

El “sistema de la libertad” en el pensamiento de Schelling

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez

En el presente artículo me propongo examinar la filosofía de Schelling desde la óptica del “sistema de la libertad”. Éste ha sido el *leit-motiv*, la “idea-guía” que me ha permitido evaluar, ponderar y enjuiciar la evolución sufrida por el pensamiento de Schelling entre 1809 y 1854. Nos enfrentamos con una idea filosófica elaborada entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, y, evidentemente, si es cierta la propuesta schellinguiana, el propio saber filosófico ha evolucionado desde entonces, ha reformulado sus presupuestos y se encuentra encallado en nuevas problemáticas. Es lícita, por tanto, la pregunta de qué validez o interés tiene aquella propuesta filosófica, cuál es su vigencia y, aún más, qué ha destilado de ella el tiempo transcurrido. Intentaré demostrar a continuación que en la idea del “sistema de la libertad” se encuentra la concepción más innovadora de Schelling, la propuesta con más futuro, que en muchas de sus dimensiones sigue siendo, también hoy, válida y actual. Por este motivo, me dispongo a desbrozar a continuación algunas de las dimensiones implícitas en este “sistema de la libertad”.

El concepto de libertad humana

En mi opinión, el problema de la libertad humana es el problema central del pensamiento de Schelling, tal como se pone de manifiesto ya en sus reflexiones en torno al origen de los males de la humanidad, expuestas en su trabajo para obtener la tesis de licenciatura en teología en el año 1792, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine* y, posteriormente, en su texto *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795), en el que afirma taxativamente:

El problema de la libertad trascendental ha tenido, desde siempre, el triste destino de ser siempre malentendida y replanteada una y otra vez. Incluso después de que la *Crítica de la razón pura* arrojara una luz tan grande sobre él, no parece haber sido determinado hasta ahora con suficiente agudeza el punto de litigio. La disputa real no versó jamás sobre la posibilidad de la libertad; porque un absoluto excluye por su mismo concepto toda determinación por causalidad externa; la libertad absoluta no es otra cosa que la determinación absoluta de lo incondicionado a través de las simples leyes (naturales) de su ser, la independencia de su ser de todas las leyes no determinables por su esencia, de todas las leyes que pondrían en él algo, que no estaría puesto por su simple ser, por su ser puesto en general (leyes morales). La filosofía o bien niega radicalmente el absoluto o, de admitirlo, le incorpora la libertad absoluta. La verdadera polémica no pudo atañer nunca a la libertad absoluta, sino tan sólo a la trascendental, es decir, a la libertad de un Yo empírico determinado por objetos. Lo incomprensible no es cómo un Yo absoluto pueda tener libertad, sino cómo pueda tenerla un Yo empírico; no cómo un Yo intelectual pueda ser intelectual, esto es, absolutamente libre, sino cómo un Yo empírico sea al mismo tiempo intelectual, es decir, tenga causalidad por libertad.¹

Queda claro, por tanto, que la principal preocupación de las primeras especulaciones schellinguianas, lejos de estar enredada en elaborar una filosofía del Absoluto, como intentase Fichte en su *Doctrina de la ciencia*, era más bien entender qué es el mal y cuál es su origen; problema íntimamente ligado a la cuestión de saber cómo puede llegar a afirmarse que el Yo empírico goza de una libertad trascendental o, en términos kantianos, cómo una libertad pueda determinarse en función de un imperativo categórico.² La cues-

¹ F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*. Ed. de H. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975-2000, I, 2, pp. 167-168 [obra a cargo de la Schellings Kommission der Bayerische Akademie der Wissenschaften, hasta la fecha han sido editados seis volúmenes que llegan hasta el texto *El alma del mundo* (1798)].

² Es sabido que el gran problema con el que se enfrenta Kant en su formulación de la *Crítica de la razón práctica* es cómo demostrar la libertad. En este punto cae en un círculo vicioso, pues se limita a afirmar que si el hombre es capaz de percibir en sí un imperativo moral absoluto, esto es posible porque dicho sujeto es libre y dicho imperativo apela a su libertad. En realidad, Kant sabe muy bien que así no se demuestra la libertad. Kant intenta deducir la libertad del hecho mismo de percibir la presencia de un imperativo categórico en la conciencia. En mi opinión es justamente al revés: tan sólo el sujeto libre, y en tanto se ha mostrado que es libre, puede someterse a imperativos morales absolutos. Luego no se ha de demostrar la libertad por el imperativo categórico,

ción del libre albedrío humano no es de ningún modo innovadora, pero sí lo es la forma que Schelling tiene de abordar dicho problema. Alejándose de la tradición, Schelling no se pregunta directamente por la naturaleza de esta libertad, por su estructura interna, sino que investiga primero su condición de posibilidad. En esto Schelling sigue al pie de la letra el espíritu de la filosofía kantiana. La pregunta que se dispone a responder es: ¿cómo es posible que exista un yo empírico, del que se pueda predicar una libertad trascendental? Las primeras investigaciones de Schelling, en las que revisa el criticismo y el dogmatismo o se interroga por la configuración de la Naturaleza como organismo, tienen por finalidad última responder a esa pregunta. La filosofía poskantiana, sobre todo a partir de la filosofía de Fichte, se encuentra enfrentada con la cuestión del Absoluto,³ entendido como un Yo absoluto, punto de indiferencia en el que desaparece la distinción real e ideal, sujeto consciente y Naturaleza, y en el que tan sólo cabe hablar de una actividad de autoproducción. Todos los esfuerzos de Fichte se dirigen a intentar demostrar cómo, desde aquel Yo absoluto, naturaleza productiva originaria, al que nos remontamos por medio de una "intuición intelectual",⁴ puede deducirse, en el curso de una genética trascendental, la situación de un sujeto cognoscente enfrentado a objetos y que vive en la escisión de la que se parte como dato fenomenológico originario. El problema fundamental de esta fase de la filosofía de Schelling⁵ es entender cómo desde aquel Absoluto, aquel incondiciona-

sino que la existencia de dicho imperativo presupone la demostración de la realidad de la libertad humana a la que él se dirige (cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1967, pp. 45-67).

³ Cf. J. G. Fichte, *La doctrina de la ciencia*. Trad. de Juan Cruz Cruz. México, Aguilar, 1975.

⁴ Hegel será el primero que, en su introducción a la *Fenomenología del espíritu*, lanzará una crítica furibunda contra esta noción, que le parecía una reminiscencia de alguna forma de romanticismo encubierto, de irracionalismo místico, sobre el que no podía fundarse ningún conocimiento racional cierto. Afirmar que la "intuición intelectual" es la "noche en que todos los gatos son pardos" es una mala comprensión de esta noción que apela más bien a una forma de "autointuición" o "autoafección" cognoscitiva, implícita ya en la formulación de un Yo trascendental que acompaña a toda representación, marcándola con la noción de posesión, haciendo de ella algo mío (cf. X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle*. París, Vrin, 1987, pp. 97-111).

⁵ Son muchos los trabajos que exploran la relación entre el joven Schelling y el pensamiento fichteano. Para todos los estudiosos resulta evidente que en el problema de la mediación de lo infinito y lo finito, de lo absoluto y lo condicionado radica el punto en el que el pensamiento schellinguiano es un heredero directo de aquél (cf. I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1973, pp. 57-63; H. Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schellings Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Múnich/Friburgo, Karl Alber, 1977, pp. 12-52; L. Hühn, *Fichte und Schelling. Oder: Über die*

do en el que libertad y necesidad coinciden, pueda surgir un yo empírico en el que necesidad y libertad parecen escindidos.

Sería largo de exponer aquí cómo a partir del estudio de las relaciones de lo ideal y lo real en la Naturaleza, animadas por un principio dinámico, el *Alma del mundo*, Schelling intenta representar la Naturaleza como condición de posibilidad de la libertad de un yo empírico o, dicho con otras palabras, cómo la Naturaleza es concebida como el camino inconsciente hacia la conciencia humana, que en su calidad de pasado trascendental de la misma puede ser desde ella rememorado o reconstruido. Schelling ve la Naturaleza como una dialéctica de dos principios que se eleva progresivamente, a través de todos los estadios del reino natural, desde lo inorgánico mineral, pasando por lo orgánico (plantas, animales, etcétera), hasta llegar a una conciencia trascendental de un Yo empírico, en el que lo ideal predomina, por primera vez, sobre lo real.

Toda la filosofía primera de Schelling, aquella que transita desde *El sistema del idealismo trascendental* (1800), pasando por el diálogo *Bruno* (1802), hasta la *Filosofía y religión* (1804), es decir, lo que Schelling denominará en su ensayo sobre la libertad la parte real de su filosofía,⁶ es el esfuerzo por presentar a la Naturaleza, nacida del Absoluto, como un *organismo de la libertad*, como una libertad orgánica. Permítanme recordarles brevemente la noción de *organismo* que Kant nos brinda en su *Crítica del Juicio*, en el parágrafo 64: “Pero para que algo, conocido como un producto natural, pueda, sin embargo, también ser juzgado como un fin, por tanto, como fin de la Naturaleza, para ello, si no es que quizá hay una contradicción, se exige ya más. Diría yo provisionalmente que una cosa existe como fin de la Naturaleza cuando es causa y efecto de sí misma”. Cuando una cosa aparece como causa y fin de sí misma, cuando no es un puro medio para otra cosa, quiere decir que entonces sólo puede ser referida a sí misma y sólo, entonces, se nos presenta como un ser orgánico; únicamente aquellos seres de la Naturaleza que sólo pueden ser pensados como fines de la Naturaleza pueden ser llamados organismos. Este carácter orgánico de un ser implica, para Kant, la capacidad de autoorganización y autoproducción,⁷ es decir, aquellos rasgos que nítidamente lo distinguen de una máquina. Como dice en el parágrafo 65:

Grenze menschlichen Wissens. Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 1994, pp. 34-89, y R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Friburgo, Karl Alber, 1975, pp. 54-89).

⁶ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*. Ed. de M. Schröter. Múnich, C. H. Beck/R. Oldenburg, 1927-1954, vol. VII, p. 334. [Incluye un volumen complementario con la edición inédita de las versiones de *Las edades del mundo* de 1811 y 1813].

⁷ La alta estima que Schelling tiene por la *Crítica del Juicio* de Kant reside en que en ella, por primera vez, se entiende la Naturaleza como algo autónomo, independien-

Así, pues, para que un cuerpo en sí, y según su posibilidad interior, deba ser juzgado como fin de la Naturaleza, se exige que las partes del mismo se produzcan todas unas a otras recíprocamente, según su forma tanto como según su enlace, y, así, produzcan por causalidad propia un todo, cuyo concepto, a su vez, inversamente (en un ser que posea la causalidad, según conceptos, adecuada a semejante producto), es causa de ese producto según un principio, y, por consiguiente, el enlace de las *causas eficientes* pueda, al mismo tiempo, ser juzgado como *efecto de las causas finales*.

