia tiene que ver con el hecho que el idealismo pudo determinar la libertad sólo de manera formal y general,³⁵ pero “*apenas queremos dirigirnos a lo más exacto y específico, nos deja desorientados en lo que se refiere a la doctrina de la libertad*” (SW VII, 351). Precisamente esta forma de pensar la libertad muestra uno de los rasgos propios de la filosofía de nuestro autor. Es exactamente para poder pensar esta libertad como capacidad del bien y el mal – lo que Schelling también llama *Realbegriff der Freiheit* – que la distinción interna que he expuesto arriba entre fundamento en Dios y Dios mismo ofrece la solución. Por lo tanto, parece

35 Para el concepto de *libertad formal*, cf. Jantzen (1995, en especial pp. 66–69). Con *general (allgemein)*, Schelling se refiere a Kant, para quien, puesto que trata libertad e independencia del tiempo como conceptos correlativos, necesariamente desaparece lo específico de la libertad *humana*.

conveniente determinar de manera más exacta qué significa esta libertad – y también lo que ella *no* significa. Trataré aquí de poner de relieve la especificidad de este concepto de libertad de Schelling comparándolo con otras formulaciones del concepto que vienen de la tradición. Como ejemplo clásico se ofrece la definición de Agustín:

„Arbitrium voluntatis tunc est liberum, cum vitiis peccatisque non servit“ (De Civitate Dei, XIV, 11).

No es difícil ver que tal libertad no puede ser atribuida a toda voluntad humana, pues, *de facto* existen hombres que se dejan determinar por vicios y pecados, o, dicho de manera más general, por apetitos e inclinaciones físicas. De acuerdo a esta definición, tales hombres no son libres. Por lo tanto, la voluntad humana sería libre sólo bajo ciertas circunstancias – *cum vitiis peccatisque non servit*. Desde una perspectiva moral, se puede reconocer una debilidad de esta noción en el hecho que a aquellos hombres que no se encuentran en esas condiciones, puesto que no son libres, tampoco se les puede atribuir imputabilidad, ya que parece ser que el hombre es sólo responsable de aquello que está en su poder. Sin embargo, si tales hombres no son libres – pues no cumplen las condiciones necesarias para ello – y, por ende, sus acciones no están en su poder, y además, dado que esta doctrina concibe libertad como opuesta a la necesidad, aquellos hombres no son responsables por las acciones que tienen lugar en este estado. Esta concepción es identificable con el primer concepto de libertad que he citado arriba (libertad en tanto que dominio del principio racional sobre la sensibilidad). Nuestro autor lo critica de manera decidida y lo acusa, en último término, de la anulación del mal (SW VII, 372). También Kant piensa la libertad en tanto que tal dominio. Él escribe:

„Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens [...].
(KrV A 803/B 831)

Dicho sea de paso, Kant menciona en este contexto, junto con este concepto de libertad que él llama *libertad práctica*, también otro, a saber, la *libertad trascendental*. No obstante, es importante mencionar que esta última también comparte esta propiedad principal, i. e. ser causalidad de la razón, con la libertad práctica. La distinción entre libertad práctica y trascendental consiste en la determinación de la razón misma: el concepto de libertad trascendental exige, *además de* la causalidad de la razón, que esta última no sea determinada por causas físicas (loc. cit.). La libertad es, en ambos casos – en su acepción práctica y trascendental –, la determinación de la voluntad a través de la razón.

Schelling opone a esta concepción de la voluntad libre en tanto que *voluntad unidireccional (einseitig)* su concepto real de libertad, concepto que afirma, por así decirlo, una voluntad doble (*zweifacher Wille*), en la cual la libertad se encuentra en ambos lados de la misma. Estos dos lados no son sino el bien y el mal (das Gute und das Böse). De aquí es evidente que Schelling piensa la libertad de tal modo que ella le corresponde a todo hombre, independiente del carácter de sus acciones – ya sean buenas o malas. Con esto, Schelling es capaz de satisfacer la conciencia ética del hombre, pues parece que tendemos naturalmente a responsabilizar por sus acciones también a aquellos que se dejan determinar por apetitos, lo cual, como hemos visto, no parece ser posible con una definición como la de Agustín.

Tal forma de entender la libertad humana, es decir, en tanto que capacidad del bien y el mal, aclara el giro que luego toma la obra de nuestro autor: apenas se

introduce este concepto, Schelling pasa al tratamiento del problema de la teodicea (cf. arriba p. 20s.). Y el motivo es evidente: si la realidad en su totalidad debe ser concebida a partir del absoluto o Dios – éste es la aspiración de Schelling –, entonces surge la pregunta: ¿Cómo puede venir de Dios una capacidad del mal?³⁶

En este contexto, aparece una pregunta que sirve a una determinación más precisa del concepto real de libertad: ¿A qué mal se refiere Schelling con tal capacidad? Lamentablemente, Schelling no trata este punto de manera explícita. Sin embargo, se pueden encontrar ciertas indicaciones que permiten proponer una respuesta. Al menos desde Leibniz, se hace una diferencia entre tres tipos de mal (*malum*): *malum physicum*, *malum metaphysicum* y *malum morale*.³⁷ Incluso el uso de la lengua alemán establece una diferencia en este respecto, refiriendo la expresión *Böse* (expresión utilizada por Schelling en la definición de libertad humana) de manera primaria a la voluntad del hombre (y a las acciones emprendidas por él), mientras *Übel* se relaciona, por el contrario, con el estar o sentirse mal (Unwohlsein bzw. -fühlen).³⁸ Si bien Schelling no se refiere de manera explícita a esta demarcación de Leibniz, es claro que nuestro autor tiene en mente e l *malum morale* cuando habla del concepto real de libertad. Es más: en la *Religionsschrift*, Schelling parece tener presente esta distinción semántica, ya que, por una parte, describe *Übel* diciendo que surge de la materia y, por otra parte,

36 Schelling ve aquí el *punto de la dificultad más profunda* (SW VII, 352), que afecta todos los sistemas: la explicación del origen del mal. Debe ser observado que esta dificultad surge cuando se le atribuye bondad a Dios (*wenn man Gott als ein gutes Wesen ansieht*). En 1804, esta característica de Dios no aparece, pero, sin embargo, la dificultad es, estructuralmente, la misma: ¿Cómo puede venir la finitud, i. e. la negación del absoluto, del absoluto? Es llamativo que allí, la pregunta por la forma cómo las cosas finitas vienen del absoluto es introducida como la pregunta por el motivo del mal (*Übel*) (SW VI, 28).

37 Cf. Theodizee, I 21.

38 Cf. Höffe (1995), en especial p. 16–26.

une con *Böse*, explícitamente, el adjetivo *moral* (SW VI, 47). Otra razón, en mi opinión más decisiva que la anterior, para decir que con el concepto de libertad humana Schelling se refiere a una capacidad del mal *moral*, puede obtenerse del hecho que en la *Freiheitsschrift* misma se afirma que sólo el hombre es capaz del mal (SW VII, 368). Es decir, los animales, por ejemplo, a pesar de que pueden causar daños a otros seres, no pueden ser malos (*böse*). Cuando Schelling habla de mal en este sentido, se refiere, por lo tanto, al mal que puede ser atribuido exclusivamente al hombre, mal que, por su parte, no puede ser reducido al mal metafísico, es decir, a la finitud o imperfección del mundo (SW VII, 367). En este sentido, me gustaría hacer notar que Schelling utiliza *Abfall* (caída) y *Böses* como sinónimos (cf. SW VII, 372, 375). Como resultado de la caída se producen, según Schelling en su obra de 1804, las cosas sensibles (cf. SW VI, entre otros 40, 42, 45), las cuales, *qua* finitud, i. e. diferencia real de concepto y ser (*wirkliche Differenz von Begriff und Sein*),³⁹ son concebidas como *malum metaphysicum* (cf. arriba nota 36). Y puesto que la caída es vista como un acto libre por parte de la contra-imagen (cf. arriba nota 20), podemos decir que Schelling piensa – junto con Leibniz – el mal metafísico como consecuencia del mal moral (*Böse*), el cual es atribuido a la voluntad libre.

