



# EL ETERNO FUNDAMENTO OSCURO DE LA EXISTENCIA EN LA *FREIHEITSCHRIFT* DE SCHELLING DE 1809

THE ETERNAL DARK GROUND OF EXISTENCE  
IN SCHELLING'S FREIHEITSCHRIFT OF 1809

Cristián Benavides<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Recibido: 14.02.2024 - Aceptado: 19.08.2024

## RESUMEN

El tratado sobre la esencia de la libertad humana de Schelling es de una complejidad inusitada, pues en este texto tienen lugar ciertas intuiciones que parecieran no estar todavía decantadas o dilucidadas del todo por el autor, lo que torna más ambigua y tumultuosa la exposición de sus tesis y, en consecuencia, más laboriosa su interpretación. Siguiendo el desarrollo de las ideas y de los temas del libro mencionado, se examinará en el presente trabajo el profundo significado del concepto de fundamento (*Grund*), con el propósito de esclarecer su sentido, fuerza especulativa y alcance filosófico.

Palabras clave: Fundamento; Existencia; Mal; Libertad; Schelling.

## ABSTRACT

The treatise about the Essence of Human Freedom of Schelling is of an unusual complexity, since in this text certain intuitions take place that seems not to be still elucidated completely by the author, which makes the exposition of his theses more ambiguous and tumultuous and, consequently, more laborious his interpretation. Following the development of the ideas and themes of this book, the deep meaning of the concept of ground (*Grund*) will be examined in the present paper, to clarify its meaning, speculative force and philosophical importance.

Keywords: Ground; Existence; Evil; Freedom; Schelling.

---

<sup>1</sup> [cristiandobenavides@gmail.com](mailto:cristiandobenavides@gmail.com)

## 1. INTRODUCCIÓN

No es de extrañarse que la *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* sea una de las obras de mayor repercusión del pensamiento schellinguiano, si se tiene en cuenta que en ella el autor se impone la monumental tarea de abordar, en un solo trabajo de poca extensión, cuestiones tan caras a la filosofía como el problema del mal, el panteísmo, la necesidad, la libertad, la esencia de Dios, la finitud, la creación, la naturaleza, el hombre, la voluntad, el ser y el absoluto. En este libro, en el que de forma peculiar se aprecia la impronta de la corriente romántica, Schelling presenta respecto de sus trabajos anteriores una nueva concepción del sistema,<sup>2</sup> de suerte que realiza un viraje especulativo en el cual, desde una original perspectiva, procura mostrar una visión global y cabal del mundo y de la vida. La obra es considerada un punto de inflexión en el desarrollo del pensamiento de Schelling, a causa de este giro crucial en su trayectoria filosófica.

Como ya se señaló, Schelling aborda en esta obra temas fundamentales de la filosofía, como la libertad humana, el problema del mal, la relación entre lo finito y lo infinito, y la naturaleza de Dios. Su tratamiento de estos temas revela una profunda preocupación por cuestiones existenciales y metafísicas, característico del espíritu romántico que impregna la obra. Además, el texto se destaca por la introducción de nuevos conceptos especulativos que inaugurarán una nueva etapa en su pensamiento. Schelling procura aquí desarrollar una visión filosófica integral que busca superar las limitaciones de sus trabajos anteriores. No obstante, como es sabido, esta tarea quedará interrumpida, de manera que solo logrará –como no podría ser de otro modo– una exposición parcial de su sistema filosófico. Aun así, la *Philosophische Untersuchungen* constituye una de las obras cumbre del pensamiento de Schelling, que ha ejercido una profunda influencia en la filosofía posterior.

La *Freiheitschrift* de 1809 presenta una complejidad inusitada, pues en ella tienen lugar ciertas intuiciones que parecieran no estar todavía decantadas o di-

---

<sup>2</sup> “Il s'agit d'un ouvrage qui, par le sombre pathos théosophique de sa diction et par l'introduction de nouveaux concepts spéculatifs, inaugurerá une nouvelle ère de la philosophie schellinguienne. En fait c'est le dernier écrit important que Schelling fit publier de son vivant”. M. Vetó, “Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 70, (1972), p. 393.

lucidadas del todo por el autor, lo que torna más ambigua y tumultuosa la exposición de sus tesis y, en consecuencia, más laboriosa su interpretación.<sup>3</sup> La profundidad y audacia de las ideas planteadas hacen de este texto una de las obras más desafiantes y enigmáticas del corpus schellinguiano. Siguiendo el desarrollo de las ideas y de los temas del libro mencionado, en el presente trabajo se examinará el profundo significado del concepto de fundamento (*Grund*), con el propósito de esclarecer su sentido y alcance filosófico. Este concepto, que Schelling elabora a lo largo de su trayectoria, adquiere una relevancia fundamental en la *Freiheitschrift*. El abordaje de este concepto de fundamento (*Grund*) revela la complejidad y la riqueza del pensamiento de Schelling, que se mueve entre polos aparentemente irreconciliables, como la necesidad y la libertad, lo racional y lo irracional, lo consciente y lo inconsciente. La interpretación de este concepto se torna, por lo tanto, crucial para penetrar en la propuesta filosófica de Schelling y desentrañar la originalidad y profundidad de su pensamiento.