Así como en un producto semejante de la Naturaleza, cada parte existe sólo mediante las demás, de igual modo es pensada como existente sólo *en consideración* de las demás y del todo, es decir, como instrumento (órgano); pero eso no basta (pues pudiera ser también instrumento del arte, y entonces ser representada posible sólo como fin, en general), sino que ha de ser pensada además como un órgano *productor* de las otras partes (por consiguiente, cada una a su vez de las demás), tal como no puede serlo ningún instrumento del arte, sino sólo de la naturaleza, la cual proporciona toda materia para instrumentos (incluso los del arte), y sólo entonces y por eso puede semejante producto, como *ser organizado y organizándose a sí mismo*, ser llamado un *fin de la Naturaleza*.

Esto es lo que le permite a Kant afirmar que cuando encontramos en la Naturaleza un organismo nos encontramos ante aquello que sólo puede ser pensado como un fin de la Naturaleza, pues no remite a nada más allá de sí mismo. Se ha de recordar además que aquello que se aparece como fin aparece, por ello, como objeto de la voluntad de un agente que se guía por fines, es decir, que el organismo se presenta como algo que ha sido querido como fin por un agente inteligente que lo ha producido.⁸ Por tanto, en esta "lógica de los fines", resulta que el organismo, que aparece como efecto, es, cuando se

te de una causa divina para su mantenimiento y su desarrollo. La Naturaleza, a diferencia del mecanismo que exige una continua intervención del creador en su desarrollo y mantenimiento, se define por su "autoproducción" y "autoorganización", es decir, por su autonomía en el desarrollo de las leyes internas de su ser, lo que le hace configurarse como un organismo (cf. L. Hasler, *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte* [Referata und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung, Zürich, 1979]. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 13-82).

⁸ Es imposible reproducir aquí toda la riqueza del análisis kantiano llevado a cabo en la *Crítica del Juicio*, sin duda uno de los grandes libros de su autor. Sobre este libro, y su posible importancia en el ámbito poskantiano, consúltese, entre otros, José Luis Villacañas *et al.*, *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*. Madrid, Visor, 1990.

avanza, una causa. En realidad, en el ámbito de la producción el fin es causa ideal de lo producido. Como diría Aristóteles, es aquello en vistas a lo cual se inicia y principia una acción; es decir, que lo último en el orden de la producción, el efecto de la acción, en tanto es causa ideal de la misma, no sólo es fin, sino en todo tiempo, también inicio. De este modo la libertad es, aparentemente, el efecto de la Naturaleza que se configura como un organismo cuando emerge la conciencia humana, pero, después, cuando se intente explicar el origen de esa Naturaleza, que culmina en el hombre, se nos mostrará también como su causa originaria.

Para concebir la Naturaleza como un “organismo de la libertad” tiene que ser demostrada la tesis de que la Naturaleza tiene en la libertad su origen y su fin. Tal es la concepción a la que Schelling llega en su ensayo sobre la libertad.⁹ El gran descubrimiento de este texto, que marcará un verdadero “inicio” en la filosofía de Schelling, es doble: por un lado, la configuración de la Naturaleza como un “organismo de la libertad” o un “organismo libre”; en segundo lugar, el descubrimiento de que el saber reproduce en sí mismo ese mismo “organismo de la libertad” en una potencia superior. La Naturaleza es un organismo espiritual porque ha sido puesta por un principio, Dios, en el que necesidad y libertad coinciden y se encaminan, a través de las diversas formas, al alumbramiento de la libertad de un yo empírico: a la libertad humana. Esa libertad no es una libertad absoluta, sino una libertad condicionada, que viene marcada por su propia forma de nacimiento, por su modo de advenir a la existencia. El propio Schelling nos la describe así:

Pero, cuando por fin, mediante la transformación y la escisión progresiva de todas las fuerzas, el punto más íntimo y profundo de la oscuri-

⁹ Este escrito tiene una importancia fundamental en el marco de la filosofía de Schelling. No tan sólo porque en él se transita de la parte real de su filosofía —preocupada por realizar una filosofía de la Naturaleza que a su vez diese cuenta del nacimiento de lo finito a partir del Absoluto— a la parte ideal de la misma —en el que el problema fundamental es la libertad de este Yo finito, el hombre, nacido como cumbre de la Naturaleza—, sino, además, porque en ella se hace explícito el principio o el inicio de toda la filosofía schellinguiana: la cuestión del nacimiento de la Naturaleza o de la libertad del principio generador del mundo. Cf. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tubinga, Max Niemeyer, 1971, pp. 17-54; H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff der mittleren in Späten Schelling*. Bonn, H. Bouvier, 1970, pp. 76-88; J. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*. Wurzburg, Königshausen & Neumann, 1989, pp. 98-107; A. White, *Schelling. An Introduction to the System of Freedom*. New Haven/Londres, Universidad de Yale, 1983, pp. 34-57, y Emilio Brito, *La création selon Schelling*. Lovaina, Universidad de Lovaina, 1987, pp. 89-145.

dad inicial se encuentra transfigurado en luz en un ser, entonces la voluntad de este mismo ser —hasta donde éste es singular— es también una voluntad particular (*Partikularwille*), pero en sí o como centro de todas las otras voluntades particulares, es una con la voluntad originaria o entendimiento, de modo que ahora surge de ambas una única totalidad. Esta elevación (*Erhebung*) del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que subsiste todavía en el fundamento; es el rayo divino de vida aprisionado en la profundidad que Dios percibió cuando concibió la voluntad para Naturaleza.¹⁰

La Naturaleza es concebida por Schelling —fundador de una "metafísica de la voluntad" que entiende el ser en términos de querer—, en la línea de aquella concepción dinámica de la Naturaleza expuesta por Kant en *Principios metafísicos de la ciencia natural*, como el despliegue progresivo de una única voluntad, sometida a dos tensiones, una contractiva y otra expansiva. Esa dinámica va dando origen paulatinamente a seres dotados cada vez de mayor intimidad y mayor expresividad, de mayor interioridad y mayor exterioridad, hasta que surge el hombre, donde el proceso inconsciente, instintivo se vuelve libre y consciente. En el hombre —que no es el hombre individual, sino aquel que precedió a la división de los pueblos, el Adán Cadmón de las tradiciones de la Cábalá, el Verbo, la humanidad originaria antes de su división en pueblos—, todo el impulso que recorre la Naturaleza, que intenta alumbrar desde sí, de una manera gradual, el entendimiento —que Schelling entiende como la voluntad en la voluntad—, alcanza su liberación. El hombre es el único ser "sobrenatural" en el que la Naturaleza deviene libre de sí, por tanto, el único ser natural consciente. El hombre se encuentra libre de su dimensión natural, libre de su instinto, libre de la ceguera de su comportamiento animal. Evidentemente esta "sobrenaturalidad" de la libertad ha de ser entendida en un sentido literal: lo que es libre "sobre" lo natural. Esta libertad no es una libertad ideal, abstracta, vacía, al margen de lo natural o material, sino una libertad condicionada, encarnada, que tiene como base de todo su operar la Naturaleza y los procesos naturales. En el hombre, y aquí se introduce la primera corrección de Schelling al concepto tradicional de libertad, la libertad no es una propiedad de una facultad humana, la voluntad, sino el ser mismo del hombre. El hombre —pero, como veremos más tarde, también Dios—, es el único ser suprasustancial, no determinado por el entorno o por un modo de

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VII, p. 470.

ser concreto, sino que su modo de ser propio es la libertad, el estar siempre abierto a posibilidades que ha de realizar, como ya vieran entre otros Pico della Mirándola, con su definición de hombre como Proteo, como esencia plástica, capaz de ser todas las cosas.¹¹ Schelling dirá, al final de su filosofía, que Dios y el Hombre son acto, acción (*energeia*) y no mero ser entitativo, inercial o pasivo.

Esta libertad se configura como un centro de fuerzas, suspendido entre el fundamento que reclama un ser para sí y la luz que reclama lo universal. En el hombre la voluntad nace sometida a dos tensiones. Estas dos tensiones de una libertad encarnada, condicionada, que se dice en relación con una base, la Naturaleza, determinan los dos únicos objetos posibles de la libertad: el bien y el mal. Según Schelling, toda determinación del ser humano, puesto que la voluntad envuelve y determina todo su ser y no tan sólo una facultad concreta, es o bien una determinación a favor del despliegue de aquel fin de la voluntad originaria o bien una voluntad que se opone a dicho fin. De nuevo Schelling nos sorprende afirmando, frente a cualquier concepción monotelista de la voluntad, como por ejemplo la platónica que sostenía que la voluntad sólo puede tener por objeto propio el bien, que la libertad no sólo puede querer el bien en cuanto tal, sino que también puede querer el mal en cuanto tal. No el mal como engaño, bajo una falsa apariencia de bien, sino el mal en su positividad, en su perversión de la configuración de la propia constitución de la libertad.

Un análisis del mal, del trastorno ontológico que éste genera en la Naturaleza en su conjunto al subvertir la relación de lo ideal y lo real, de la conciencia al mundo, del ente al ser no es posible en estas pocas páginas, pero me gustaría resaltar tan sólo que esta inversión de principios, indeliberables en Dios, ha provocado, en opinión de Schelling, una alteración ontológica radical del ser del hombre, es decir, de su libertad. En este sentido, cuando la voluntad de la Naturaleza alcanza la plena reflexión sobre sí, cuando deviene libre de sí misma, de su propio impulso inconsciente, entonces emerge la libertad humana como capacidad de atentarse contra ella misma, de subvertir su propia condición; su posibilidad de ganarse o perderse en su ejercicio.

La noción schellinguiana de “sistema”

Hasta aquí hemos visto la peculiar concepción schellinguiana de la libertad humana. El modo en el que ésta se nos da a pensar en el sentimiento de nuestra propia libertad nos remite a considerar la Naturaleza como un “organismo

¹¹ Cf. Pico della Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Ed. de Luis Martínez Gómez. Madrid, Nacional, 1984.

libre". El segundo elemento que indicamos más arriba, según el cual la filosofía es un saber que reproduce, en una potencia superior, aquel organismo libre que es la Naturaleza, será objeto de consideración por parte de Schelling en una expresión enigmática con la que se abre el ensayo sobre la libertad humana, que reza como sigue:

Puesto que al ser de naturaleza espiritual se le atribuye de entrada razón, pensamiento y conocimiento, la oposición entre naturaleza y espíritu ha sido considerada, como es lógico, desde este punto de vista. La firme creencia en la existencia de una razón meramente humana, el convencimiento de la total subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la falta de razón y pensamiento de la naturaleza, junto al modo de representación mecánico que reina en todas partes —en la medida en que el dinamismo redespertado por Kant pasó a ser sólo nuevamente un mecanismo superior y no fue reconocido en absoluto en su identidad con lo espiritual— justifican sobradamente el camino de la presente consideración. Ahora, esta raíz de la oposición ha sido arrancada y la consolidación de una comprensión más correcta puede ser confiada tranquilamente a la general progresión hacia un mejor conocimiento.

Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central de la filosofía.¹²

Schelling nos presenta aquí su peculiar lectura de la historia de la filosofía: todos los intentos sistemáticos, sobre todo en la Modernidad, estaban movidos por una oposición interna que fue recibiendo diferentes configuraciones (*res extensa-res cogitans*, ideal-real, Yo-No-Yo), mediante la cual la filosofía se fue elevando desde su categoría de un saber inconsciente a un saber consciente, de saber nesciente a ciencia. En otras palabras, Schelling cree haber descubierto el impulso interno de todo pensar, la causa interna que mueve todo deseo de saber: la oposición de necesidad y libertad. Estas oposiciones desglosadas a lo largo de la historia de la filosofía (entendimiento-voluntad, materia-espíritu, idealismo-realismo) remiten a una oposición originaria —en realidad la única oposición verdadera— más interna, que el saber va desvelando en el curso de la historia de un modo progresivo. Esta oposición superior emerge a la conciencia filosófica con la visión que de la Naturaleza se tiene desde la perspectiva de la libertad, entendiendo ésta como un dinamismo que se conduce teleológicamente a la producción de la conciencia humana. Acon-

¹² F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VII, pp. 333-334.

tece, pues, con la formulación de la *Filosofía de la naturaleza* de Schelling, que la filosofía, en tanto deseo de saber, encuentra su última oposición en la de necesidad y libertad.

En contra de la visión clásica que concibe el *sistema* como un conjunto cerrado, determinado por una ley del pensar necesaria que excluye de sí toda contingencia o azar, y que, por lo mismo, parece antitético con cualquier concepto de libertad, vemos ahora que, según Schelling, la historia de la filosofía en tanto que intento de elevar la filosofía a un saber sistemático, al estatuto de ciencia, es posible sólo por una oposición originaria entre necesidad y libertad. Schelling mismo, en su revisión del panteísmo —una de las concepciones sistemáticas más poderosas de la tradición occidental—, demuestra que el sistema no sólo no excluye la libertad, sino que lo requiere, o sea, que sin libertad no hay concepción sistemática posible. Intentaré mostrarles a continuación cómo Schelling no sólo entiende que el sistema no niega la libertad, sino que paradójicamente, concibe que la libertad propende por sí misma a darse una forma sistemática y que todo sistema o es un “sistema de la libertad” o se ve reducido a ser un mero fragmento de la necesidad.

La filosofía ha querido desde siempre ser ciencia, saber cierto que encierra en sí un escepticismo superado. Sin este estatuto, el de un saber que quiere ser ciencia, la filosofía deviene mera *doxa*, opinión elevada al estatuto de dogma, por tanto, dogmática. Ni el criticismo ni el dogmatismo han dado con el verdadero pulso de la filosofía, con su tensión erótica hacia la Sabiduría.¹³ El saber si quiere ser sistemático, dar cuenta de todo lo que hay y acontece, ha de dar acogida en su seno al devenir. Un sistema verdaderamente histórico es aquel capaz de dar cuenta de la contradicción originaria que mueve internamente todo deseo de saber, cualquier forma de sistema esbozado en la historia. Un sistema de este tipo tiene que explicar la contradicción entre libertad y necesidad. Un sistema tal es lo que he llamado en la introducción a esta exposición un “sistema de la libertad”. Sin libertad no hay sistematicidad, puesto que el sistema sería algo estático, muerto, sin ningún dinamismo; mien-

¹³ En uno de sus primeros escritos, Schelling determina de qué modo la filosofía se ha movido en la historia entre el dogmatismo, posición que identifica con el “realismo ingenuo” que precede a la propuesta kantiana y según el cual el hombre conocía las cosas tal como eran en realidad, y el criticismo, inaugurado por Kant, mediante el cual la razón distingue nítidamente entre lo real y lo ideal, entre lo subjetivo y lo objetivo. Un saber será sistemático, científico, si consigue una correcta articulación entre subjetividad y objetividad. Como veremos más adelante, eso exige encontrar o alcanzar un principio que justifique y asegure esa perfecta conjunción de la esfera de lo subjetivo con la de lo objetivo. En definitiva, elevar la filosofía al estatuto de ciencia supone superar, de algún modo, tanto el criticismo como el dogmatismo (cf. F. W. J. Schelling, *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*. Trad. de Virginia Careaga. Madrid, Tecnos, 1993, pp. 95-104).

tras que sin sistematicidad, sin confrontación de la libertad con una ley esencial de sí misma, con la necesidad, la libertad se pierde. Éste es el punto fuerte de esta tesis de un "sistema de la libertad" en la filosofía de Schelling: la existencia de un "sistema de la libertad" encierra en su seno una doble afirmación: la libertad absoluta sólo puede darse mediante una forma sistemática, por tanto, a través (*durch*) y en (*in*) el sistema. Consecuentemente, podría deducirse de esta primera afirmación que toda libertad absoluta implica un saber y, en concreto, un saber-se; es, de este modo, un saber esclarecido y consciente. En segundo lugar, aquella afirmación implica que la libertad se libera de sí misma sólo mediante el sistema; es, pues, constitutivo y esencial a una libertad, libre de sí misma, poseer en su seno un sistema, una forma sistemática.

Según nuestra interpretación resulta imposible deslindar en el quehacer filosófico la dimensión teórica de la práctica y, por ende, no ver que el camino filosófico es un camino histórico-político-especulativo, en el que el curso de los acontecimientos va a la par que las ideas que en él se gestan y de los espíritus que pugnan por llevarlas a cabo. Pretendemos, por tanto, afirmar que al ser el mundo la mediación de la libertad consigo misma, esto implica necesariamente en ella que todo avance especulativo sea un avance histórico. Esta afirmación última es, como veremos al final de la exposición, la afirmación de que, en el "sistema de la libertad" la "historicidad" es "mundanidad".

El inicio del "sistema de la libertad": el *primum principium*

Nos encontramos en medio de una verdadera encrucijada. Hemos visto de qué modo cuando el pensamiento intenta explicar cómo es posible una libertad trascendental en un yo empírico, debe formular una doctrina de la Naturaleza como organismo libre. Al mismo tiempo hemos considerado que el ansia que impulsa y mueve a la filosofía, en su anhelo de darse una forma sistemática en la que toda duda quede cancelada y en el que la voluntad, por vía del conocimiento, pueda reposar en sí no es otro que el intento de resolver la oposición entre necesidad y libertad. En esta encrucijada hay un punto común en el que radica toda la fuerza de la propuesta schellinguiana: explicar cómo nace la libertad humana implica explicar cómo es posible entender la Naturaleza como un organismo libre, lo cual implica, según la concepción kantiana, que el inicio de la Naturaleza sea libre o, dicho en otras palabras, que la libertad sea origen de la Naturaleza. Esta vía conducirá a Schelling, en el intento de formular cuál sea la constitución interna de aquel *primum principium*, libre de poner el ser o no, como ser del mundo, al curioso fenómeno de la *reduplicación*: el primer principio reproduce en sí el mismo es-

quema de la libertad humana, con la peculiaridad de que los principios (lo real y lo ideal, el principio de luz y de las tinieblas, el principio de expansión y el de contracción) que en el hombre son separables, son en Él indisolubles. Schelling usará este esquema de la reduplicación, que se produce de un modo espontáneo al intentar pensar el ser desde la libertad, para explicar cómo, de igual modo que se nos produce una reduplicación al intentar pensar la libertad humana, también en Dios se produce una duplicación de la esencia en diversas potencias que permitirán introducir una distinción formal en la misma, gracias a la cual puede llegar a conocer los futuribles de la creación. Ésta es la idea central de las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810).

Todo el esfuerzo de la filosofía media de Schelling es intentar comprender la constitución de este primer principio; concebirlo como un principio espiritual capaz de poner libremente el mundo fuera de sí. Esta temática, conocida en la historiografía schellinguiana con el nombre de la polémica sobre el monoteísmo, es la que permitirá a Schelling entender, en la tercera de *Las edades del mundo*, que Dios es un organismo libre que tiende, dotado de una naturaleza que se distingue de Él y respecto a la cual se configura como Espíritu absoluto. Schelling se enfrenta con el hecho de tener que pensar el primer principio como un organismo espiritual, como un organismo de la libertad, orientado teleológicamente hacia ella. Sin embargo, veremos que entre ambos organismos existe una diferencia radical y es que aquella naturaleza no tiende de una forma esencial o natural a la libertad, como sí lo hace la Naturaleza visible, sino que Dios es la causa de que aquella naturaleza originaria se configurara como un organismo de la libertad.

De este modo aquella naturaleza sagrada en Dios es concebida por Schelling, como ya hiciera anteriormente J. Böhme, como un eterno girar sobre sí, como una naturaleza que es incapaz de elevarse a una conciencia de sí, a una libertad reflexionada.¹⁴ En este estadio la naturaleza originaria es un continuo presentimiento de sí misma, una alternancia, sin término, de búsqueda y pérdida de sí; un fogonazo de luz momentáneo que al instante siguiente se pierde en la oscuridad, para volver a retornar de nuevo. La liberación, la cancelación de esa naturaleza giratoria, de aquel fuego devorador, se produce cuando aquella naturaleza deseante descubre su fin, el objeto de su anhelo, en una libertad originaria superior a ella, “de tal modo que no le puede venir la liberación y salvación más que de fuera, de algo completamente independiente de ella y que se ha elevado por encima de ella”,¹⁵ dirá Schelling. Esa libertad es fácil-

¹⁴ Cf. J. Böhme, “De signatura rerum oder Vom Geburt und Bezeichnung alter Wesen”, en *Sämmtliche Schriften* [herausgegeben von Will-Elrich Peuckert]. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1956-1989, pp. 3-17.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VIII, p. 233.

mente reconocible por aquellos que han tenido alguna vez experiencia de ella: "A la mayoría, por el hecho de que nunca han sentido aquella libertad les parece ser lo supremo un ente o un sujeto".¹⁶ Schelling identifica esta libertad originaria, capaz de cancelar la contradicción interna del ser, con la voluntad santa, la eternamente satisfecha; una voluntad aquietada, que todo lo domina y no es por nada dominada. Se perciben en ella todos los atributos que Nietzsche otorgara a la voluntad de poder, que simbolizó en la figura del niño divino, como tercera forma de transformación del espíritu.¹⁷ "Ella es nada, como la pura alegría que no se conoce, como el gozo abandonado, que está pleno de sí y no piensa en sí, como la tranquila interioridad, que no se toma a sí misma y no se da cuenta de su no ser".¹⁸

Según esta configuración interna del primer principio como espíritu absoluto, "debemos reconocer que en el Dios realmente vivo hay una unidad de necesidad y libertad".¹⁹ La idea central de por qué hay razón, de por qué hay libertad es porque Dios quiere, o mejor, porque Dios existe. No hay, por un lado, una sagrada necesidad, una naturaleza esencial y, por el otro, una libertad sola, sino que ambos elementos están encadenados en un organismo espiritual, en Dios como persona, como Espíritu:

Nosotros no conocemos a Dios de ninguna otra manera que en aquella relación con una eterna naturaleza, subordinada a Él; esta síntesis está a la base nuestro pensar. Nosotros sólo sabemos de un Dios vivo, la conexión de cuya suprema vida espiritual con una natural es el secreto originario de su individualidad; el milagro de la vida incancelable, como significativamente se expresa el Apóstol (Hebr. 7: 16).²⁰

El hecho de que Dios sea una decisión eterna, una voluntad eternamente decidida a crear, a poner una materia fuera de sí como inicio de la Naturaleza,

¹⁶ *Ibid.*, VIII, p. 234.