Esta determinación de la libertad humana en tanto que capacidad del bien y el mal (moral)⁴⁰ contiene otro elemento que es importante en relación al concepto del mal, elemento que Schelling busca destacar como un mérito especial: a saber, que el mal es concebido de manera *positiva*. Puesto que no es evidente lo que nuestro autor quiere decir con mal *positivo*, se puede recurrir al proceder que

39 Este punto es tratado de manera más extensa en el sub-apartado 6.2.

40 Desde ahora, cada vez que en español aparezca la expresión *mal* (sin calificativos), será la traducción del alemán *Böse*, por lo que, según lo visto, se referirá a una cualidad moral.

también él utiliza, a saber, ilustrar esta determinación a través de la determinación opuesta de la misma, es decir, la teoría de la privación, de acuerdo con la cual el mal consiste en carencia (*Beraubung, Mangel*) del bien (*privatio boni*). Esta doctrina no es, según Schelling, sino la anulación del mal (SW VII, 354), o, dicho de otra manera, ella afirma que no existe el mal. Por lo tanto, puesto que a esta doctrina Schelling opone su propia determinación de la positividad del mal, podemos decir que el concepto de mal de nuestro autor afirma la existencia del mismo. Como ya ha sido observado, Schelling pretende con esta obra incluir la libertad humana en un sistema del saber (*System des Wissens*), de lo cual resulta, de manera interesante, que la derivación del mal a partir de Dios – y no la determinación de la libertad – constituye el núcleo de los esfuerzos de nuestro autor. Una vez llegados a este punto, es fácil ver por qué Schelling pasa del concepto de libertad en tanto que capacidad del bien y del mal positivo, i. e. real, a la defensa de Dios (cf. arriba, p. 50). En esto consiste el problema de la libertad que he mencionado arriba (cf. arriba, p. 45): ¿Cómo ha de ser derivado del absoluto o de Dios una capacidad del mal real?⁴¹ La respuesta de nuestro autor a esta pregunta se basa, precisamente, en la distinción interna que he expuesto arriba entre el ser en tanto que fundamento y el ser en tanto que Existente (*zwischen dem Wesen als Grund und dem Wesen als Existierendem*). La libertad del hombre proviene de Dios – como todo lo positivo, cf. SW VII, 353 –, pero no de Dios *qua* Sujeto, i. e. considerado de manera absoluta, sino en tanto que es mero fundamento, el cual, como ha sido dicho, no se diferencia *realiter* de Dios *qua* Sujeto. Y aunque tratar *in extenso* el problema de la teodicea me llevaría muy lejos del marco de este trabajo, parece, sin embargo, conveniente mencionar un

41 Para una visión general del problema de la teodicea – al que lamentablemente no puedo referirme aquí de manera extensa –, cf. Marquard (1995).

aspecto del mismo que resulta engañoso. Puesto que nuestra libertad incluye esencialmente una capacidad del mal, y ella – más precisamente, el hombre mismo – proviene del fundamento (*Grund in Gott*), podría pensarse que este fundamento de la libertad es, él mismo, malo (*böses Wesen*). En este sentido, la forma de expresarse de nuestro autor puede representar una confirmación de esta opinión, en la medida en que él le da el nombre de *principio oscuro* (*dunkles, finsteres Prinzip*) a este fundamento, en tanto que éste está en el hombre (cf. SW VII, 362, 363, 372 et passim). Sin embargo, tal forma de ver el asunto es precisamente aquella que Schelling no quiere dar a entender (cf. e. g. SW VII, 374). Me gustaría remover esta opinión con dos observaciones. En primer lugar, el fundamento – este punto no debería olvidarse – es precisamente también aquello de lo cual se desarrolla Dios *qua* Sujeto, esto es, el amor más puro (*die reinste Liebe*) (SW VII, 375), del cual necesariamente está excluido todo mal. Dios – el Existente – también contiene este principio oscuro, sin que por ello podamos decir de él que sea malo. Por eso, este principio (el fundamento), ya que es también fundamento del amor más puro, no puede ser concebido directamente como un principio malo (*böses Prinzip*) (cf. además VIII, 61s.). En segundo lugar, este mismo principio oscuro se encuentra también en otros seres, como, por ejemplo, en los animales (SW VII, 372). Este hecho, sin embargo, no impide que sólo el hombre sea capaz del mal (SW VII, 368; cf. también arriba, p. 51). Por ende, debemos concluir que este fundamento no constituye, él mismo, el mal.

Luego de esta pequeña digresión debo volver al punto que he abandonado arriba, a saber, el concepto del mal positivo, esto es, real. En este contexto, hay aún una observación que hacer, la cual resultará útil para explicar de manera más concreta la oración citada arriba según la cual el bien es el mal (cf. arriba p. 35).

Pues la positividad del mal no significa que éste deba considerarse, por así decirlo, como un ser independiente (*eigenständiges Wesen*). La explicación que Schelling da a través de la comparación con la enfermedad es especialmente aclaradora:

Das treffendste Gleichnis bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich auftun: sie entsteht, wenn das irritable Prinzip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuiert, oder der aufgereizte Archæus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. (...) Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinungen desselben – ein Schwanken zwischen Sein und Nichtsein – ist, nichts destoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen. (SW VII, 366)

De las muchas determinaciones que contiene este pasaje, en nuestro contexto es fundamental que Schelling describa el mal como no-siendo-por-sí-mismo (*Nicht-Wesenhaftes*), es decir, no tiene existencia independiente, una que descansa en sí mismo como tal – como mal –, sino, tal como la enfermedad, sólo puede existir en otro ser positivo (*in einem anderen Positiven*), en el caso de la última, en la vida. Esta realidad del mal se puede llamar, para utilizar una expresión que ya ha sido usada, una existencia parasitaria (*parasitäre Existenz*). Ella puede dirigirse sólo contra otro ser (*gegen ein Anderes*). El mal, por lo tanto, depende para su existencia totalmente de el otro ser, sin el cual aquel no podría ser. El mal le debe su existencia a este ser positivo, ser que el mal trata de pervertir. De ahí que

Schelling defina el mal en relación al otro ser en virtud del cual el mal puede ser concebido (SW VII, 366; también 391). Estas determinaciones ya han sido obtenidas más arriba, en la explicación del principio de identidad y la forma de entender el fundamento. Este otro ser positivo, que es el bien, es, en el sentido que he expuesto arriba, el fundamento del mal: no en el sentido que el mal siga de manera necesaria del bien, sino que el bien es, por así, la base (*der Boden*), el fundamento del desarrollo, sin el cual el mal no puede ser (parte de la dependencia) y en el cual éste es (parte de la inmanencia). Así, aquella oración tal controvertida “*el bien es el mal*”, la cual según muchos contemporáneos de nuestro autor no significa nada más que la anulación (*Aufhebung*) de la diferencia de ambos conceptos, o, en otras palabras, que el sujeto puede ser, sin más, puesto en lugar del predicado, significa, por el contrario, que el mal puede existir sólo en el bien (*das Böse kann nur im Guten existieren*). De esto se ve que el concepto del mal no es nada más que un concepto derivado. En este sentido deben ser aplicadas las observaciones de Schelling en relación a Spinoza: no se trata de una simple identificación (*billige Identifikation*), sino más bien de una radical diferenciación entre el bien y el mal, en cuanto este último sólo puede existir como consecuencia del primero, es decir, en cuanto puede ser concebido sólo como algo derivado (cf. SW VII, 340s.).