## 2. LA AUSENCIA DE ENTENDIMIENTO DEL FUNDAMENTO

De acuerdo con la analítica propia de la filosofía de la naturaleza de Schelling, es menester distinguir –y este es el punto capital de todo su escrito– la esencia (*Wesen*), en cuanto que existe, de la esencia en cuanto fundamento de la existencia.<sup>4</sup> Esta distinción aporta a su vez la más decisiva y precisa diferenciación entre Dios y la naturaleza, entendida esta última como el conjunto de todas las cosas del mundo, la totalidad de las creaturas. Al momento de establecer esta distinción entre existencia (*Existenz*) y fundamento (*Grund*), hay que tener cuidado de no confundir la noción de fundamento con la noción de causa (*Ursache*).<sup>5</sup> Pues el hecho de que la existencia tenga un fundamento no significa que el fundamento sea la causa de la existencia. El fundamento, en efecto, no es el principio explicativo de la existencia, sino solamente su base (*Grundlage*), es decir, la “condición” de posibilidad de lo que existe.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Una gran autoridad en estos temas escribe: “Nadie que se haya enfrentado ‘siquiera una vez en la vida’ – como pedía Descartes de todo el que quiera empezar a filosofar – a las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana de Schelling, podrá jactarse –creo– de haber salido bien parado de la lectura de esa vertiginosa obra, poco más larga que un artículo de revista, pero más densa, intensa –y quizá más fabulosa– que el Poimandres de Hermes Trismegisto”. F. Duque, “Schelling. La naturaleza – en Dios, o los problemas de un guión”, en *Dáimon. Revista de Filosofía*, 40, (2007), p. 7.

<sup>4</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, en *Sämtliche Werke*, vol. VII, K. F. A. Schelling (ed.), J. G. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, p. 357.

<sup>5</sup> Cf. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940, p. 214.

<sup>6</sup> Cf. F. Pérez-Borbujo, *Schelling: el sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004, p. 67.

Puesto que nada hay anterior a Dios ni tampoco externo a Él, Dios tiene en sí mismo el fundamento de su existencia, un fundamento que no solo es conceptual sino además y sobre todo real (*Reell*) y efectivo (*Wirklich*).<sup>7</sup> Este fundamento, sin embargo, no es Dios; en otras palabras, Dios, considerado de modo absoluto, i. e., como existente, no es fundamento, pues solamente el fundamento de la existencia constituye el fundamento, no la existencia misma. He aquí entonces una asombrosa y sin dudas problemática formulación, a saber, el fundamento de Dios, su “naturaleza”, es una esencia inseparable de Dios y, no obstante, distinta de Él.<sup>8</sup>

El fundamento es, pues, el “eterno fondo oscuro” que precede la existencia. Por lo tanto, no es un acto, sino más bien aquello que huye hacia la noche cuando la luz de lo existente se levanta, aquella opacidad inquebrantable cuyo sello ni siquiera la existencia que fundamenta es capaz de abrir completamente. Ahora bien, tal precedencia respecto de lo que existe, no debe ser concebida ni como una antelación temporal ni como una prioridad esencial. Pues no se da aquí un *prius et posterius*, sino que todo mutuamente se presupone. Uno no es el otro y, sin embargo, uno no es sin el otro. En cuanto existente, Dios lleva dentro de sí un fundamento que le antecede; pero, asimismo, Dios es anterior al fundamento, pues, si Dios no existiera en acto, el fundamento no podría ser ni residir en su interior.<sup>9</sup>

Esta distinción se vuelve una exigencia teórica ineludible<sup>10</sup> si se desarrolla una investigación de las cosas a partir de ellas mismas. Pues el principio de inmanencia, según el cual se asevera que todas las cosas están en Dios, no expresa un inerte ser comprendido de las cosas en Dios, es decir, no concibe a éstas en el seno de lo divino como un estar muerto de las cosas, sino que presupone y reconoce el devenir (*Werden*) como el único concepto que se adecua verdaderamente a la naturaleza de las cosas.<sup>11</sup> Por lo demás, las cosas no pueden devenir en Dios,

<sup>7</sup> Heidegger explica este pasaje con su habitual elocuencia: “Tomado en sentido formal, ‘fundamento’ quiere decir en ese caso solo el ‘de donde’ de la existencia de Dios, y ese ‘de donde’ según menta esa determinación del ‘de donde’, es precisamente Dios mismo. Por el contrario, Schelling quiere precisamentesuperar con el pensamiento esta dificultad, a saber, conceptuar cómo Dios adviene a sí mismo, cómo Dios –no en tanto un concepto pensado sino como vida del vivir– adviene a sí mismo. Así pues, ¡un Dios en devenir!”. M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, tr. Alberto Rosales, Monte Ávila, Caracas, 1985, p. 133.