¹⁷ Nietzsche caracteriza brevemente esa tercera figura o transformación del espíritu con las siguientes palabras: "Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego de crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo" (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1995, pp. 49-52).

¹⁸ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VIII, p. 236.

¹⁹ *Ibid.*, VIII, p. 239.

²⁰ *Ibid.*, VIII, p. 259.

haciendo que la necesidad devenga base de la libertad, se plasma, de un modo visible y gráfico, en la relación que Dios tiene con la temporalidad. En Dios, el eterno, hay desde la eternidad una temporalidad, una escisión inscrita en el ser, que configura en Él mismo un pasado eterno, un presente eterno y un futuro eterno, sin los cuales es imposible hablar de ningún modo de conciencia, o inteligencia, en el primer principio. Esta temporalidad en Dios no es un devenir, sino que Dios ha sido eternamente así como Él es:

Ahora es inevitable pensar que Dios, durante un tiempo, ha sido inconsciente y después habría devenido consciente; pero lo que es pensable, sin embargo, es que en el mismo indivisible acto de devenir consciente se hagan comprensibles simultáneamente lo consciente y lo inconsciente en Dios, éste como lo eternamente presente, aquél como lo eternamente pasado.²¹

Dios es un ser dotado de conciencia y libertad porque su ser consiste en un acto de libertad que pone su naturaleza como base, como lo eternamente pasado, como lo inconsciente sobre lo que se sustenta su conciencia. Dios no es una cosa, ni un compuesto, sino un devenir, una vida. Al igual que el hombre, Dios es una vida consciente que se sostiene sobre un acto de libertad originario y eterno que lo funda, y que consiste en la sumisión de su naturaleza a su espíritu.

Este Dios, libre de sí mismo, es el único principio capaz de poner libremente el mundo fuera de sí. Es, para Schelling, la causa de aquel organismo de la libertad que culmina en el Hombre originario, al que denominamos Naturaleza. Dicho proceso de creación, visto desde aquel principio libre, ha de entenderse como una “potenciación de Dios”, mediante la cual genera de sí un principio libre, semejante a Él. De todas formas, este proceso de creación o generación, implica una gestación dolorosa: “El dolor es algo universal y necesario en toda vida, que indefectiblemente camina hacia la libertad. Recordemos los dolores del desarrollo de la vida humana tanto en sentido físico como moral”.²² El proceso de generación interna, o creación ideal en Dios, es una repetición de aquél organismo libre que configura a Dios como Espíritu absoluto, lo cual explica, para Schelling, que “todo crear consciente presupone un crear inconsciente y es sólo desarrollo explicativo del mismo”.²³

²¹ *Ibid.*, VIII, p. 262.

²² *Ibid.*, VIII, p. 335.

²³ *Ibid.*, VIII, p. 337.

La caída originaria

Curiosamente, al acercarnos a esta concepción del principio que pone libremente la Naturaleza, descubrimos que la forma en la que este principio dinamiza la Naturaleza no es otra que sometiendo la unión de necesidad y libertad, que configura su naturaleza, a una dualización en la que se desligan necesidad y libertad, oponiéndolas, lo que provoca que en su progresiva confrontación y enconamiento se traigan de nuevo a unidad. Dicho en otras palabras, la dinámica que determina el curso de la filosofía en el ámbito histórico, como vimos anteriormente, es decir, que todas las oposiciones aparentes que originaron los distintos sistemas filosóficos respondían a una única oposición originaria que es la misma que determina el despliegue de la Naturaleza: la de necesidad y libertad. Si ya sabíamos que la conciencia humana estaba emparentada con aquella Naturaleza, que era su culmen y reposo en el que supuestamente necesidad y libertad habían sido llevados a unidad, ¿por qué ahora la conciencia despliega históricamente aquel organismo de la libertad de la Naturaleza, en el ámbito del saber filosófico? ¿Qué anhela realmente el hombre cuando hace filosofía? ¿Por qué se transita de la Naturaleza a la Historia? La respuesta a esta pregunta no se deja esperar. Vimos cómo la concepción de la libertad de Schelling implica la posibilidad de que la conciencia prosiga libremente el movimiento de la Naturaleza en el ámbito ideal o espiritual o que se oponga libremente a dicho movimiento. Si la conciencia humana reproduce el movimiento de la Naturaleza en el ámbito del pensar filosófico es porque ha invertido aquellos principios que en él fueron llevados a tensa unidad, es decir, porque, al igual que hizo Dios en el origen, enfrentó de nuevo necesidad y libertad, confrontación que determina y explica todos los fenómenos del ámbito de una conciencia caída.

Schelling intenta pensar esta caída originaria en su dimensión ontológica, es decir, universal. Según ésta la actualización de aquella posibilidad condujo a que la conciencia humana cayera bajo el poder del Ser. Ella, que estaba llamada a dominar sobre todo lo vivo y todo lo real, cayó de nuevo bajo el poder de lo objetivo. Entiéndase esto en su radical formulación: en aquella creación originaria divina, el ser anterior, inhabitado por el entendimiento, por lo ideal, fue destinado y puesto como mera base de la conciencia, que siempre llegaba lo último, al final del proceso. Pero ahora, gracias a un acto originario de la libertad humana, el ser deviene contrario a la conciencia, radicalmente fuera de ella, y por eso mismo, *extra Deum*. La conciencia que en aquel estado podía vislumbrar la teleología interna de la Naturaleza y entender el mundo como algo contingente, que podía ser así y también de otro modo, como algo querido positivamente por un primer principio que libremente puso el mundo, se encuentra de nuevo caída bajo el poder de la ciega

necesidad y de un ser extradivino que presenta una teleología truncada, un impulso errático, perdido en sí mismo, no determinado como antes por su teleología hacia la propia conciencia, sino que se desarrolla independientemente de ella y le ofrece una opacidad y una oposición reales, como vemos en el mundo visible, tal como ahora lo contemplamos.

La caída y sus efectos, la inversión de aquella unión de lo real y lo ideal, de la Naturaleza y el mundo de los espíritus, es lo que hace necesaria e ineludible la muerte. Anteriormente a la caída el Espíritu y la Naturaleza, lo ideal y lo real, estaban llamados a conjuntarse alquímicamente en el hombre, de manera sincrónica. Pero, después de la caída, en el actual estado de una libertad encadenada por el ser, la libertad que debía ser señora del ser y que ahora se encuentra esclavizada por él, de modo que la base o el fundamento dominan sobre la conciencia humana, exigen y reclaman una restitución de la relación original, un reordenamiento de ambos ámbitos, que tan sólo puede acontecer mediante la muerte. Los efectos de ese trastorno ontológico se dejan sentir ahora con toda su fuerza: la fragmentación de la conciencia, la presencia de una voluntad no pacificada, la lucha de las pasiones unas contra otras, la falta de unidad e integridad personales y comunitarias; la pérdida de aquel saber sustancial que era la conciencia, como saber completo del devenir de la Naturaleza desde su origen. Nos encontramos con que no hay verdadero tiempo, no hay sucesión, porque no hay verdadero pasado ni verdadero futuro, sino que la conciencia es deglutida por el pasado, por aquella naturaleza circular, abierta y suspendida por la acción del Espíritu absoluto y que ahora fija a la conciencia en un eterno retorno de lo mismo. Manifestación de esta fijación es el hábito, forma de encadenamiento o aherrojamiento a una inercia sustancial en la que el ejercicio de la libertad es suprimido en *pro* de esa inercia sustancial. Todos los movimientos espirituales intentan revitalizar, de un modo u otro, el ejercicio de la libertad frente a la pasividad del ser.

La caída ha determinado, por esta misma razón, que al reino de la Naturaleza suceda el reino de la historia, y que ambos, allí donde estaban llamados a una unidad sincrónica en el Hombre, sólo puedan reunirse en un estado futuro que ha de suceder a la historia. El extravío de la Naturaleza debe preceder a un posterior reinado del Espíritu, antes de que ambos se vuelvan a reunir en un tercer estadio. Dicha sucesión está mediada por la necesidad de la muerte para que la unión tenga lugar. Con lo que, para Schelling, es la libertad la que determina la necesidad irremediable de la muerte. Al dominio de esta potencia debe seguir un dominio absoluto de la potencia espiritual que preceda la unión. Como pueden imaginarse, Schelling está pensando en un tiempo de la *parousia*, en un restablecimiento del orden originario de las cosas, en una potencia superior que ha de preceder al advenimiento del reino de Dios. Esta dimensión de la libertad humana actualizada o ejercida es la que Schelling

analizada detalladamente en *Las lecciones privadas de Stuttgart* (1810) y en su diálogo *Clara* [1815(?)].

La determinación de la libertad humana por el mal, la caída originaria, el abandono de aquel lugar central en el que el hombre era el Señor y Mago de la Naturaleza, como afirman entre otros Hamman, este *descensus ad inferos* de la misma, ha dado origen a la creación propia de la libertad humana, a su creación en el sentido fuerte del término. El despliegue de aquella naturaleza trascendental era la creación propia de Dios, pero esta Naturaleza visible, la que ahora contemplamos, en la que la subjetividad está en continua lucha y conflicto con la Naturaleza, donde lo subjetivo está desconectado de lo objetivo, donde se ve la acción de un fundamento o una voluntad egoica que actúa para sí sin estar subordinada a una voluntad universal o de amor, es la obra propia del hombre. El mundo actual, la Naturaleza presente, no es la Naturaleza originaria, armónica y ordenada a lo espiritual, que como muestran todos los relatos de una Edad de Oro o de un estado paradisiaco, debieron preceder a una determinación originaria de la libertad humana por el mal. Ahora estamos en condiciones de entender que Schelling desarrolle ante nuestra mirada una ontología trágica de la libertad, en la que ésta se encadena a la necesidad de la muerte y la enfermedad, de la contradicción y el dolor, de la esclavitud.

El final del "sistema de la libertad"

Alguien podría preguntarse por qué la libertad se determinó a actualizar esta posibilidad; qué anhelaba realmente cuando lo hizo, o aún más, por qué se determinó si podía prever los nefandos efectos. En este punto me remito, por un lado, a Aristóteles que, ya en su *Ética a Nicómaco*,²⁴ se interrogaba si alguien desearía realmente ser feliz como un niño, es decir, de una forma inconsciente, sin gozar conscientemente de la propia felicidad. La permanencia en el centro de aquel ser humano originario, la no determinación de la libertad por el mal hubiera hecho que el hombre no hubiese accedido a un conocimiento profundo de su propia condición, de su propio ser, que viviese una felicidad pueril e inconsciente, que desconociera la raíz de su verdadero ser: su condición de ser religado. En el mal el hombre descubre que su intento de ser libre al margen de la Naturaleza, que su esfuerzo titánico por ser en la periferia lo que sólo puede ser en el centro o de invertir los principios que en Dios están ordenados a lo espiritual según la ley del amor son vanos e inútiles. El hombre no puede ser eterno ni necesario: el hombre tendrá siempre el

²⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro I, 1 097b-1 098b.

fundamento de su ser en otro, siempre será por otro y, por eso mismo, no es Señor de su existencia en el sentido pleno de la palabra.