Las consideraciones que hemos visto hasta ahora se han dirigido, principalmente, a la concepción del concepto del mal que está contenido en la determinación de la libertad humana, según la definición de Schelling. Ahora surge la pregunta de cómo se relaciona tal mal y la libertad misma.

Como ya he dicho, la libertad humana se deriva de Dios con ayuda de la diferenciación entre fundamento de la existencia y el Sujeto de esta existencia.

Ahora bien, puesto que esta libertad contiene en sí una capacidad del mal, podía plantearse la pregunta de si Dios, *qua* fundamento de esta capacidad, es responsable por el mismo. Schelling recurre en este punto a una noción de la cual ya ha hecho uso – en el mismo contexto – en 1804, en la *Religionsschrift*. También en 1809, esta noción resulta ser muy útil: la distinción entre *Grund der Möglichkeit* y *Grund der Wirklichkeit* (cf. arriba, El concepto de Identidad, Determinación Positiva, donde también aparece esta diferencia, aunque en otro contexto).

6.2 La Distinción en Philosophie und Religion

En vista de la importancia de este punto para el problema de la libertad en Schelling parece conveniente delinear las consideraciones hechas por Schelling en 1804. Allí, el objetivo principal es hacer comprensible la forma como las cosas finitas o sensibles se derivan del primer principio (*höchstes Prinzip*) de la filosofía de nuestro autor, esto es, la identidad absoluta. También debe mostrar cómo es posible en su filosofía de la identidad pensar libertad y virtud. Nuestro autor emprende esta empresa exponiendo la estructura del absoluto. En esta exposición, Schelling quiere mostrar que la identidad absoluta no ha de ser concebida como algo carente de toda diferencia (*schlechthin Differenzloses*), sino, con las palabras del autor, una unidad inmediatamente creadora (SW VII, 346). Nuestro autor resume sus consideraciones de la siguiente forma:

Wir haben nach dem Bisherigen Folgendes zu unterscheiden: das schlechthin- *Ideale*, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, nach der eben vorgeschlagenen Bezeichnung: *Gott*; das schlechthin-*Reale*, welches nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne *ein anderes Absolutes*, nur in anderer Gestalt, zu sein; und das *Vermittelnde beider*, die Absolutheit oder die *Form*. (SW VI, 31)

La unidad del principio muestra, según esto, tres momentos principales:⁴² *das schlechthin-Ideale, die absolute Form* y *das schlechthin-Reale*.⁴³ Aunque Schelling insiste en el hecho que los tres momentos son igualmente absolutos – pues lo absoluto sólo puede producir absoluto (*Absolutes kann nur Absolutes hervorbringen*), cf. SW VI, 31, 35 et passim –, ellos deben ser, con todo, diferenciados de manera exacta, pues la relación entre ellos es concebida como una relación fundamento-consecuencia:

Die Grundwahrheit ist: dass kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideale bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sei. So gewiss es aber das Erste ist, so gewiss ist *die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite*, so wie das Reale selbst das *Dritte*. (SW VI, 30)

Das schlechthin-Reale es, según esto, una consecuencia de la absolute Form, la cual es concebida, por su parte, como una consecuencia de lo schlechthin-Ideale. En este sentido, die absolute Form recibe el nombre de „*das Vermittelnde*“ entre schlechthin-Ideales y schlechthin-Reales. Esta Vermittlung a través de la forma recibe su caracterización decisiva como auto-conocimiento (*Selbsterkennen*)⁴⁴ del schlechthin-Ideales (SW VI, 31). A través de la absolute Form – i. e. a través del auto-conocimiento del absoluto –, se objetiva das schlechthin-Ideale en lo schlechthin-Reale, el cual, por esto, recibe la denominación de *contra-imagen* (*Gegenbild*). La expresión *Gegenbild* es en este respecto muy aclaradora. Das

42 Desafortunadamente, la doctrina de las ideas de Schelling, las cuales, en tanto que provienen de lo real, son ellas mismas también absolutas, no puede ser tenida en cuenta aquí (cf. SW VI, 35s.).

43 Debido a la dificultad de la traducción y a que toda expresión en español tendría un carácter extremadamente artificial, prefiero utilizar aquí los términos alemanes. Una posible traducción sería la siguiente: lo puramente ideal, la forma absoluta y lo puramente real, respectivamente.

44 Según veo en este texto, Schelling no establece diferencia entre *Selbsterkennen* y *Selbsterkenntnis*. Por ello, en la traducción mi traducción utilizaré, para ambos casos la expresión auto-conocimiento, sin indicar el término alemán correspondiente entre paréntesis.

schlechthin-Reale, el cual es producido (*hervorgebracht*) por la forma del absoluto, es una imagen (*Bild*) del absoluto en la medida en que proviene de absolutez (*als er eben aus Absolutheit kommt*) (cf. arriba pp. 56-57). Esta forma, i. e. el auto-conocimiento del absoluto, no es un auto-conocimiento en el sentido usual, a saber, en sentido humano (o finito), pues se trata, precisamente, del auto-conocimiento absoluto. El auto-conocimiento humano no puede producir sino representaciones (*Vorstellungen*) ideales, es decir, que sólo existen en el conocimiento mismo, las cuales precisamente por el hecho que toda su realidad está determinada por el conocimiento, no son independientes (*nichts Eigenständiges*). Sin embargo, en el absoluto, según Schelling, esto es de otra manera. Por el contrario, el auto-conocimiento del absoluto, en la medida en que él mismo es absoluto, no es la posición (*Setzung*) de un ser ideal, sino de uno real, el cual precisamente porque proviene de lo schlechthin-Ideale, i. e. del absoluto, debe ser, él mismo, absoluto.⁴⁵ Así, aquello que ha sido producido (*hervorgebracht*) por el auto-conocimiento absoluto no es meramente una imagen – de lo schlechthin-Ideale –, sino una *contra-imagen*, esto es, un ser, que es, él mismo, absoluto e independiente (SW VI, 30ss.). En este sentido, esta contra-imagen – das schlechthin-Reale, lo que ha sido puesto (*gesetzt*) por el auto-conocimiento absoluto – es llamado *otro absoluto* (*ein anderes Absolutes*) (SW VI, 30ss.), o, 5 años más tarde en nuestra *Freiheitsschrift*, *absolutez derivada* (*derivierte Absolutheit*) (SW VII, 348).