<sup>8</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 358.

<sup>9</sup> Puede apreciarse por parte de Schelling no solo la pretensión de explicar el nacimiento de las cosas creadas sino además el nacimiento de Dios mismo.

<sup>10</sup> “Esta diferencia entre el fundamento y la existencia [...] es la clave de bóveda sobre la que Schelling sustentará su edificio teórico, porque ella es la que le permitirá dar una explicación del origen del mal y diferenciar a Dios del hombre”. R. Augusto Miguez, “Schelling y el mal en 1809”, en *Convivium*, 23, (2010), p. 77.

<sup>11</sup> En lo que se refiere al concepto schellinguiano de panteísmo como inmanencia de todas las cosas en Dios ver C. E. Benavides, “La experiencia originaria de la libertad. A propósito de

puesto que *toto genere* son distintas de Él, es decir, se distinguen radicalmente de Dios. Dado entonces que las cosas devienen, pero no devienen en Dios, han de devenir sobre la base de un fundamento distinto de Dios, que las escinde o separa de Él infinitamente. Como ya se dijo, empero, nada hay estrictamente hablando que esté fuera de Dios (*extra Deum*), o que le anteceda (*praeter Deum*), de manera que esta contradicción puede resolverse únicamente si se admite que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es Dios mismo.<sup>12</sup>

Este fundamento, considerado en sí mismo, es voluntad (*Wille*). No obstante, al no tener entendimiento, dicha voluntad es imperfecta, pues precisamente el núcleo de la voluntad es el entendimiento, que es la voluntad en la voluntad. Con todo, ella es una voluntad de entendimiento, es decir, tal voluntad, en tanto fundamento, es el anhelo mismo de entendimiento. De esta ausencia de entendimiento (*Verstandlose*) y de su deseo, por ende, nace *stricto sensu* el entendimiento (*Verstand*). Ella, por lo tanto, no es una voluntad “consciente” sino que es una voluntad que “presiente”; presentimiento que, justamente, es el entendimiento. El anhelo, por cierto, ha sido desplazado hace tiempo hace por aquello más elevado o superior que ha brotado de ella, pero en realidad esta es su cualidad más profunda, su esencia en y para sí.

En el mundo, tal como este se auto-revela en el presente, hay regla, orden y forma. Sin embargo, subyace siempre en el fundamento, como dispuesto a surgir en cualquier momento, lo carente de regla, lo caótico. Da la impresión, en efecto, señala Schelling, de que el orden y la forma no fuesen algo primigenio, sino más bien que estos hubiesen sido traídos a la formación y ordenamiento por algo inicialmente confuso y sin regla. Esta es la inasible base de la realidad de las cosas, el resto originario que nunca puede ser disuelto, que el entendimiento no puede resolver ni reducir, sino que permanece eternamente vivo en el “fondo primitivo”.<sup>13</sup> Sin esa oscuridad previa no hay realidad alguna para la creatura; las tinieblas son, pues, el lote de su heredad.<sup>14</sup>

---

una frase de Schelling en su tratado sobre la esencia de la libertad humana”, en *Concepto de Libertad. Estudios acerca de la libertad humana de Schelling*, Mirtha Rodríguez (ed.), SSYCC, Mendoza, 2013, pp. 37-60.

<sup>12</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 359.

<sup>13</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 360.

<sup>14</sup> “La luz es el polo positivo de la belleza y un derramamiento de la belleza eterna en la naturaleza. Pero sólo se revela y se manifiesta en la lucha con la noche (...) fundamento eterno de toda existencia”. F. W. J. Schelling, *Filosofía del arte*, tr. Virginia López-Domínguez, Tecnos, Madrid, 1999, p. 246.

Así como todo lo existente se origina a partir del fundamento, el hombre emerge en el devenir, se eleva a la existencia, desde esa profunda “noche oscura”.<sup>15</sup> En este sentido, todo nacimiento implica un tránsito de la oscuridad a la luz. Pues, así como la semilla se hunde en la tierra y perece (permanece) en las penumbras a fin de germinar y florecer con toda su hermosura bajo la luz del sol, o así como el hombre se gesta y forma en la oscuridad del vientre materno en el cual crece y se desarrolla hasta salir a luz, así también las ideas claras y radiantes proceden de aquella oscuridad propia del “anhelo originario” (*ursprüngliche Sehnsucht*) que es la madre sublime del conocimiento. Pues solo desde el sentimiento, desde las tinieblas de lo que está privado de entendimiento, provienen los pensamientos luminosos.