Schelling dibuja en sus *Lecciones de Erlangen*, el camino que la filosofía hace desde su estado de sabiduría o ciencia entitativa, inconsciente, en aquella situación central en la que el entendimiento divino, enterrado en la Naturaleza, es traído a presencia en el hombre, que en aquel estadio anterior a la caída se nos presenta como el mago de la Naturaleza, a la que domina con su simple querer, inmerso en un conocimiento intuitivo y *naïf* de todo el despliegue interno de la misma, pues ese es el contenido de su propia conciencia, del que deviene consciente de sí misma cuando, después de abandonar aquella posición central, es capaz de elevarse a la categoría de ciencia o de saber reflexionado sobre sí. Cuando el hombre abandona voluntariamente aquella posición, peca; cuando intenta ser en la periferia, fuera de Dios, lo que sólo puede ser en el centro, en Dios, entonces deviene un saber que se va elevando progresivamente a la conciencia, hasta alcanzar su punto culminante en una forma de docta ignorancia, mediante la cual retorna a aquel saber entitativo o sustantivo, pero esta vez de una forma consciente.²⁵

Esta nueva forma de docta ignorancia es radicalmente distinta de aquella inconsciencia originaria. El hombre conoce los efectos de su acción después de haberla ejecutado, *a posteriori*; es decir, después de hacer que todas las posibilidades se realicen y sólo de ahí puede nacer un conocimiento positivo: aquel que, conociendo una cosa y su posibilidad se determina, de manera enfática, afirmativa y excluyente, por una de ellas. El hombre no sabe realmente lo que quiere cuando, en aquel estado originario, se determina por el mal. En aquel estado, según nos lo presenta Schelling, el hombre se siente sometido al fuego devorador, a la tensión interna que supone mantenerse en el centro, suspendido entre una voluntad particular que anhela ser para sí y una voluntad universal que pretende conformarse con esa tendencia universalizadora que rige el despliegue progresivo de la Naturaleza. La tensión es tan fuerte que el hombre, de un modo casi inconsciente, tiende a abandonar el centro para afirmarse a sí mismo. La libertad, que por su propio

²⁵ En cierta manera Schelling retoma la doctrina del “Felix culpa” reformulado en el ámbito filosófico. El hombre tuvo que abandonar aquel estado paradisiaco, de unión inconsciente y empática con toda la Naturaleza y con los otros individuos, integrado en una *ecumené*, iglesia, en perfecta armonía con la Naturaleza. El premio de aquel abandono es el conocimiento de la fuerza interna que habitaba aquella unidad originaria, el desvelamiento progresivo para el conocimiento de la riqueza interna de la vida divina. Cf. M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. Múnich, Johannes Berchmanns, 1979, pp. 35-76 y S. Peetz, *Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, pp. 45-87.

anhelo es condicionada, en aquel estadio tan sólo anhela ser sin condiciones: el famoso y proverbial "seréis como dioses" bíblico. Lo que la libertad anhela es poseerse a sí misma, tenerse a sí misma, ser absoluta libertad y no libertad condicionada: ser como Dios, como aquella voluntad originaria que puso la Naturaleza.

¿Era vano ese querer? ¿Se encontraba irremediadamente perdida una voluntad que se determinó de un modo no esclarecido? En este punto vienen a nuestro socorro las diferentes mitologías. La mitología representa el primer estadio de todo saber que pretende devenir consciente después de una determinación de la libertad por el mal. Dicho camino es el primero en el curso histórico, pero también en la cronología individual. En el proceso mitológico vemos cómo la conciencia sometida al ser sufre un proceso paulatino de curación, de restablecimiento. El primer estadio del conocimiento que la libertad abre es, sin duda, la religiosidad humana. La libertad humana es la que nos abre, por un lado, a nuestra condición ontológica de seres religados, al mostrarnos que la raíz de la libertad se encuentra en nosotros condicionada y, por otro lado, cuando, de un modo mucho más enigmático y complejo, nos muestra que nuestra creación propia, el haber puesto un ser *extra Deum*, es decir, un ser fuera de aquella creación propia de Dios, será usado por aquella voluntad originaria para rotular un camino de salvación futura, en el que conseguir realizar lo que la libertad humana en su impulso interno mismo anhela: ser absoluta libertad. La libertad se configura en este estadio como anhelo de salvación y redención —"voluntad de salud", diría Nietzsche—, como liberación del Ser, entendida ésta como liberación de la esclavitud del Ser, como el anhelo de que el Ser devenga de nuevo base de la conciencia. Schelling afirma repetidas veces: "Todo dolor proviene del ser y porque todo debe encerrarse en el ser y de la oscuridad del mismo irrumpir a la transfiguración, así también el ser divino debe transitar por todo dolor, y debe, en primer lugar, padecer, antes de celebrar el triunfo de su liberación".²⁶

Se ha de recordar aquí que la caída originaria no anula o cancela la única voluntad existente, aquella voluntad divina que transita la Naturaleza, sino que introduce en ella una inflexión: la invierte y pervierte, haciendo que opere como un no querer (*Unwille*), como sustancia y base del proceso que el hombre intenta doblegar para sus propios propósitos. El hombre intenta en la caída poner la voluntad de la Naturaleza, la única voluntad existente según Schelling, a su servicio, utilizar la voluntad que determinó el principio creador como instrumento para sus fines personales. Por esta razón, Schelling afirma que la vo-

²⁶ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*. Ed. de M. Schröter. Múnich, Biederstein/Leibniz, 1979, I, pp. 73-74. [Fragmentos inéditos de *Las edades del mundo* de 1811, 1813 y otros.]

luntad, la única que existe, constituye la base o la materia del proceso mitológico, pero que en ella la voluntad divina actúa sin querer, o como se expresa el alemán, contra su voluntad: *Unwille*. La mitología recoge, según Schelling, la acción de esa voluntad divina, que más allá del pliegue o forzamiento a la que la ha sometido la voluntad humana, intenta recuperar su dirección originaria y que vuelve a reproducir aquel organismo natural del inicio, la Naturaleza, en el ámbito de la conciencia caída; es decir, las mitologías, que evolucionan desde un monoteísmo relativo en los pueblos prehistóricos o nómadas, hasta la mitología griega, en el que el género humano toma conciencia del proceso mitológico entendiéndolo como un proceso de restauración de la creación originaria que tuvo lugar en Dios. Es fácil ver, pues, el paralelismo entre mitología y Naturaleza. Al final de ese proceso la conciencia vuelve a conquistar, pero esta vez sólo en el ámbito subjetivo o ideal, la libertad originaria, ya que el extrañamiento respecto al Ser puesto fuera de Dios, persiste. En este estadio, pensamiento y sustrato mitológico se hibridan, pero cuanto más se acerca la conciencia a su libertad ideal, más se aproxima su actividad intelectual a la filosofía, tal y como la vemos nacer en el ámbito heleno.²⁷

La mitología nos desvela, pues, un doble ámbito: el de las representaciones en una conciencia que deviene libre de sí; y el de un ser objetivo, cuyas potencias son las que provocan esas representaciones. Este punto es de capital importancia, porque al haber introducido la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo real y lo ideal, se suele olvidar esta dimensión de la mitología. Esto implica que a la par que la conciencia se libera “idealmente”, de manera subjetiva, de su base, un ser extradivino y objetivo, fuera de la conciencia humana, se determina históricamente hasta perfilarse como una personalidad histórica que deviene libre respecto a ese Ser y con el que la conciencia puede trabar una relación libre. Esta dimensión es la que Schelling explica cuando afirma, que por tener su origen en la libertad humana, el proceso mitológico es un proceso subjetivo-objetivo.²⁸

²⁷ De este modo respondería a la extensísima polémica sobre la contraposición entre *mythos* y *logos* diciendo que la filosofía aparece en el último estadio de la conciencia mitológica, precisamente allí donde ésta toma en sí conciencia de todo el proceso que ha tenido lugar en las mitologías, mediante el cual la libertad se ha liberado del ser y ha devenido el dominio de lo ideal sobre lo real. De este modo la filosofía y la mitología son dos fases sucesivas del proceso, pero que guardan entre sí un parentesco esencial, por lo tanto, no pueden ser de ningún modo antagónicas. Cf. K. H. Volkman-Schluchk, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlín, Walter & Gruyter, 1969, pp. 85-102 y J. E. Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, pp. 56-98.

²⁸ Cf. X. Tilliette, *La mythologie comprise: l'interprétation schellingienne du paganisme*. Nápoles, Bibliopolis, 1984, pp. 32-45.

La relación libre de una conciencia liberada, manumitida, con aquel principio que deviene libre respecto al ser puesto por él fuera de Dios, fuera de la voluntad originaria, el Hijo del Hombre, es el ámbito propio de lo que Schelling llama Revelación. La relación entre este ser devenido independiente de Dios y de la conciencia humana es histórica y fáctica. Este ser extradivino, puesto fuera e independiente del principio que determinó la creación del ser originario, es el que ha realizado la restauración de la conciencia, su liberación, y el que, en el ámbito de la Revelación, deviene libre del Ser y capaz de poseer ese Ser como suyo propio: tal es la definición del primer principio que apuntamos anteriormente, núcleo fundamental del monoteísmo, según el cual Dios era el Señor del Ser, de manera que este Ser extradivino, que deviene en el ámbito de la historia Señor del Ser, es aquél que Schelling denomina Cristo, contenido propio de la Revelación. De modo que la conciencia humana tiembla ante la posibilidad de establecer una relación fáctica real con el principio liberador de la conciencia: esta experiencia es la que se esconde en los Misterios y en la doctrina que proclama la llegada del Dios venidero.²⁹

A través de la caída el Hombre, Cristo recibe un ser independiente, en el sentido de autónomo, del Padre: "Es en virtud de este Ser, que tiene por el hombre, y en este ser, que esta personalidad extradivina es justamente el Hijo del hombre, del mismo modo que como divino es Hijo de Dios".³⁰ En Él, en este principio que encarna una doble inflexión de la libertad y en el hecho de su entrega fáctica a la muerte en Cruz, es decir, en el hecho de que somete de nuevo el ser extradivino, del que ha devenido Señor, al Dios Padre, a aquella voluntad originaria, se abre la posibilidad de una salvación real y efectiva de la Naturaleza y del hombre. La salvación o salud que la libertad anhela en su real impulso no es nada más que una tercera inflexión de la voluntad originaria, que cierre el "sistema de la libertad" que aquí andamos prosiguiendo. La peculiaridad de esta nueva inversión reside en que la libertad ya no está determinada esencialmente por su propia naturaleza a querer dicha restauración, o lo que Kant denomina la santificación de su voluntad, su felicidad, sino tan sólo libremente. Se inaugura con ello una nueva forma de querer no determinado esencialmente, sino libremente, que es el ámbito de la historia en su sentido fuerte: drama o juego de dos libertades —en realidad la misma libertad representada en dos potencias diferentes de sí misma— en el ámbito de un ser devenido externo o extraño a Dios mismo.