Luego de haber expuesto esta estructura del absoluto, Schelling pasa al punto donde utiliza la diferencia entre *Grund der Möglichkeit* y *Grund der Wirklichkeit*. Las cosas sensibles, finitas, las cuales han de ser consideradas como

45 Cf. SW VI, 34s.. Un paralelo de la distinción entre auto-conocimiento absoluto y humano se encuentra en la *Freiheitsschrift*, cf. SW VII, 346s..

negación del absoluto (SW VI, 40s.), no pueden tener una relación directa con el absoluto, pues son, precisamente, finitas, esto es, están determinadas por otro (*durch ein Anderes*). Sin embargo, ya que no se puede asumir otro principio junto al absoluto – pues esto anularía el concepto mismo –, las cosas finitas deben ser derivadas de él, pero no a través de un acto de producción directa (*direkte Hervorbringung*).⁴⁶ La respuesta de Schelling es como sigue: ellas vienen a través de una ruptura (*Abbrechen*), una caída (*Abfall*) del absoluto. Lo que cae no es, por supuesto, lo schlechthin-Ideale – por eso se dice de él „*es schwebt ewig über aller Realität und tritt nie aus seiner Ewigkeit heraus*“, cf. SW VI, 31 –, sino la contra-imagen absoluta. La caída, y con ella la finitud como consecuencia, es posible porque la contra-imagen es absoluta, es decir, le corresponde independencia y libertad – en sentido de libertad de elección (SW VI, 39s.). En virtud de su constitución, esta contra-imagen *puede*, por lo tanto, separarse del absoluto – schlechthin-Ideales –, con lo cual se originan negaciones del absoluto, i. e. las cosas sensibles. Ahora bien, el hecho que la contra-imagen *pueda* separarse de lo schlechthin-Ideale, le es dado por lo schlechthin-Ideale, en la medida en que la independencia y absolutez de la contra-imagen se fundamentan en el acto por el cual lo schlechthin-Ideale transmite su esencia (cf. SW VI, 34; también 39).⁴⁷ Con otras palabras: la posibilidad de la caída – la cual Schelling concibe como hecho libre (*freie Tat*) – reside en el absoluto (schlechthin-Ideales). No obstante, que la

46 Por esto, Schelling debe rechazar el concepto de creación (*Schöpfung*) y lo declara perteneciente a la religión vulgar (*Volksreligion*). Véase SW VI, 39. Además, cf. las consideraciones de Schelling en la ya citada Denkmalschrift, en especial VIII, 64.

47 Si tenemos en mente las consideraciones hechas arriba acerca del concepto de fundamento, se ve que en la determinación de la contra-imagen aparece precisamente la parte de la dependencia – Schelling la llama también parte subjetiva – y la parte de la similitud de la consecuencia en relación a su fundamento – y esto corresponde a la parte objetiva de la contra-imagen – (véase SW VI, 34s.). Cf. arriba, El concepto de Identidad, Determinación positiva, en especial pp. 35–39.

contra-imagen efectivamente caiga, que se separe de lo schlechthin-Ideale, no reside en este último, sino exclusivamente en la libertad de la contra-imagen.⁴⁸

Schelling formula esto de la siguiente manera:

Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Notwendigkeit ist das *wahre* Nichts, und kann eben deshalb auch nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, das heißt, die sinnlichen und wirklichen Dinge, produzieren. Der Grund des Abfalls, und insofern auch dieses Produzierens, liegt nun *nicht im Absoluten*, er liegt lediglich *im Realen, Angeschauten selbst*, welches ganz als ein Selbständiges, Freies zu betrachten ist. Der Grund der *Möglichkeit* des Abfalls liegt in der Freiheit, und inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der *Wirklichkeit* aber einzig und allein im *Abgefallenen selbst*, welches eben daher nur *durch und für sich selbst* das Nichts der sinnlichen Dinge produziert. (SW VI, 40)⁴⁹

No resulta difícil comprender el rol de tal distinción entre *Grund der Möglichkeit* y *Grund der Wirklichkeit* en este contexto: en ella se basa el intento de nuestro autor de derivar la realidad – las cosas sensibles, finitas – a partir del absoluto, sin hacer que este último sea culpable de la misma, la cual, como hemos visto, no es sino negación del absoluto. Con esto, Schelling conserva, por así decirlo, la absolutez del absoluto. Y precisamente esta función cumple la distinción en 1809 en relación a la libertad humana. Schelling trata de derivar la libertad del hombre a partir de Dios, sin que éste sea, sin embargo, responsable por el mal que *puede* surgir de ella.

48 Ya he mencionado de paso la problemática relacionada a una libertad de la contra-imagen, y, con ello, de la derivación de la finitud a partir del absoluto. Un tratamiento de la misma es, no obstante, objeto de una investigación distinta. Cf. arriba, nota 20.

49 *Einbildung* es otra expresión para designar la posición (*Setzung*) de la contra-imagen.

6.3 Libertad Humana qua Posibilidad del Mal

De acuerdo a la distinción que he hecho en el sub-apartado anterior, la capacidad del mal y, con ella, la libertad, no contiene la realidad (*Wirklichkeit*) del mal. Así, la explicación del origen de tal capacidad no proporciona la explicación de la realidad de aquello que es puesto por tal capacidad. Dicho de otra forma: Schelling cree haber explicado, a través de la distinción interna entre fundamento y existencia en uno y el mismo ser (*im selben Wesen*), la posibilidad del mal: ésta viene del fundamento de Dios, esto es, lo que en Dios mismo no es Él mismo (*was in Gott selbst nicht Er selbst ist*) (SW VII, 359). Esta explicación, sin embargo, no puede igualarse con la del mal real – i. e. existente en acto. Lo que Schelling ha conseguido hasta ahora consiste solamente en la derivación del concepto real de libertad a partir de Dios (no considerado de manera absoluta).

No obstante, Jantzen establece como una de sus afirmaciones principales que Schelling considera dada la realidad del mal ya en la capacidad del mismo.⁵⁰ Jantzen escribe:

Der – nicht zuletzt von Friedrich Schlegels Pantheismus-Kritik veranlaßte – Realbegriff von Freiheit ist für Schelling offenbar gleichbedeutend mit der Annahme eines wirklichen Bösen; das ist nicht selbstverständlich. Denn aus der Definition von Freiheit als Vermögen zum Guten wie zum Bösen folgt noch nicht die Wirklichkeit des Bösen. (1995, p. 69)

Por supuesto no es evidente que la posibilidad del mal deba ser igualada con la realidad del mismo. Sin embargo, tampoco me parece evidente que tal afirmación tan fuerte sea correcta. Si Jantzen quiere decir con esto que Schelling no separa posibilidad y realidad, entonces tal afirmación es falsa. Pues nuestro autor acentúa

⁵⁰ Cf. además Jantzen 1995, p. 73.

claramente la diferencia que ya ha tenido lugar en 1804 e incluso divide la Freiheitsschrift de acuerdo a ella.⁵¹

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existierenden und dem, was Grund von Existenz ist. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. (SW VII, 373)

Lo que Schelling ha explicado hasta aquí es, precisamente, la libertad humana y cómo ella puede provenir de Dios, lo cual en el pasaje citado se expresa, de manera clara, con „*Möglichkeit des Bösen*“. Podríamos ilustrar esto con un simple ejemplo. Atribuimos a todo hombre, en principio, las mismas capacidades cognitivas, en virtud de las cuales él puede adquirir ciertos conocimientos en determinado ámbito. Sin embargo, a pesar de esto, estamos lejos de asumir que cada hombre posee *de facto*, tanto intensiva como extensivamente, los mismos conocimientos. Incluso, si somos honestos, encontramos hombres de los cuales pensamos que apenas utilizan estas capacidades. Con todo, ni siquiera en tales casos extremos pensaríamos en negarles las capacidades cognitivas. Esto puede aclararse por el hecho que, con tales capacidades nos referimos sólo a la posibilidad de actualizar aquello que es posibilitado por estas capacidades, es decir, hacerlo real. Lo mismo aplica a la libertad del hombre: ésta se considera solamente el fundamento de la posibilidad del mal. Si no fuera así, si la libertad fuera simplemente igualada con la realidad – actualidad – del mal, se plantearía la