En el anhelo primigenio, por consiguiente, se encuentra como en germen el entendimiento. Efectivamente –y como sucede con el hombre que, en su ansia, aspira a un bien desconocido y anónimo que, sin embargo, presiente– este anhelo primitivo se encamina o dirige, aunque todavía no lo conoce, al entendimiento. En correspondencia con este anhelo que, como fundamento todavía oscuro, es la primera agitación del existir divino, se produce en Dios una representación reflexiva interna mediante la cual, al no tener otro objeto más que sí mismo, Dios se contempla en su imagen. Esa representación (*Vorstellung*), explica Schelling, es la primera realización de Dios, en otras palabras, es lo primero en lo que Dios, considerado de modo absoluto, se realiza. Ahora bien, no es una realización *ad extra* sino *ad intra*, es una representación que está desde un principio, que está con Dios desde el comienzo, es el propio Dios creado “en” Dios.<sup>16</sup> Dicho momento se refiere en concreto a la creación ideal que, previa a la creación real o del mundo, es la resultante lógica de este entrelazamiento de fundamento y existencia en Dios.<sup>17</sup>

Esta ansia que opera como un pliegue o reflexión de Dios sobre sí mismo, la tendencia de su voluntad, teleológicamente orientada hacia sí como entendimiento, constituye los seres en su devenir, el acontecer del mundo en la relación originaria de Dios y su fundamento. Pues el anhelo infinito, movido por el amor que él mismo es y unido al entendimiento, que es precisamente la palabra de esa ansia en tanto representación que Dios tiene de Dios mismo, se convierte en voluntad libremente creadora y omnipotente y da forma a la naturaleza, inicialmente

<sup>15</sup> “El devenir es la co-afirmación de la existencia y el fundamento de la existencia; que sin dejar de ‘ser’ cada una de ellas, ‘son’ al unísono de ese instante”. P. Lepe Carrión, “Las grietas de Schelling: Voluntad e Infundamento”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 60, (2008), p. 5.

<sup>16</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 361.

<sup>17</sup> Cf. F. Pérez-Borbujo, *Schelling: el sistema de la libertad...*, p. 69.

carente de reglas.<sup>18</sup> El primer efecto del entendimiento en la naturaleza, explica Schelling, es la escisión de fuerzas, esto es, la separación entre luz y oscuridad, pues solamente de esta manera puede desarrollarse aquella unidad que, como una semilla que aún no efectúa su despliegue orgánico, está contenida en ella de modo inconsciente (*unbewusst*). Algo semejante puede apreciarse en el hombre. Él – movido, en el caótico cúmulo de sus pensamientos, por la oscura ansia de crear algo – con sus ideas, todas ellas relacionadas entre sí, al tomar distancia unas de otras, hace surgir aquella unidad que subyacía oculta en el fondo reuniendo y abarcándolas a todas.

Esta naturaleza inicial, puesto que es el fundamento eterno de la existencia de Dios, contiene en sí el ser divino como un rayo de vida que ilumina en la oscuridad de lo profundo. El anhelo despertado por el entendimiento procura en adelante, por un lado, encerrarse en sí mismo a fin de que haya siempre un fundamento y, por otro lado, conservar o retener ese rayo de vida que ha brillado dentro de sí. Todo ser de la naturaleza tiene en sí, por consiguiente, un doble principio que, sin embargo, solo es uno y el mismo en el fundamento.<sup>19</sup> El primer principio, aquel en virtud del cual los seres se encuentran separados de Dios, procede del fondo primitivo y es oscuro. Se trata de la voluntad propia de la creatura, una voluntad que, como mero deseo o apetito, es ciega, pues no se ha elevado aún a la perfecta unidad con la luz. A la voluntad particular (*Partikularwille*) se contrapone como entendimiento la voluntad universal (*Universalwille*). A esta voluntad originaria (*Urwille*) se subordina la primera voluntad, la de la creatura, la cual, gracias a una progresiva mutación, se eleva finalmente hacia la luz.<sup>20</sup>

Esta luminosa transfiguración, desde la más interior y profunda oscuridad inicial, no acontece, sin embargo, en ninguna otra creatura más que en el hombre. Pues en él – escribe Schelling en uno de los pasajes más importantes y poéticos de su libro –, se halla a la vez todo el poder del principio oscuro (*die ganze Macht des finsternen Prinzips*) y toda la fuerza de la luz (*die ganze Kraft des Lichts*). En el hombre, efectivamente, se encuentra el abismo más profundo (*der tiefste Abgrund*) y el cielo más elevado (*der höchste Himmel*). La voluntad del hombre

<sup>18</sup> Es necesario reparar en el hecho de que el “anhelo” no es una propiedad de Dios, sino que Dios mismo es, de suyo, ese anhelo. Cf. R. Augusto Miguez, “La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer”, en *Anuario Filosófico*, 40, (2007), p. 638.

<sup>19</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 362.