La idea central de la muerte en la Cruz apela a la necesidad de transitar a través de la muerte para alcanzar nuestro ser propio, esencial, nuestro domi-

²⁹ Cf. Manfred Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre nueva mitología*. Trad. de A. Leyte y H. Cortés. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 307-348. (Delos)

³⁰ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, XIII, p. 371.

nio, que se explicita en la figura de Cristo, en el que el Hombre ha adquirido un ser nuevo, una conquista de su propio ser que le ha devenido extraño, externo, con el fin de remitir su exterioridad a la interioridad y hacer manifiesta la propia mismidad. El anhelo o ansia de la libertad, en su determinación por el bien y por el mal, es doble: escindir en sí el bien del mal, separar lo confuso, la mezcla entitativa, reconquistar su inocencia o pureza; y por otro lado, desde el punto de vista de su voluntad, intentar pacificarla, alcanzar la santidad de la misma. Desde el punto de vista de lo real e ideal, anhela una interpenetración de las dos en la que lo corporal devenga base de lo espiritual: un “cuerpo espiritual”. Desde la perspectiva que nos interesa, desde la libertad, que es siempre sobrenaturalidad respecto a una base, de un ente respecto a otro ente que se define respecto a él como no-ente, nos encontramos con una libertad que puede ganarse o perderse en su ejercicio y que, por la vía de la recuperación esencial de sí, lo único que anhela es su propia espiritualidad. Con otras palabras, el hombre anhela devenir libre de su propia libertad, en el sentido que anhela una libertad reconquistada, libre de sí misma. Esta libertad reconquistada implica una renuncia al propio señorío, al falso dominio sobre lo existente devenido externo y una unión con el propio yo esencial.

La otra dimensión de la salud: la filosofía

Schelling enfatiza que la relación de la conciencia con Dios no es meramente intelectual, dado que si no el cristianismo sería mero adoctrinamiento y no un hecho histórico. Pero esta afirmación no debe oscurecer otra dimensión que la libertad humana implica de manera necesaria, quizá la más compleja, la más difícil de percibir en la filosofía de Schelling, según la cual, que esa relación sea fáctica no implica ya de por sí que sea libre, para que sea libre dicha relación ha de estar mediada por el conocimiento, por la propia subjetividad. El proceso de saber que se despliega con el contenido de las mitologías no cesa en ésta sino que se extiende, a lo largo del proceso histórico, al pensamiento filosófico. Cuando la conciencia se libera “idealmente” del ser, del contenido mítico de la propia conciencia, comienza a tener un inicio libre respecto a su propio contenido y con ello comienza propiamente la filosofía. La filosofía no comienza sin una relación fáctica real, de verdadera libertad, frente al propio contenido de la conciencia. La situación fáctica que se alcanza al final del proceso mitológico, en el ámbito de la mitología griega, con Hesíodo y Homero, de una conciencia restituida idealmente en su unidad, que entiende todas las mitologías como un proceso de restauración ideal de la conciencia, aunque esta unidad no se haya dado todavía fácticamente en

la realidad, en la unión de todos los pueblos entre sí y con la Naturaleza, es la que nos permite entender con Aristóteles que el hombre desea por naturaleza saber o que toda filosofía sea, en su núcleo íntimo, una erótica de la Sabiduría, un anhelo por recuperar aquella posición central que ocupaba la conciencia antes de la caída; un anhelo por volver aquel saber sustantivo que se era en el inicio, pero esta vez no de un modo inconsciente o inercial, sino de un modo libre y espiritual. Se entiende por qué el inicio de la filosofía es libre: no se le puede poner o prescribir un fin al que deba llegar, ni siquiera una hipótesis que tenga que justificar:

La filosofía es, pues, algo que sólo puede ser probado de un modo completamente libre. Tan pronto se le presenta un fin determinado que deba o tenga que alcanzar de un modo indeterminado, cesa, de ese modo, de ser filosofía, impulso hacia la Sabiduría [...] sólo de un modo libre, por medio de una investigación sin utilidad propia, según una mera necesidad interna de buscarse a sí mismo y traerse a la luz.³¹

La filosofía es el ansia de la conciencia por recuperar su posición central mediante una experiencia mediada por el conocimiento, mediante una experiencia libre. Se entiende ahora, que todo conocer es en el fondo un conocerse, ya que la conciencia humana es aquella libertad absoluta allí donde ha llegado a conocerse a sí misma, en un movimiento de reflexión sobre sí. En el saber filosófico es la libertad originaria, aquella que es inconsciente en la Naturaleza, brilla por un momento de conciencia con la aparición del hombre adámico para verse de nuevo sepultada en la inconsciencia de la mitología y que alcanza conciencia de sí con su paso a la filosofía, la que se conoce a sí misma en cada uno de nosotros, en cada una de sus formas reflexionadas. La caída originaria imposibilitó el acceso directo a la Sabiduría, que ya se era, pero posibilitó un conocimiento de ese saber de un modo consciente. Toda la historia de la filosofía es una experiencia en la que una libertad, extraviada, perdida, se va elevando progresivamente al conocimiento de sí, al conocimiento de lo querido en su propio impulso esencial. A la parte de esta experiencia, que es histórica, mediante la que el pensamiento se va mediando a sí mismo, es a la que Schelling denomina la *filosofía negativa*. La filosofía negativa intenta remontarse, por la vía ideal, a un principio, a un inicio de su propio impulso; intenta esclarecerse sobre la estructura del mismo, pero no lo consigue de forma perfecta.

En sus *Lecciones de Erlangen* Schelling describe este proceso histórico de la filosofía desde el punto de vista formal, es decir, reducido al esquema de

³¹ *Ibid.*, VIII, p. 84.

las potencias. El problema del conocimiento de esta Sabiduría es que cuando el sujeto concreto quiere conocerla lo que hace es afirmar su voluntad egoica, aquella que precisamente le impide el conocimiento del verdadero sujeto que él ha desplazado; por tanto, la única forma que tiene es acceder al conocimiento de aquel sujeto originario del sistema mediante una negación del sujeto aparente, haciendo el vacío o realizando, como decían los místicos renanos, la operación del “anonadamiento”. La caída es la que da origen al libre pensamiento y, con ello, a una acción de restitución de la unidad que sólo puede ser conseguida mediante la libertad:

Éste [el libre pensamiento] se ha liberado por medio del ponerse fuera de sí, desde el primer momento de su conciencia disfrutó la libertad y la santidad de su no saber. Es ahora –para darle una expresión positiva– que podemos denominarlo libre pensar. Pensar es el abandono del saber; el saber es ligado, el pensar es en completa libertad, y ya la palabra señala que todo libre pensar es el resultado de una tensión cancelada, de una contraposición, de una crisis.³²

El hombre sólo puede elevarse al saber libremente, como Dios sólo puede elevarse a la existencia libremente. La filosofía que avanza desde ser un saber sustantivo inconsciente hasta la conciencia de sí se configura como un saber mediado, como un pensar meditativo: “Realmente, por eso, es el objeto propio de la filosofía una cuestión de meditación, es decir, un pensamiento meditativo de la experiencia, porque la experiencia inmediata no será expuesta inmediatamente por sí misma, sino sólo por este conocimiento mediado de aquélla”.³³

El final de ese proceso parece remitir a una forma de docta ignorancia, de no saber nesciente, en el que la filosofía misma se acalla. Una especie de sabio “no saber”, análogo a aquél que proclamara Sócrates. Desde esta perspectiva queda ahora clara la enigmática afirmación schellinguiana:

Debe abandonar a Dios mismo el que quiere situarse en el punto de inicio de toda verdadera filosofía libre. Aquí se dice: Quien quiera retenerlo lo perderá y quien renuncie a él, lo encontrará. Sólo aquél que ha llegado al fundamento de sí y ha conocido toda la profundidad de la vida, el que habiéndolo abandonado todo una vez, él mismo estuvo

³² *Ibid.*, IX, p. 235.

³³ F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*. Ed. de W. Ehrhardt. Stuttgart/Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1989, p. 15. [Manuscrito Bekker, 1830].

abandonado de todo, al que todo se le hundió, y que se ha encontrado sólo con el infinito: un gran paso que Platón compara con la muerte.³⁴

Como Schelling afirma: “Igualmente en la filosofía quien se ha abierto paso hasta el final, se ve de nuevo en completa libertad, está libre del sistema; más allá de todo sistema”.³⁵ Parece que el *sistema* fuese el cuerpo necesario que el pensador se da para alcanzar su propia libertad. No se busca la superación de todos los sistemas en uno superior, se busca la mutua cooperación de todos ellos, desarrollar la contradicción en todas sus dimensiones y mostrar toda su fuerza y valor.

La filosofía como ciencia positiva

Justo en este punto, en el que la libertad va haciendo la experiencia, mediada por el conocimiento de sí, se abre la posibilidad de que irrumpa la filosofía positiva. La filosofía positiva no está determinada por el conocimiento, sino por un querer, allí donde aquella voluntad que la libertad reflexionó sobre sí se esclarece sobre su propio impulso. No es de extrañar que Schelling afirme, en su *Fundamentación de la filosofía positiva* (1832-1833), que el acceso a esta filosofía es radicalmente libre y sólo se consigue analizando lo querido en ella. En este escrito su autor expone que el acceso último al inicio de todo pensar filosófico sólo puede ser libre, como libre fue la entrega que Cristo hizo de su señorío sobre el ser al Padre. En este mismo sentido, el hombre debe restaurar la relación primigenia de la conciencia respecto a la Naturaleza, deshacer la inflexión introducida por su caída sobre la voluntad originaria. Tal inversión de la voluntad sólo puede hacerse mediante un nuevo acto de la voluntad. Por eso no es de extrañar que la filosofía positiva se inicie *ex nihilo*, interrogándose por lo querido en su propio impulso y que, de este modo, se abra ante el pensamiento una Idea, en el sentido fuerte del término, “porque el fin último de la Ciencia es tener a Dios completamente libre del ente, en completa separación y para sí”.³⁶

La idea que irrumpe en la especulación schellinguiana, con una fuerza inusitada, a partir de *Las edades del mundo* (1927-1928), y posteriormente en la *Introducción a la filosofía* (1830) o en la *Fundamentación de la filosofía positiva* (WS 32/33 y SS 1833), es la de que Dios es Señor del Ser, en la que se encierra una doble dimensión: una *a priori*, negativa, y, otra, *a posteriori*,

³⁴ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, IX, pp. 217-218.

³⁵ *Ibid.*, IX, p. 212.