51 Con todo, hay que decir Schelling, inmediatamente después de introducir el concepto real de libertad, pasa a las dificultades que pueden encontrarse en todos los sistemas en relación a la explicación del mal real (actual) (cf. SW VII, 352s.). Sin embargo, esto está lejos de igualar la posibilidad del mal, es decir, el concepto real de libertad, con la realidad del mal. Si la visión de Jantzen fuese correcta, no sería fácil entender por qué Schelling recurre a la tesis de la sollicitación del mal.

pregunta de cómo pueden existir hombres buenos. Si en el caso de la libertad tuviéramos que admitir que, apenas ella está dada, también se da el mal, tendríamos que admitir que vivimos en un dominio absoluto del mal. Incluso: no sólo no existiría el bien, sino que sería completamente imposible, dado que, para ello, el hombre debería ser no-libre (*unfrei*). Podríamos aducir otra observación para determinar el concepto de libertad humana en Schelling en tanto que mera posibilidad del mal (*bloÙe Mglichkeit des Bsen*) – y precisamente también del bien. El fundamento de Dios, del cual, como sabemos, también proviene el hombre, ha sido descrito sólo cómo fundamento de la posibilidad de Dios (cf. arriba, El concepto de identidad, Determinación positiva, en especial p. 39-45). Además, la forma cómo las cosas vienen de Dios (*die Folge der Wesen aus Gott*) debe ser necesariamente procreación, esto es, la posición de algo independiente (*Setzung eines Selbstndigen*) (cf. SW VII, 346). El modelo de la procreación – modelo según el cual Schelling se orienta en su concepción de fundamento, cf. arriba, p. 37s.) se caracteriza por el hecho de que la consecuencia es similar al fundamento. Ahora bien, puesto que este fundamento, del cual proviene el hombre, no puede ser considerado directamente como principio malo (*als geradezu bses Prinzip*) (cf. arriba, p.53.), así, parece que de él sólo puede derivarse la libertad en tanto que posibilidad el mal y del bien.

A una libertad considerada de esta forma – libertad del hombre, que, en el fondo, consiste en libertad de elección – pertenece, por lo tanto, la diferencia real entre posibilidad y realidad, diferencia que precisamente caracteriza a la finitud (SW VI, entre otros p. 40, 45). Ahora bien, si Schelling mismo, como he mostrado, insistió en esta diferencia, entonces se plantea otro problema que debería ser solucionado en relación a este concepto de libertad: si libertad no significa nada

más que la posibilidad – del bien y el mal –, debemos preguntarnos por aquello que actualiza esta posibilidad. Este problema de la realidad del mal es llamado por nuestro autor *el asunto más importante de la cuestión (der größte Gegenstand der Frage)* (cf. SW VII, 373).

6.4: Actualización de la Posibilidad

El escrito de Schelling dedica un apartado especial a este tema (SW VII, 372–395). Aquí, podemos diferenciar entre dos partes del mismo: en la primera, el autor se ocupa con el mal en tanto que contraparte general (*allgemeiner Gegensatz*) del bien (SW VII, 372–382). Junto a esta parte encontramos la segunda, la cual debe ser estrictamente separada, en la que se trata de la actualización (*Wirklichwerdung*) del mal en el hombre particular (SW VII, 382-390). En la primera parte se encuentra la provocativa tesis de la sollicitación (o tentación)⁵² al mal, sollicitación que proviene del fundamento en Dios, sin que, por ello, debamos llamarlo directamente principio malo (cf. las consideraciones en p. 53). Debe observarse que Schelling no trata de determinar si hay mal o no. Más bien, nuestro autor parte con la asunción de que el mal existe y el objetivo es hacerlo comprensible dentro del sistema. Este proceder aplica también al concepto de libertad de Schelling: él no intenta mostrar si el hombre es o no libre. Él parte de la libertad como un hecho y el problema consiste en explicarla de manera sistemática (SW VII, 336). El mal general (*das Böse als Allgemeines*) ha sido necesario para la revelación de Dios (SW VII, 373) y Schelling se expresa de tal modo que podemos concluir que la revelación de Dios – *die Folge der Wesen aus ihm* – es, ella misma, necesaria (SW VII, 374). Sin embargo, aquí, como en el caso de los demás conceptos de libertad, debo dejar de lado el tratamiento del mal

52 Cf. arriba, nota 2.

general, en la medida en que, como tal, no es atribuible a la libertad humana – es despertado a través de la reacción del fundamento a la revelación de Dios, cf. SW VII, entre otros p. 381.⁵³

Dado que aquí se trata de la libertad *del hombre*, nuestro punto debe ser que se comprenda *cómo él mismo*, en tanto que ser libre, actualiza una u otra posibilidad. Como Schelling lo formula: el problema consiste en explicar el proceder de la decisión del hombre particular toma para el bien o el mal (SW VII, 383).

En este contexto, nuestro autor intenta, ante todo, aclarar cómo esta decisión *no* ha de concebirse:

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich; führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder -A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Tier des Buridan, das nach der Meinung der Verteidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. (SW VII, 383)

La posición de Schelling es, en este sentido, bastante clara. El hecho que el hombre haga el bien o el mal no puede concebirse de manera tal que esta

53 Sin embargo, la introducción de la tesis de la sollicitación al mal es importante en el marco de la discusión de la actualización del bien o del mal en el hombre, y, por lo tanto, me referiré a ella.

decisión sea meramente *arbitaria* (*bloß willkürlich*), esto es, *sin móvil alguno* (*ohne alle Beweggründe*). De acuerdo con esto, la voluntad del hombre no es una facultad indeterminada (*bestimmungsloses Vermögen*), del cual se sigan, indistintamente, acciones contrarias. La capacidad del bien y el mal, i. e. la libertad humana, no mienta ningún comienzo absoluto que, en tanto que tal, no es determinado en modo alguno. Schelling rechaza de manera decidida este concepto de libertad, el cual nuestro autor llama equilibrio o indiferencia de arbitrio (*Gleichgewicht bzw. Gleichgültigkeit der Willkür*, cf. SW VII, 383, 384; también 385). Y este rechazo no se refiere sólo a una acción particular: este concepto es, más bien, directamente insostenible (*überhaupt unhaltbar*), pues tal facultad tendría como consecuencia acciones totalmente casuales, i. e. indeterminadas. Que existe algo perteneciente a la naturaleza, esto es, a las cosas sensibles, que fuera completamente indeterminado, contradice a la razón misma y es imposible (SW VII, 384). Pues la nota característica de la naturaleza es el venir-a-la-existencia (*Werden*; cf. SW VII, 358s.), y aquello que viene a la existencia (*das Gewordene*) es, precisamente para existir, dependiente de otro (SW VII, 347). Además, si recordamos la determinación fundamental de la sensibilidad, o, lo que es lo mismo, finitud, a saber, la diferencia real entre posibilidad y realidad, como ella es expuesta en *Philosophie und Religion*, veremos que toda la naturaleza, la cual no es nada sino la totalidad de las cosas sensibles (SW VII, 352), es necesariamente determinada por otro, de acuerdo a las premisas fundamentales de Schelling. Si aplicamos estas consideraciones al hombre, tenemos como consecuencia que las acciones del mismo también deben ser determinadas, y, por lo tanto, no podemos asumir el concepto de *libertas indifferentiae* entendida como la facultad que actúa sin motivos que la determinen (*ohne bestimmende Gründe*). Este rechazo estricto de una capacidad indeterminada ha aparecido también,

aunque de manera implícita, antes en el texto: a través de lo contradictorio de tal capacidad, Schelling se ve obligado a asumir, para poder explicar la realidad – actualidad – del mal, una tentación al mismo:

Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Prinzipien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt: was er auch wähle, es wird seine Tat sein: aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott notwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweitdeutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dies ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollizitation, der Versuchung zum Bösen sein, wär' es auch nur, um die beiden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. (SW VII, 374)

La argumentación de nuestro autor comienza aquí desde un estado originario de indecisión (*Unentschiedenheit*).⁵⁴ Este estado, sin embargo, no puede conservarse. Tampoco puede ser abandonado, si no asumimos un motivo para esto. La indecisión originaria en tanto que un estado en el cual ambas posibilidades existen meramente como tales, es decir, (todavía) no actualizadas, debe ser abandonado. Y precisamente este abandono – es decir, la actualización de una u otra posibilidad – tiene lugar sólo a través de un motivo. Así, para explicar la realidad del mal, Schelling asume una tentación hacia el mismo, tentación que tiene exactamente la función de motivo o determinación (*Grund bzw. Bestimmung*)⁵⁵ en virtud de la cual se abandona el estado de indecisión.