<sup>20</sup> Schelling destacará más adelante la infinitud potencial y activa de la voluntad de hombre: “La voluntad humana es también relativamente (es decir, dentro del ámbito que corresponde al hombre) una potencia *infinita*. No hay nada en donde los conceptos de acto y potencia se manifiesten con mayor precisión que en la esfera de la voluntad. La voluntad de hecho no es mera *potentia passiva*; más bien, representa en el ámbito de la experiencia la más decisiva *potentia activa*, unida máximamente a la pura potencialidad de ser”. F. W. J. Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, tr. Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998, p. 91.

es, pues, el germen del Dios oculto en el ansia o anhelo eterno que solamente existe, todavía, en el fundamento. Es el rayo divino de vida encerrado en el fondo primigenio, aprisionado en la profundidad, que Dios, cuando concibió para la naturaleza la voluntad, percibió. Solo en el hombre Dios ha amado al mundo, y es precisamente esta imagen de Dios (*Ebenbild Gottes*) lo que el anhelo captó cuando, con la escisión originaria de las fuerzas, se puso en contraste con la luz.<sup>21</sup>

### 3. LA ELEVACIÓN A ESPÍRITU DEL FUNDAMENTO: EL PROBLEMA DEL MAL

Debido a que el hombre surge del fundamento, este tiene en sí un principio independiente respecto de Dios. Sin embargo, por el hecho de que tal principio justamente, sin dejar de ser oscuro, se transforma en luz, se levanta en él algo de índole superior, a saber, el espíritu (*der Geist*). En todas las cosas hay dos principios, luz y oscuridad. Empero, no hay plena consonancia entre ellos a causa de la imperfección de aquello que ha surgido desde el fondo primitivo. En el hombre, sin embargo, ello alcanza su plenitud, pues el alma es la identidad viva de ambos principios. ¿En dónde reside entonces la desigualdad entre Dios y el espíritu humano si en ambos la existencia tiene un fundamento originario que comprende la luz y la oscuridad indiferenciadamente? La disparidad se asienta en la indisolubilidad de dichos principios, pues en Dios ellos son absolutamente inseparables mientras que en el hombre son divisibles.<sup>22</sup> En esta separabilidad, precisamente, radica la posibilidad (*Möglichkeit*) –no así su realidad, lo cual implica toda una investigación aparte– del bien y del mal.<sup>23</sup>

El principio que se eleva desde el fondo de la naturaleza, que surge a partir del fundamento, y por el que el hombre se halla separado de Dios como ser independiente y autónomo, es su ipseidad (*Selbstheit*). Ahora bien, si hubiera que definir en su concepto real y vivo la libertad que justamente brota de la elevación a espíritu de la ipseidad, habría que decir que la libertad es concretamente una “facultad del bien y del mal” (*Vermögen des Guten und des Bösen*).<sup>24</sup>

Desde un punto de vista puramente formal, las dificultades que se presentan en relación con la noción de libertad (*Freiheit*) no encuentran un camino satisfactorio. En efecto, si se acepta –y aquí es imprescindible tener presente el concepto de inmanencia, pues de otro modo toda fundamentación y tratamiento sobre

<sup>21</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 363.

<sup>22</sup> “La posibilidad del mal surge en el ser humano porque este no puede reconciliar la distinción entre el fundamento y la existencia que Dios sí consigue integrar”. R. Augusto Miguez, “La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva”, en *Anuario Filosófico*, 42, (2009), p. 581.

<sup>23</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 364.

<sup>24</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 352.

la esencia de la libertad humana queda en un plano superficial— que hay un mal efectivo, inevitablemente debe incluirse el mal en la sustancia infinita, en la voluntad originaria, con lo cual cae por tierra la noción de Dios como Ser Perfecto. En cambio, si se niega de algún modo la realidad del mal —con lo cual se salva el concepto de Dios como Perfección Suma— se niega al mismo tiempo la realidad de la libertad, hecho que ciertamente atenta contra la experiencia. Podría pensarse, como una posible solución al problema, la doctrina del *concursum* divino, doctrina que supone, por un lado, la participación de Dios en el obrar de las creaturas y, por otro lado, la dependencia esencial de estas últimas respecto del Ser Supremo. De ese modo, sin embargo, Dios aparece como coautor o cómplice del mal, dado que permitir una acción en un ser totalmente dependiente no es mucho mejor que tomar parte de su causación.<sup>25</sup>

Frente al problema del mal puede apreciarse, más allá de los múltiples puntos de vista que hay al respecto, dos posiciones especulativas claramente divergentes que de ordinario cumplen un papel decisivo en todas estas interpretaciones. Una, que concibe al mal como una realidad positiva; la otra, que concibe al mal como un elemento puramente negativo, es decir, como algo propio del ámbito del no-ser. En el primer caso, si se admite que todo lo positivo de los seres, tanto el ser como el actuar de las creaturas, procede en primera y última instancia de Dios, debe forzosamente reconocerse que también lo positivo del mal proviene de Él. A ello podría objetarse que lo positivo del mal, por el hecho mismo de ser algo positivo, es bueno, de tal modo que la absoluta bondad que compete a Dios permanece intacta. No obstante, con trocar el mal en bien, el mal no es anulado, pero tampoco explicado, porque si lo que configura al mal como tal es lo bueno, ¿de dónde proviene propiamente la base (*Basis*) que constituye al mal como mal?