³⁶ *Ibid.*, XI, p. 413.

positiva. La idea *a priori* es un conocimiento según principios que remiten a la experiencia, según el cual Dios es aquel que es necesariamente espíritu, o, como se cuida de decir, el ente necesario. La idea *a posteriori*, en la que el principio mismo sólo se conoce a través de lo fáctico, es la de que Dios es libremente espíritu, libremente el ente necesario: lo es porque quiere serlo. La configuración de Dios como espíritu absoluto no es un modo de ser necesario de Dios, sino algo fáctico, querido, que nosotros conocemos por medio de la referencia de nuestra libertad a una base, a un mundo. El punto más importante del manuscrito Helmes es, sin duda, su aportación de que la idea absoluta de Dios, sin relación al mundo, sólo se puede conseguir mediante una configuración de la voluntad que se desliga de todo rasgo de mundanidad, es decir, que se repliega en sí y atiende a lo querido en su propio impulso. En este punto resalta la fuerza de un acto de aniquilación, de un morir al mundo y para el mundo, en el cual se desvela el verdadero objeto de lo querido en la filosofía. Esta idea configura el *prius* de lo querido en la filosofía que se muestra real *a posteriori*, mediante el recurso a la experiencia que la subjetividad va haciendo en el “curso del mundo”. El ser de Dios, puesto fuera de Él, es su *posterius* e implica un *prius*, una condición de posibilidad, el hecho de que Dios es *libertad de ser*. En este punto de la especulación schellinguiana llegamos al eje central de la argumentación sobre qué o quién es Dios: libertad de ser. Dios es libertad, esto es lo que abre el espacio a la conciencia, al conocimiento, al querer esclarecido, que Schelling denomina espíritu.

Esta relación de Dios con sus potencias es la que determina el *prius* y el *posterius*. Las potencias son en Dios una condición necesaria, pero Dios es su causa:

No es mi opinión la de considerar estos conceptos como prioridades de las que nos surge el Ente que Es. El ente que Es, es más bien siempre lo primero. ¡Y sólo porque nosotros lo pensamos, pensamos los tres conceptos, no al revés! Éstos son lo *posterius* de Él; lo mismo, el ente, es nuestro primer pensamiento y como éste es un pensamiento sencillo e indivisible.³⁷

Este ente es una realidad efectiva que precede a toda potencia; las potencias son en Él y por Él. Se produce una inversión radical del curso de pensamiento y de nuestra concepción de la filosofía, dando lugar a un pensamiento en el que el acto precede necesariamente a la potencia en el orden ontológico,

³⁷ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung, WS 1832/33 und SS 1833*. Ed. de H. Fuhmans. Turín, Bottega d'Erasmus, 1972, II, p. 126. (Philosophica varia inedita vel rariora) [Manuscrito Helmes, 1832/1833].

pero no en el del devenir. Un pensamiento que ya no es regresivo, que no retrocede en busca de las condiciones de posibilidad de lo que hay, sino que parte del principio, de la causa real y avanza desde ella hasta lo que hay: éste es el verdadero pensamiento libre. Ese ente es siempre el sujeto en el ser, por eso no puede constituirse como resultado del curso de las potencias, sino como su presupuesto, causa y condición.

En este sentido, la filosofía positiva parte de una concepción de Dios como Señor del Ser, es decir, de Dios como espíritu, en tanto que causa del mundo, lo que revierte toda la visión anterior del mundo: deja de reinar la necesidad y en su lugar se introduce una visión del mundo como aquello querido, contingente y fáctico. Desde este nuevo principio la Filosofía de la Naturaleza se configura en un *sistema del mundo*, en el que la cosmología y la astrología constituyen el fundamento del *sistema de la Naturaleza* y, en el ámbito histórico, se presentan todos los sistemas anteriores como pruebas erradas de ese pensamiento libre, de esa filosofía positiva; como sistemas en falta, dado que no consiguen remontarse al inicio. Como dice Schelling, la filosofía positiva es "aquella que comienza por el inicio".

Alzarse a esa filosofía positiva, a esa ciencia progresiva que comienza desde el inicio, a ese "empirismo progresivo" como lo define Schelling, implica una teoría del tiempo en la cual el hombre deslinda, por un lado, "tiempo" y "mundo"; y, por el otro, demuestre de qué modo el hombre puede llegar a contemplar el mundo como algo contingente, no necesario y esencial, sino azaroso e histórico. Este "trascender el mundo" no es un "ir más allá del mundo", sino un "entrar en el mundo", porque la razón humana, después de la caída, se encuentra respecto al mundo en una relación de exterioridad, lo que le impide el acceso a un sistema verdaderamente histórico: "La principal objeción contra un sistema histórico fue tomada del concepto de tiempo. Una filosofía que contempla el tiempo presente no como un orden necesario, sino a través de un acto mediado por una decisión libre, debía contemplar el mundo como algo que podía también no ser y que, por este motivo, una vez no fue".³⁸

Esta nueva configuración de la voluntad en la filosofía positiva, que nos abre a la idea de un Dios suprasustancial, voluntad libre, subvierte la filosofía negativa, la filosofía de la abstracción, que se corresponde con una determinada configuración óptica de la voluntad, con lo que la filosofía positiva consiste realmente en la reconfiguración de aquella determinación óptica de la voluntad. El conocimiento de esta existencia de Dios se da a través del hecho mismo de la existencia del mundo, de la confrontación con el ser de lo conocido: "Del ser todopoderoso no sé nada previamente, es decir, yo no sé nada

³⁸ *Ibid.*, I, p. 23.

del ser antes del ser. Expresado esto afirmativamente: no sé nada del ser con anterioridad, sino a través de su ser”.³⁹ El mundo aparece ahora como la prueba de esa existencia de un primer principio libre: “La filosofía entera no es más que la prueba progresiva de la existencia de aquel espíritu omniperfecto”.⁴⁰ Puesto que la filosofía positiva es aquella que comienza desde el inicio, no necesita de ninguna que la fundamente o la preceda. La grandeza del espinocismo radica en haber determinado, por vía negativa, un sujeto absoluto del ser, el ente o ser esencial, que es meramente negativo y haberlo identificado con Dios, al que denomina sustancia infinita. Pero precisamente, en esta identificación de Dios con una sustancia ciega y necesaria es donde falla Spinoza, a pesar de que su distinción originaria entre el ser en tanto que existente y en tanto que fundamento de la existencia sea la puerta de entrada a la filosofía de Schelling.

Desde este punto de vista, Schelling considera que Hegel no ha desarrollado una verdadera filosofía histórica, porque no hay en ella un decurso libre y mediado por la libertad, y aún menos, una verdadera contradicción, el verdadero dolor que procede del ser real y efectivo. La ciencia positiva no pasa del concepto a la existencia, sino que parte de la existencia como *prius*, como dato, y de ahí va desvelando *a posteriori* la causa de la misma. En el ámbito inglés y francés, el carácter experimentable de las llamadas ciencias naturales radicaba en que “el verdadero empirismo, el empirismo originario, es aquel que concluye de muestras experimentables la existencia de Dios de igual modo que las de cualquier otra personalidad”.⁴¹ El hecho radical, el hecho experimentable es el mundo como tal, que no puede ser objeto directo de experiencia, sino de una experiencia mediada en la que se dan cita pensamiento y práctica, ciencia del entendimiento y de la experiencia. El mundo como hecho esencial se configura como ley de superación progresiva de lo objetivo por lo subjetivo. Esta ley constituye el hecho mismo del mundo, la esencia propia de la mundanidad: “La génesis de la Naturaleza se apoya en el sobrepeso que se le ha dado progresivamente a lo subjetivo sobre lo objetivo, hasta el punto que lo objetivo ha devenido subjetivo en la conciencia humana”.⁴² Esta mundanidad se produce porque un ser ilimitado, bárbaro, aórgico, es progresivamente limitado, reflexionado.

La mundanidad nos enfrenta con el hecho radical de la filosofía positiva. Si la filosofía negativa, aquella de Hegel y el pensamiento moderno, radica en entender la sustancia como sujeto, el descubrimiento radical de la filosofía

³⁹ *Ibid.*, I, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, I, p. 45.

⁴¹ *Ibid.*, I, p. 203.

⁴² *Ibid.*, I, p. 211.

positiva es que lo sustancial no puede hacer algo y querer lo contrario, porque una acción de este tipo corresponde tan sólo a un principio suprasustancial, ya que lo sustancial sólo puede afirmarse a sí mismo.⁴³ Si Dios pone el ser como ilimitado, sacándolo de su estado original, esto quiere decir que Dios es, de forma natural, el Señor del Ser, aquél que limita el ser, aquél que tiene el ser como algo limitado y que, en el proceso del mundo, es causa del retorno del ser ilimitado a sus límites. Expresado con otras palabras: si Dios puede poner algo como medio en vistas a un fin, entonces Dios es supraentitativo, un espíritu libre. La creación supone una voluntad que niega su ser esencial con el fin de producir un movimiento de restauración por el cual esta negación de la voluntad es a su vez negada por el proceso posterior que se desencadena. En esta exploración del sentido del curso del mundo, de la forma de la acción que éste manifiesta, Schelling nos desvela que la filosofía se configura en el segundo principio de la salud de la conciencia humana, que la abre a su verdadero contenido esencial:

Esta vía debía ser recorrida para producir la conciencia de que no podemos querer estos sistemas, sino que lo que queremos, en vez del flujo de una mera necesidad, es más bien que el mundo sea puesto por medio de voluntad, libertad y acción. Así surgió la idea de que la causa de toda libertad debía ser pensada como Espíritu.⁴⁴

De este modo se cierra el círculo, porque ahora el pensamiento es capaz de entender, en una experiencia pensada y meditada, de qué modo fue posible que aconteciese una Revelación, es decir, una relación libre y real de la conciencia con el Señor del Ser fuera de Él. Schelling entiende que la filosofía positiva es el presupuesto necesario para hablar de Revelación y religiones reveladas. La búsqueda de una filosofía positiva es el intento por definir una concepción de la filosofía que permita a ésta conceptualizar las religiones efectivamente existentes: su relación, dinámica y evolución. A esta filosofía positiva se le ha denominado *religión filosófica* atendiendo a dos factores, "es, por un lado, religión, es decir una relación real (e histórica) de la conciencia humana con Dios y, por el otro lado, es religión filosófica, es decir, tiene por base esta relación real como una relación mediada por el conocimiento filosó-

⁴³ Tanto en el empirismo como en el racionalismo ha sido una "creencia", en el sentido orteguiano del término, entender siempre la sustancia de un modo egoico, como aquello que consiste en la propia autoafirmación. Se ve claro en Spinoza cuando habla de la sustancia como *vis inertiae* (cf. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introd., trad. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 1987, p. 56).