54 Este estado de indecisión aparece de nuevo en el texto cuando Schelling rechaza el equilibrio de arbitrio (cf. arriba, cita p. 65). Más adelante discutiré qué significa tal estado.

55 Ha de observarse que *Grund* no tiene aquí el sentido técnico que he ilustrado arriba. La expresión se refiere simplemente a cualquier hecho que pueda funcionar como razón para cierto acontecimiento. Como se deja ver en el texto, su significado es equivalente con el de la expresión *Bestimmung*.

Podemos encontrar claramente tras este pensamiento que el hombre no es libre en el sentido que pudiera obrar sin móvil alguno, meramente a consecuencia de una facultad indeterminada, es decir, lo que más tarde Schelling manifiesta de manera explícita con el rechazo de la indiferencia.

Las acciones del hombre deben ser concebidas, por lo tanto, como determinadas o necesarias, y así es como lo hace Schelling (SW VII, 385s.). En mi opinión, es particularmente notable que nuestro autor, tratando de desarrollar la libertad del hombre – que ha sido descrita como mera posibilidad del bien y el mal –, llegue a declarar la necesidad de nuestras acciones. De aquí se ve claro que, puesto que las acciones son consideradas como necesarias, ya no se trata solamente de hacer comprensible la actualización de la posibilidad – del bien o el mal –, sino, *además*, de responder la pregunta que resulta del rechazo del concepto de indiferencia del arbitrio, a saber, cómo podemos concebir al hombre como un ser libre (*freies Wesen*) a pesar de la necesidad de sus acciones. Ambas preguntas son respondidas por nuestro autor con una solución: el acto de libertad del hombre (*die Freiheitstat des menschlichen Wesens*).⁵⁶ Esto le permite a Schelling la unión (*Vereinigung*) de necesidad y libertad, unión en la cual ya se encuentra implícito que al concepto de libertad le corresponden otras determinaciones que al concepto de necesidad, es decir, que la identidad de ambos no significa una igualdad (*Gleichheit*) o anulación (*Aufhebung*) de la diferencia entre ellos.⁵⁷

Sin embargo, la asunción de tal acto de libertad – lo cual debe ofrecer la solución al problema que acaba de ser planteado – parece mostrar otra dificultad, respecto a la cual nuestro autor, lamentablemente, no se pronuncia en este texto.

⁵⁶ Schelling recurre aquí explícitamente al concepto de Kant, cf. Rel. A 22f., 35f./B 25f., 40.

⁵⁷ Abordaré el problema de la identidad de necesidad y libertad al final de el presente trabajo.

En lo que sigue, me gustaría hacer notar esta dificultad. En este punto, Schelling se remite a Kant:

Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Ding, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei. (SW VII, 384)

Lo inteligible del hombre no puede ser, de acuerdo con esto, determinado de manera temporal. Por lo tanto, relaciones causales en sentido empírico no tienen lugar. Las acciones – las cuales, por lo demás, Schelling presupone libres –⁵⁸ se siguen directamente de esta esencia inteligible (*intelligibles Wesen*) del hombre. En este sentido, las acciones son acciones determinadas, pues provienen de esta esencia. No obstante, es importante observar que esta esencia, aunque se encuentra fuera de relaciones causales, no puede ser concebida como algo indeterminado, pues con ello volvemos al problema de la *libertas indifferentiae*: determinación sin móvil alguno (*Bestimmung ohne alle bestimmenden Gründe*), lo cual Schelling ya ha excluido tajantemente (cf. arriba, p. 65–68). Puesto que algo totalmente indeterminado no es concebible, esta esencia inteligible, aunque extratemporal, debe ser determinada. Para esto, Schelling recurre a una necesidad interna, la cual debe ser cuidadosamente diferenciada de la necesidad

58 No me parece del todo claro por qué las acciones que siguen de esta esencia inteligible deben ser concebidas como libres. No obstante, éste es el punto de partida de Schelling (cf. SW VII, 385). Probablemente, nuestro autor argumenta de esta manera debido a que esta esencia no puede en modo alguno ser determinada por algo precedente, pues ella es, precisamente, extratemporal.

externa o empírica – también llamada coerción (*Zwang*). Esta necesidad interna consiste en que las acciones – consecuencias – de la esencia inteligible del hombre sólo pueden ser tales que están en conformidad con la naturaleza de la misma. En este respecto, las acciones tampoco son indeterminadas. El hecho que Schelling asume el concepto de esencia inteligible, de la cual se siguen las acciones del hombre, se deja explicar, precisamente, porque nuestro autor quiere evitar el concepto de la *libertas indifferentiae*, esto es, una indiferencia de arbitrio. Con esto, Schelling al mismo tiempo escapa del camino opuesto, a saber, un determinismo puro – i. e. la afirmación según la cual todas nuestras acciones están externamente determinadas. Con todo, sólo con esta asunción permanece la dificultad que ha sido mencionada más arriba, esto es, que parece complicado concebir al hombre como ser libre mientras sus acciones están determinadas – determinadas, esta vez, por la esencia inteligible del mismo. Schelling es plenamente consciente de este problema:

Wäre jenes Wesen ein totes Sein und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Notwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. (SW VII, 386)

En efecto, si no existiese nada más que determinación, no habría lugar para la libertad. En este sentido, estar determinado y ser libre son opuestos. En vista de esto, Schelling se ve obligado a asumir un acto de libertad: esta esencia inteligible del hombre, en relación a la cual las acciones del mismo son necesarias, es su propio acto (SW VII, 386). Gracias a este acto de libertad, el hombre deja su estado originario de indecisión.

A pesar del lugar fundamental que este acto de libertad asume en el sistema, Schelling se expresa de manera exhaustiva sobre la misma. En primer lugar, ha

de observarse que este acto originario (*Urtat*) es concebido como una decisión ética hacia el bien o el mal, la cual forma el carácter del hombre. Del mismo modo que la esencia inteligible, este acto es completamente atemporal (*zeitlos*) y, por lo tanto, eterno, aunque él determina la vida temporal del hombre (SW VII, 386). Para iluminar la determinación general que está tras estas determinaciones podemos traer a colación las palabras de Schelling: la dependencia no anula la independencia, ni siquiera la libertad (SW VII, 346). Dicho de otra forma: Schelling permite que libertad y necesidad “coexistan”⁵⁹ *siempre y cuando esta necesidad misma es una consecuencia de un acto libre*.⁶⁰ Es fácil comprender la función de este acto de libertad: sólo a través del mismo se hace posible admitir la libertad en el sistema, pues, de lo contrario, no habría nada más que determinación, como ya hemos visto. Si la esencia inteligible estuviera, en relación al hombre, simplemente dada, tendríamos que excluir la libertad humana del sistema.⁶¹ Sin embargo, precisamente en este lugar decisivo, parece surgir, en mi opinión, una pregunta fundamental que debería ser aclarada para considerar la empresa de nuestro autor como exitosa. Schelling escribe:

59 Aunque tal concepción parezca muy alejada de nuestra manera de pensar, Schelling intenta, inmediatamente después de introducir esta doctrina, conciliarla con nuestra experiencia. Con este fin, aduce una serie de ejemplos que muestran que, por así decirlo, nuestro sentimiento y la forma como evaluamos las cosas en la práctica coincide con tal unión de libertad y necesidad.