Otro argumento que podría esgrimirse es que todas las acciones son positivas, de modo que la diferencia entre ellas estriba únicamente en el grado mayor o menor de perfección que poseen. Si esto así, la oposición entre bien y mal desaparece por completo. Pues considerado en relación con el bien, ciertamente el mal es un acto menos perfecto, una acción deficiente. Sin embargo, considerado en sí mismo, fuera de toda comparación, es decir, según su naturaleza, el mal sería igualmente, al fin y al cabo, una perfección que, como cualquier otra, habría que derivar de Dios, con todos los inconvenientes que, como ya se dijo, esta concepción trae aparejada. Podría pensarse que este dilema se resuelve diciendo que eso positivo que procede de Dios no es otra cosa que la libertad, la cual en sí misma sería, frente al bien y al mal, indiferente. De todas maneras, con esta afirmación queda sin explicarse cómo de Dios, que es pura bondad, puede seguirse la capacidad en el hombre de obrar tanto para el bien como para el mal.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 353.

<sup>26</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 354.

Con aceptar o suponer que el hombre fue creado originariamente bueno y que este por su sola culpa se apartó de Dios, no se soluciona el problema, sino se lo deja para más adelante; pues el punto conflictivo aquí no es otro que la capacidad primera de la creatura de llevar a cabo una acción contraria a Dios. Si este alejamiento o desvío es involuntario, entonces debe decirse que las cosas han sido impelidas por Dios al estado de desdicha y maldad. Si es voluntario, y esta separación es a causa del pecado, entonces ese primer pecado es ya el mal y, por lo tanto, no puede dar ninguna explicación que no sea tautológica. Las dos vías conducen indefectiblemente a la aporía. En todo caso, esta última inferencia, al instalar en lugar del panteísmo una especie de pandemonismo, puede dar razones del mal en el mundo, pero a costa de sacrificar el bien.<sup>27</sup>

Por otro lado, como anteriormente se anticipó, el mal puede ser considerado de forma puramente negativa. De este modo, el mal es reducido a algo pasivo, a una limitación, a una deficiencia o, todavía más, a una privación, según la famosa expresión agustiniana del mal como ausencia de bien. Todos estos conceptos, empero, contradicen la genuina naturaleza del mal. Pues la simple reflexión de que el hombre, sin duda la más perfecta de las creaturas visibles, es el único capaz de mal, revela que el fundamento de este no puede estribar de modo alguno en un defecto ni mucho menos en una carencia o privación. El diablo, de acuerdo con la concepción cristiana, no era un ser limitado sino la creatura más ilimitada. Debe tenerse en cuenta, a este respecto, que la imperfección, entendida en su sentido metafísico, no es el carácter habitual del mal. Por el contrario, este a menudo se encuentra unido a una singular excelencia de fuerzas que, en cambio, rara vez acompaña al bien.<sup>28</sup>

Algunos pensadores que avanzan por esta senda intentan hacer comprensible el problema del mal a través de la postulación de la deficiencia natural de los seres. Tal es el caso de Leibniz,<sup>29</sup> para quien la voluntad se inclina al bien en general. De manera, el mal se establece cuando, al enredarse la voluntad con los placeres de los sentidos, pierde de vista los bienes más elevados y abandona su aspiración suprema que, en definitiva, es la consecución de Dios. Por ende, al ser una falta, una carencia, el mal nada es por sí mismo; sin embargo, para ser notado necesita algo positivo en que aparecer y, como lo positivo no puede provenir de otro ser más que del Ser supremo, Dios es la causa material del pecado, mientras que la causa formal es la limitación originaria de la creatura.

<sup>27</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 355.

<sup>28</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, pp. 368-369.

<sup>29</sup> En cuanto a la relación entre estos dos pensadores ver J. Jiménez García, "El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling", en *Contextos*, XVII-XVIII, 33-36, (1999-2000), pp. 85-152.

En el concepto kepleriano de fuerza natural de inercia de la materia, Leibniz encuentra el ejemplo apropiado para explicar esta limitación originaria de la creatura que es anterior a todo actuar. Cuando, mediante el mismo impulso, dos cuerpos de diferente masa se mueven a distinta velocidad, la razón de la lentitud del movimiento de uno de ellos no radica en el impulso sino en la tendencia a la inercia que es propia e innata de la materia, es decir, se debe a la limitación interna de la materia, a su imperfección. Schelling se opone, no obstante, a esta consideración, pues la inercia no debe ser considerada como una mera privación sino como algo positivo, a saber, como la expresión de la ipseidad interna del cuerpo, como la fuerza misma mediante la cual el cuerpo intenta afirmarse en su autonomía.<sup>30</sup> No se niega aquí la finitud metafísica que el ejemplo hace más entendible, lo que sí se niega es que esa finitud sea por sí misma el mal. Pues el mal no proviene de la finitud en sí, sino de la finitud exaltada en ser sí misma, enaltecida en auto-ser (*Selbstsein*).