⁴⁴ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung, WS 1832/33 und SS 1833*, II, p. 150.

fico y en esta medida como perfectamente libre”.⁴⁵ Schelling, sin embargo, no confunde religión y filosofía, sino que su filosofía positiva le permite pensar el amplio espectro de las religiones y lo religioso:

La filosofía que conceptúa al Dios real efectivo, y con eso no simplemente la posibilidad, sino la realidad efectiva de las cosas; a esta filosofía la nombramos positiva, de este modo la Filosofía de la Revelación es una consecuencia o una parte de ella, pero no la filosofía positiva misma, que no se puede hacer pasar de ningún modo por Filosofía de la Revelación; es decir, simplemente una filosofía creada a partir de la Revelación.⁴⁶

Hemos visto de qué forma la filosofía es remedio de la conciencia, capaz de ampliarla para que comprenda la realidad de la vida: su riqueza, complejidad y sentido. El camino de la filosofía pasaba por el reconocimiento del carácter contingente del ente poseído en la razón, de la necesidad de encontrar un *prius* del mismo, por tanto, el hecho de que el *prius* de la filosofía negativa se configure como un *posterius*, es la clave que define la exigencia de transitar de una filosofía negativa de la existencia a una filosofía positiva, porque “aquella transmite lo último en ella como tarea, no como principio”.⁴⁷ Si alguien es conocido *per posterius*, esto quiere decir que no hay *a priori* ningún principio al que remitirse para su conocimiento, a excepción de Él mismo. Schelling está haciendo énfasis, una y otra vez, en el modo de conocimiento de aquel ser absoluto, en el cual la inteligibilidad es algo querido, derivado y, por lo tanto, no fundante, que exige y reclama la experiencia, por lo que

[...] ella realiza esta exigencia de un modo progresivo, por último, la exigencia no es que la divinidad entre en la conciencia particular, sino en la conciencia de la Humanidad, y así vemos que aquella prueba recorre la realidad efectiva completa y atraviesa el tiempo completo del género humano, y que, en esta medida, no es aislada, sino que avanza siempre, y alcanza el futuro de nuestro género, así como se retrotrae en el pasado del mismo. En este sentido es la filosofía, de modo inminente, también una filosofía histórica.⁴⁸

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, XI, p. 250.

⁴⁶ *Ibid.*, XIII, p. 141.

⁴⁷ *Ibid.*, XIII, pp. 92-93.

⁴⁸ *Ibid.*, XI, p. 571.

De este modo, al haber alcanzado con la filosofía positiva a concebir la existencia real de un principio libre como origen del mundo y de la creación, Schelling ha demostrado que la libertad no es tan sólo el fin, sino también el origen de su sistema, con lo cual demuestra que realmente la Naturaleza es un "organismo de la libertad", cerrando con ello la argumentación iniciada en su filosofía primera. Como él mismo afirma: "La libertad es lo más alto, nuestra divinidad, la que queremos como causa última de todas las cosas. Nosotros no queremos el espíritu perfecto si no podemos alcanzarlo al mismo tiempo como lo absolutamente libre; o más bien, el espíritu perfecto es para nosotros el que es al mismo tiempo absolutamente libre".⁴⁹

"Mundanía" e "historicidad" en el "sistema de la libertad"

La filosofía de Schelling nos resulta de una radical contemporaneidad porque ha sabido unir, como ninguna otra, tradición y modernidad; porque ha sabido releer y reinterpretar la propia tradición, sin dejar que ésta le deviniese externa, extraña o incomprensible, entendiéndola como única vía de aproximación al origen. Sólo "recreando" es posible la comprensión de lo que Gadamer ha denominado una "historia efectual".⁵⁰ En su propio "sistema de la libertad" los grandes sistemas de pensamiento, formulados en la historia de la filosofía (platonismo, aristotelismo, gnosticismo, neoplatonismo, etcétera), han recibido su lugar y momento, iluminados desde una nueva óptica, haciendo realidad aquella idea leibniziana de que el sistema verdadero no debería negar o excluir los sistemas anteriores, sino iluminarlos e integrarlos desde un punto de vista superior.⁵¹

He intentado demostrar cómo el verdadero inicio de ese "sistema de la libertad" se encuentra en el tránsito de la parte real de la filosofía de Schelling a su parte ideal; en concreto, en la exposición que lleva a cabo en su escrito *Investigaciones sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809). Este hecho implica, por un lado, que el inicio no es reflexionado o pensado hasta el final, pero se hace presente de modo semiconsiente en medio del proceso. De este modo, si quisiéramos exponer la filosofía en su desarrollo objetivo, empezando por el inicio, el verdadero inicio, Dios como

⁴⁹ *Ibid.*, XIII, p. 256.

⁵⁰ En la parte última de su conocido libro, *Verdad y método*, Gadamer define la tradición cultural, la continuidad de la comunidad interpretativa, como "historia efectual" (cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 415-440).

⁵¹ Cf. G. W. J. Leibniz, *Monadología*. Oviedo, Pentalfa, 1981, p. 112.

Señor del Ser, deberíamos remitirnos a la filosofía positiva, admitiendo que hay una filosofía negativa que parece preceder a aquélla en el pensamiento de Schelling; pero si atendemos al hecho de que la libertad humana resulta aquí la misma libertad originaria pero reflexionada, que dispone de manera semi-consciente de sí, podemos admitir que en el medio se hace visible a la conciencia humana, por primera vez, el principio, el inicio mismo del sistema.

El *sistema de la libertad* tiene, en mi opinión, dos dimensiones inalienables: la historicidad y la mundanidad. Entiendo la “mundanidad” en un doble sentido: en primer lugar, como el ámbito de referencia necesario de una libertad condicionada; tal era el caso de aquella libertad humana en la posición central, que precedió a la caída, en la que la conciencia estaba referida a una naturaleza que era condición de posibilidad de esa libertad (aquí se incardina el concepto de *propensión* en sentido heideggeriano); en el segundo sentido, más cercano al paulino, como la inercia de una libertad que se ha determinado. La “mundanidad” implica, según Schelling, el correlato de cualquier libertad que abre, simultáneamente, el ámbito de los tiempos. Lo que antecede al mundo es la Naturaleza. La “mundanidad” es el despliegue de una voluntad que ha sido libremente puesta en contradicción consigo misma. En este punto, la inercia primera, el mundo, se configura respecto a la propia voluntad como algo problemático. Schopenhauer ni llegó a entender esta “problematicidad del mundo”. En este sentido, donde una voluntad deviene libre del mundo, es donde un ente puede “tener mundo”, cuestión que Heidegger tomaba como un hecho para la conciencia, un *factum* fenomenológico, sin llegar a justificarlo nunca racionalmente.⁵² Esto explica la noción de “cuidado” (*die Sorge*) respecto al mundo, y que “tener mundo” sea esencial al *Dasein* y la raíz de los existenciarios, el modo de ser propio del ser humano. Este ser no es ninguna esencia, sino libre respecto a toda esencia, lo que determina que él responda a la pregunta de quién, nunca jamás a la de qué. En este nacimiento a la “mundanidad” se cifra el carácter sociable y comunitario, dado que hay una única voluntad en la Naturaleza y en la historia: la sociabilidad humana tiene de este modo una raíz ontológica que la explica y que se cifra en la existencia como “coexistencia” (*das Mitsein*). Por “histórico” entiendo que el ejercicio de la libertad media toda conexión del sistema, en el que cada estadio precedente condiciona el posterior y en el que todo momento supone la realización y afirmación de un posible con exclusión de otro. O sea, que la historicidad del “sistema de la libertad” implica la necesaria conexión entre temporalidad y verdad, así como la exigencia de que la filosofía y la religión se determinen como hechos que deben ser mediados de una forma progresiva.

⁵² Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Madrid, FCE, 1991, pp. 76-97.

En esta dimensión de la historicidad del "sistema de la libertad" se encuentra la máxima contradicción entre el pensamiento de Hegel y Schelling, pues mientras para aquél la historia es un avance necesario, esencial, en la conciencia de la libertad (o sea que la historia es el tránsito del espíritu de manera necesaria, esencial, al reino de la libertad), para Schelling no es verdad que el hombre será libre cuando sea espiritual, sino que será verdadera y plenamente espiritual, cuando sea absolutamente libre. Por eso, la dimensión moral es mucho más fuerte que en Hegel, donde domina, preponderantemente, la dimensión estética, por usar aquí una expresión de Kierkegaard. Lo histórico es el drama del juego de dos libertades en relación efectiva, y cada una de ellas abre un espacio de lo histórico.

Por último, vemos como el problema radical de la libertad humana no es otro que el hecho de que el conocimiento de su propia teleología no se resuelve en el propio hombre, en la propia conciencia subjetiva, sino en una historia, en un drama que el mundo despliega. La Revelación muestra cómo el hombre, la conciencia humana, recupera un principio independiente de la voluntad de Dios, es decir, el hombre posee una voluntad propia independiente de la voluntad de Dios, que es la única existente, de forma que el hombre gana un distanciamiento respecto al impulso esencial de su naturaleza. En ese distanciamiento se gana su espacio propio de "humanidad", el que lo diferencia del animal y el ángel, de lo natural y lo espiritual, en el que se juega su propia libertad. El problema es que la libertad ha sido puesta en una especie de *stand by* respecto a su propio impulso esencial, de forma que éste no se realice ni cumpla sin la libre cooperación de la recién conquistada voluntad humana, hecho que no puede acontecer sin que el hombre entienda la repercusión y conexiones de aquella voluntad, que ahora sólo conoce en sus efectos negativos.

Esta dimensión es la que lleva a la filosofía a configurarse como un "sistema de la libertad", es decir, como aquel en el que la libertad sólo puede pensarse de una forma sistemática y el sistema sólo allí donde hay libertad. Dado que vimos que la única idea de sujeto del sistema era la de la libertad absoluta, el desarrollo del sistema nos ha mostrado precisamente, el carácter totalmente reflexivo de la libertad, que en modo alguno se predica de la razón o del pensamiento humanos. La libertad absoluta se determina como el verdadero sujeto, como aquello que puede ser y no ser, pero que por eso mismo puede dejar de ser libre:

Concretamente es la eterna libertad, sin embargo, ella no es de un modo que no pudiese tampoco no ser, en concreto, a través del tránsito en otra figura; y aquí vemos de dónde proviene propiamente aquella dualidad de ser y no ser, aquella *natura anceps*, y, realmente, que

es la más pura libertad absoluta. Luego, si fuese así la libertad que no pudiese llegar a ser no libre, que debiera permanecer libertad, así hubiese devenido la libertad para sí misma barrera, necesidad, y no sería realmente libertad absoluta.⁵³

Esta concepción sistemática de la libertad, en la que ésta es el inicio, el medio y el fin, tiene la gran debilidad, como en toda filosofía, de ser su presupuesto, que es por ello lo indemostrable y que, en el caso de Schelling, es tomado como un hecho innegable, presente a la conciencia mediante el sentimiento: la libertad humana. Sin embargo, si bien es cierto que el presupuesto es el punto más débil de una filosofía, también es cierto que cuando este presupuesto tiene tantos elementos de la existencia que lo avalan, resulta casi irrefutable y es que, concretamente, este postulado, este presupuesto, tiene como prueba el mundo tal como éste se da a la conciencia.

⁵³ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, IX, p. 220.