60 Me gustaría agregar que precisamente por esto no me parece que el concepto de autodeterminación (*Selbstbestimmung*) sin más sea adecuado para describir el concepto de libertad de Schelling. Pues autodeterminación – que la misma naturaleza del hombre determine sus acciones – se concibe como libre, de acuerdo con Schelling, *sólo si esta naturaleza es puesta por el hombre mismo*.

61 Por esto, es llamativo que Schelling no discuta la doctrina de un acto de libertad de manera minuciosa. En este punto, nuestro autor parece basarse básicamente en los precedentes del idealismo (Kant y Fichte). Los esfuerzos de Schelling en esta obra se concentran, más bien, en hacer comprensible una capacidad como la libertad humana, esto es, en la derivación de la misma a partir de Dios.

Aber eben jene innere Notwendigkeit [gemeint ist hier die Folge der Handlungen aus dem intelligiblen Wesen, S. C.] ist selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne Tat*; Notwendigkeit und Freiheit stehen in einander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint; an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist. (SW VII, 386)

Por una parte, Schelling trata de aclarar – en cierta medida – el concepto de necesidad que utiliza aquí en esta unión de necesidad y libertad: ella *no* consiste, como he dicho, en la necesidad empírica o coerción de ser determinado de manera externa (des äußeren Bestimmtwerdens) – como, por ejemplo, un cuerpo necesariamente se moverá si éste ha sido movido por otro (cf. arriba p. 69s.), sino en una necesidad interna, la cual surge de la necesidad del agente mismo. Sin embargo, no sucede lo mismo con el concepto de libertad. Schelling no nos dice cómo ella debe ser entendida aquí. Dicho de otra forma: no sabemos de manera exacta qué tipo de libertad se asume aquí – libertad en virtud de la cual se toma la decisión originaria de la esencia humana,⁶² a partir de la cual, cómo hemos visto, las acciones se siguen con necesidad. Esta pregunta se plantea tanto más urgentemente, por cuanto el concepto de la libertas indifferentiae ha sido excluido *completamente*. Si el claro rechazo del equilibrio del arbitrio ha de ser mantenido de manera consistente, la decisión a través de la cual el hombre toma una u otra posibilidad, es decir, a través de la cual actualiza una de ellas, no puede ser indeterminada. El hombre, o, para ser más preciso, la esencia inteligible del mismo, no puede relacionarse de manera indiferente frente a sus posibilidades – el bien y el mal. En consecuencia, la actualización de uno u otro no puede resultar sin motivo (*grundlos*), pues, de lo contrario, volvería a aparecer la indiferencia de

62 El genitivo debe entenderse aquí como *genitivus subjectivus y objectivus*. Pues, por una parte, el acto de libertad constituye la esencia misma; por otra parte, tal acto no puede concebirse sin no se presupone un ser (*Wesen*) que lo lleve a cabo.

arbitrio que ya ha sido claramente rechazada por nuestro autor. No obstante, si esta decisión originaria está, de alguna manera – no sabemos cómo exactamente –, determinada, surge un grave problema: no sería comprensible cómo se puede asumir la libertad en este sistema. Pues la libertad humana, hemos visto, tiene lugar en el mismo sólo en virtud de este acto inteligible (cf. arriba, p. 70), debido a que todas las acciones particulares son concebidas como determinadas, y, por ende, necesarias. Más aún: si la libertad, en el fondo, no es explicada, tampoco lo es el mal, cuya realidad depende, como hemos visto, de la libertad del hombre.

Curiosamente, esta problemática no aparece en 1804. Schelling intenta allí derivar las cosas finitas – esto es, el *malum metaphysicum* (*Übel*) – a partir de lo schlechthin-Ideale. Y esta derivación la realiza nuestro autor con ayuda de la asunción de la caída de la contra-imagen. La posibilidad de este alejamiento – y con ella la posibilidad de la finitud – reside en lo schlechthin-Ideale. La realidad de la misma, sin embargo, se encuentra exclusivamente en la contra-imagen. No obstante, nuestro autor no se refiere a cómo la posibilidad de la caída – es decir, la posibilidad del mal – es actualizada, o, en los términos de la *Religionsschrift*, por qué la contra-imagen se afirma en su egoidad (*sich in seiner Selbstheit ergreift*) (SW VI, 39). Y podemos asumir que Schelling considera esto como inexplicable:

Der Abfall [d. h. die Wirklichwerdung des Bösen, S. C.] kann auch nicht (was man so nennt) *erklärt* werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das notwendige Verhängnis, das er mit sich führt, die Nicht-Absolutheit ist. Denn die Selbständigkeit, welche das *andere Absolute* in der Selbstbeschauung des ersten, der Form empfängt, reicht nur bis zur *Möglichkeit* des realen in-sich-selbst-Seins, aber nicht weiter [...]. (SW VI, 42)

Por el contrario, Schelling intenta en 1809 explicar también la actualización. Para

esto asume el acto inteligible de libertad, es decir, una decisión originaria en la cual el hombre determina su carácter, carácter del que sus acciones se siguen con necesidad. En qué medida esto es satisfactorio es bastante cuestionable, como he mostrado. Igualmente, queda abierto la pregunta de si el propio Schelling creyó haber solucionado con la *Freiheitsschrift* este problema, el cual él declara *inexplicable* en 1804. En mi opinión, Schelling efectivamente avanza un paso más allá que en la *Religionsschrift*. Con todo, todavía hay un resto que nuestro autor no logra cerrar. Si Schelling consideró este resto, también en 1809, como inexplicable, debemos decir que este resto debía necesariamente quedar abierto. Quien defienda esta tesis se ve inmediatamente enfrentado a la pregunta de cómo hacer compatible este supuesto carácter inexplicable del asunto con el rechazo del concepto de una facultad indeterminada – la indiferencia de arbitrio –, pues Schelling excluye este concepto precisamente porque de él se seguiría un completo azar en las acciones, con lo cual estas últimas no podrían ser explicadas: exactamente para evitar tal consecuencia rechaza Schelling el concepto de *libertas indifferentiae*.

§7. Balance General

Espero haber mostrado que la *Freiheitsschrift* no puede ser considerada como un nuevo comienzo (*Neuansatz*) en el pensamiento de nuestro autor. El presente trabajo ha justificado esto tanto a través de la forma como el autor se entendía a sí mismo como también por medio de puntos referentes al contenido de las obras tratadas. En el texto (de la *Freiheitsschrift*) se desarrolla una argumentación bastante compleja. En este sentido, si se me permite, es lamentable que nuestro autor no se exprese de manera más extensa en lugares críticos del mismo, como por ejemplo en la discusión del concepto de identidad y en relación a la doctrina de la esencia inteligible del hombre en tanto que acto propio del mismo. Schelling trabaja con muchas presuposiciones que claramente dificultan el acceso a esta obra clave. Evidentemente, nuestro autor se dirige con esta obra a un público que ya está familiarizado con sus escritos anteriores. Schelling parece tomar como punto de partida que los lectores de la *Freiheitsschrift* ya conocen los *Bruchstücke des Ganzen* (SW VII, 334). También esto deja ver una continuidad en el pensamiento de nuestro autor, continuidad que él seguramente quería hacer ver.