Desde un cierto enfoque platónico, algunos aseveran que la libertad consiste concretamente en el dominio del principio inteligente sobre las inclinaciones sensibles. Conforme con esta doctrina, el bien procede solamente de la pura razón, mientras que el mal reside en la sensibilidad, animalidad o principio terreno. Si se examina este parecer con mayor profundidad, empero, puede apreciarse que el mal en realidad es suprimido, pues la debilidad del principio inteligente sobre los apetitos sensibles puede ser raíz de la falta de acciones buenas y virtuosas, pero no puede ser origen de las acciones positivamente malas y contrarias a la virtud. No proporciona tampoco ningún argumento válido alegar que el principio racional es ineficiente respecto del mal, pues en este caso cabe preguntarse por qué no ejerce su poder. Si es porque no puede vencer su poder antagónico, entonces el hombre está simplemente sujeto a la necesidad, de manera que el mal, en tanto que resultado de la determinación de la misma naturaleza, carece de importancia. En cambio, si se afirma que el principio racional quiere ser ineficiente, entonces la raíz del mal no está en la sensibilidad sino en la voluntad, con lo cual la dificultad del comienzo vuelve a resurgir.

No es el principio inteligente o principio de la luz, por consiguiente, el que actúa en el bien, sino aquel ligado a la ipseidad, el elevado a espíritu. De la misma manera, el mal no se sigue –para Schelling– de la finitud sin más, sino del principio oscuro o principio egoísta;<sup>31</sup> pues así como hay un entusiasmo por el bien,

<sup>30</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, pp. 369-370.

<sup>31</sup> “Cuando el hombre prescinde de la tendencia a lo universal, aísla y absolutiza la tendencia hacia lo individual. Esa absolutización de la individualidad o finitud es el mal en sí mismo y consiste formalmente en una ruptura del nexo entre lo finito y lo infinito”. Cf. I. Falgueras, “Libertad y verdad. Esbozo de la cuestión al hilo del pensamiento de Schelling”, en *Anuario Filosófico*, 19, (1986), p. 50.

hay también una exaltación del mal.<sup>32</sup> En los animales, como en los demás seres de la naturaleza, opera igualmente ese principio oscuro (*dunkle Prinzip*); pero en ellos, a diferencia del hombre, todavía no ha nacido a la luz, no son espíritu y entendimiento, sino apetito y deseo ciego.<sup>33</sup> En consecuencia, no cabe posibilidad alguna de caída o de separación de principios, si todavía no existe en ellos una unidad absoluta o personal. De acuerdo con la fuerza que actúa en el fundamento, lo consciente y lo no consciente se reúne y asocia en el instinto animal de modo inalterable.<sup>34</sup> De allí que el animal no pueda salirse nunca de la unidad, mientras que el hombre, en cambio, puede desanudar cuando quiere el eterno vínculo de fuerzas, pues dicho vínculo en él no es necesario sino libre.<sup>35</sup> Efectivamente, el hombre está situado en aquella cima en la que tiene en sí mismo la fuente de su automovimiento hacia el bien o hacia el mal.

#### 4. LA CONMOCIÓN DE LA VOLUNTAD DE FUNDAMENTO

Para Schelling el hombre en su estado primigenio se encuentra en una especie de encrucijada respecto del bien y del mal, en una suerte de indecisión o irresolución (*Unentschiedenheit*) que solo puede ser superada mediante una incitación, i. e., mediante un fundamento universal de sollicitación que torne viviente en él los dos principios, a fin de que tome conciencia de ellos y pueda salir de su radical ambigüedad. Esta es la tentación al mal, la cual, al menos a primera vista, no parece provenir más que de un ser fundamental (*Grundwesen*) y primitivamente malo. No obstante, teniendo en cuenta, según las anteriores consideraciones, que el principio irracional se opone al entendimiento como el caos se opone al orden y la unidad, nada impide suponer que la sollicitación al mal surja precisamente del *irrationalen Prinzip*, sin ser este un ser fundamental y primitivamente malo. Pues a semejanza de Platón, quien afirma en el *Timeo* que el mal viene de la “antigua naturaleza”, puede decirse que todo mal tiende a retornar al caos, esto es, a aquel estado en el que el centro inicial, en la efervescencia de su ansia aún privada de entendimiento, no estaba subordinado todavía a la luz.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 372.