Con todo, la presente explicación no quiere, por supuesto, negar el hecho que el tratado de 1809 va más allá de las obras previas. El rol que sume la distinción fundamental (cf. arriba, p. 41), a saber, la fundamentación sistemática de la noción de libertad expuesta aquí, parece – contra las palabras de nuestro autor (SW VII, 357) – no poder rastrearse en 1801. La cuestión de la personalidad tampoco aparece en 1804 – una vez más contra la indicación de Schelling, vgl. SW VII, 334. La relación de la *Freiheitsschrift* y los escritos anteriores a ella debe considerarse, pues, como un desarrollo o progreso (*Fortgang*) que descansa sobre la base proporcionada por sus obras tempranas.

En relación a los ataques contra la filosofía de la identidad, especialmente aquellos que la acusan, en última instancia, de anular la diferencia entre el bien y el mal, lo libre y lo necesario, y, con ello, consideran que representa una corrupción ética, en relación a ellas, digo, sostengo que no corresponden a lo que nuestro autor efectivamente hace. Esto se ve a partir de la comprensión que he desarrollado aquí del principio de identidad en tanto que relación fundamento-consecuencia, relación que expresa dependencia e inmanencia (cf. arriba, p. 34s.). Aquella afirmación tan polémica, de acuerdo a la cual *lo necesario es lo libre*, significa de acuerdo a las consideraciones en el presente trabajo, que un objeto libre (*freier Gegenstand*), considerado de manera absoluta, debe ser siempre la consecuencia de algo necesario, a saber, del absoluto. Lo necesario es, por así decirlo, la base (*der Boden*) sobre el cual crece lo libre. Si aplicamos esto al hombre, podemos decir que necesariamente el hombre – como éste es determinado por Schelling, es decir, *zertrennliche Einheit der in Gott unzertrennlichen Prinzipien* – es libre, o, lo que es lo mismo, que el hombre no tiene en su poder ser libre o no-libre. La capacidad del bien y el mal le es dada. De modo más exacto: aquel que es hombre es también libre. “Libertad” pertenece al concepto del mismo.⁶³ Y en relación al hombre, la libertad es, por su parte, el fundamento de la necesidad, pues esta última resulta de un acto originario libre y atemporal, acto que determina el carácter del agente. De este carácter se siguen las acciones de modo necesario.

El punto central de nuestro autor es, como he dicho, la derivación de la posibilidad del mal – i. e. derivación de la libertad humana – a partir de Dios – o,

63 Se podría objetar aquí que, dado que se trata precisamente de la libertad *humana*, esta afirmación parece ser trivial. Sin embargo, ya me he referido a la novedad del concepto de libertad humana de nuestro autor comparado con otras formulaciones de la tradición, donde el concepto de libertad no corresponde a priori a todo hombre, cf. arriba pp. 46–49.

para ser más preciso, del fundamento de Dios, esto es, de aquello que, en Dios mismo, no es él mismo (SW VII, 359). De este modo, Dios es responsable de la posibilidad del mal. No obstante, la realidad del mismo, es decir, la actualización de aquello que es dado meramente como posibilidad, reside solamente en el ser que actúa libremente, esto es, en el hombre. Por lo tanto, sólo el hombre es responsable por el mal real – existente en acto. Esta visión puede ser encontrada de la misma manera en 1804 en el escrito *Philosophie und Religion* (SW VI, 39s.). En esta obra, nuestro autor queda en deuda en relación a la explicación de cómo se actualiza el mal. Schelling *expone* la caída de la contra-imagen, como él se expresa en 1804, pero no ofrece una explicación de la misma. Por el contrario, en 1809 nuestro autor parece querer llevar a cabo precisamente esta empresa con la asunción de un acto inteligible. Sin embargo, este intento se hace poco comprensible con el estricto rechazo del concepto de *libertas indifferentiae*, como he expuesto más arriba (cf. p. 68). Si mis observaciones en este respecto son correctas, tendríamos que declarar como fallido la aspiración más importante de Schelling en este escrito, a saber, la inclusión de la libertad en el sistema. Y a esto se sumaría aún otra empresa fallida: dado que la libertad humana explica el mal en acto, esto es, el punto de la dificultad más profunda (SW VII, 352), este último permanecería igualmente sin explicación.

Así, puesto que he hecho notar la dificultad relacionada a la explicación de la realidad del mal y la considero en duda, tendría que, de acuerdo con ello, limitar el mérito de Schelling en este escrito: el mérito consiste en la explicación de lo que los sistemas anteriores no han conseguido explicar, es decir, de la *capacidad* (*Vermögen*) de un acto contra Dios. Esta explicación se consigue a través de la introducción de una dualidad interna en el absoluto o Dios (SW VII, 357s.). Este

mérito depende de la distinción fundamental *“zwischen dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist, und dem Wesen, sofern es existiert”*.

Bibliografía

Fuentes primarias

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von T. Buchheim, Hamburg ²2011.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 14 Bde., Stuttgart 1856-1861. (Als SW abgekürzt. Mit römischer Bandzahl zitiert).

Fuentes secundarias

Baumgartner, Hans M./Jacobs, Wilhelm G.: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit* (Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992), Stuttgart/Bad-Cannstatt 1996.

Baumgartner, Hans M./Korten, Harald: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München 1996.

Baumgartner, Hans: *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen* (336–350), in: Höffe/Pieper Hgg. (1995), S. 35–53.

Bowie, Andrew: *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, London 1993

Brown, Robert. F.: *Is Much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) Already Present in His Philosophie und Religion (1804)?*, in: Baumgartner/Jacobs Hgg. (1996), S. 110–131.

Buchheim, Thomas: *Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, in: Baumgartner/Jacobs Hgg. (1996), S. 223–239.

García, Marcela: *Schelling's Theory of Judgment and the Interpretation of the*

Copula, in: Lore Hühn (et al.) Hgg. (2015), S. 25-49.

Hegel, Georg W. F.: Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, 20 Bde., Frankfurt a.M. 1969ff.

Heidegger, Martin: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971.

Höffe, Otfried: Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse, in: Höffe/Pieper Hgg. (1995), S. 11–34.

Höffe, Otfried/Pieper, Annemarie Hgg.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995.

Hühn, Lore (et al.) Hgg.: Schelling-Studien, Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie, Band 3, Freiburg-München 2015.

Jacobi, Friedrich H.: Werke. Gesamtausgabe hrsg. von K. Hammacher und W. Jaeschke („Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ findet sich im 3. Bd.).

Jantzen, Jörg: Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350–364), in: Höffe/Pieper Hgg. (1995), S. 61–90.

Jenaische Literatur-Zeitung, Nr. 207 und 208 vom 6. und 7. September 1809.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998.

-, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003.

Leibniz, Gottfried W.: Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l' Homme et l' Origine du Mal, Amsterdam 1710.

Marquard, Odo: Grund und Existenz in Gott (350–364), in: Höffe/Pieper Hgg. (1995), S. 55–59.

Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß, 2. Bd.: Kritische

Auseinandersetzungen (1809-1818), hrsg. von A. Hübscher, Frankfurt a.M. 1967.