<sup>33</sup> Precisamente, en el seno del espíritu reside como su elemento propio la libertad. Cf. F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, tr. Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1996, p. 71.

<sup>34</sup> Por eso recupera Schelling las palabras de Franz Baader de que la corrupción del hombre jamás puede llegar a convertirse en animalidad, pues desgraciadamente el hombre está por encima o por debajo del animal. Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 373.

<sup>35</sup> Ya tempranamente Schelling sostenía que la libertad no puede estar dada por una determinación extrínseca sino exclusivamente por un querer originario, esto es, por una autodeterminación trascendental. Cf. F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998, pp. 59-60.

<sup>36</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 374.

Debe quedar claro, sin embargo, que el mal puede emerger, como tal, únicamente de la creatura, pues solo en ella se reúnen, sin perder su carácter de separabilidad, la luz y las tinieblas.<sup>37</sup> El ser fundamental inicial jamás puede ser en sí mismo malo, pues en él no hay dualidad de principios. Tampoco puede admitirse algo así como una encarnación del mal en un espíritu creado que, habiendo caído, tentara al hombre al mal, pues precisamente la cuestión, que aquí se busca dilucidar, es cómo surge por vez primera el mal en la creatura. Por lo tanto, queda solamente una explicación que conforme con lo desarrollado puede ya preverse. Dios como espíritu, esto es, en el eterno vínculo de los dos principios absolutamente inseparables, es amor puro, amor en el que no puede haber una voluntad para el mal. Sin embargo, Dios, para poder ser, precisa al igual que las creaturas de un fundamento; solo que ese fundamento, a diferencia de estas últimas, no está fuera sino dentro suyo.

Dos son, por ende, las voluntades. Una, la voluntad de amor (*Wille der Liebe*); la otra, la voluntad de fundamento (*Wille des Grundes*). Cada una de estas voluntades existe por sí y para sí. Ahora bien, la voluntad de amor no puede quebrar la voluntad de fundamento, no puede suprimirla, puesto que, para que el amor sea, para que realmente exista, el fundamento tiene que actuar y, además, tiene que actuar independientemente de él. El amor no puede combatir al fundamento porque lucharía entonces contra sí y, desavenido consigo mismo, escindido internamente, no sería uno y tampoco sería amor. Asimismo, la voluntad de fundamento no puede destruir la voluntad de amor, pues alejada o separada de ella, tiene que ser una voluntad propia y particular que provoque la oposición, para que así el amor, aunque irrumpa a través del fundamento, aparezca en su poder pleno, en su omnipotencia. De allí que, desde la primera creación, indica Schelling, la voluntad de fundamento conmueve la voluntad de la creatura para que, cuando surja el espíritu como voluntad de amor, este encuentre, para poder realizarse algo que se le resista, su contrapuesto.<sup>38</sup>

El espectáculo mismo de la naturaleza es testimonio de esta conmoción gracias a la cual toda vida adquiere su grado último de determinación. Efectivamente, puede verse que, en la formación de los seres, especialmente de los seres orgánicos, no solo actúa lo casual e irracional, vinculado todo ello con la necesidad, sino que también interviene la libertad, el espíritu. Pues dondequiera que haya deseo y apetito, se encuentra ya una especie de libertad. Difícilmente pueda

---

<sup>37</sup> “La posibilidad general del mal consiste [...] en una escisión entre el fundamento y la existencia determinada, en una fijación unilateral a la existencia que no permite que esta última sea encarnación del fundamento incorpóreo e indisponible, sino que se esfuerza por alcanzar por su cuenta lo general y fundamentador”. A. Leyte y V. Rühle, “Estudio Introductorio”, en F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 73.

<sup>38</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 375.

llegar a creerse, a este respecto, que los apetitos que constituyen el fundamento de toda vida de la naturaleza, como así también la tendencia o impulso a la conservación de la existencia –tanto en relación con la especie en general, como en relación con el individuo en particular–, se hayan añadido a las creaturas luego de su creación y no se piense, antes bien, que ellos mismos son justamente lo creador.<sup>39</sup>

En la naturaleza hay determinaciones que solamente se explican a partir de una conmoción del principio irracional de la creatura, de su principio oscuro, ocurrida ya en la primera creación. Esto hace posible descifrar los indicios del mal en la naturaleza, aun cuando su poder haya sido suscitado primeramente por el hombre. Así, por ejemplo, encuentra una cierta fundamentación la estrecha relación que se establece comúnmente entre la serpiente y el mal, en cuyo caso, incluso desconociendo la peligrosidad del animal, provoca un horror natural universal. El mal, en la naturaleza, se manifiesta solo a través de sus efectos. Así como en la creación inicial ha tenido que existir como fundamento el principio oscuro para que surgiera verdaderamente la luz, de manera semejante para el nacimiento del espíritu ha tenido que existir, provocado en la creación por la conmoción del fundamento oscuro de la naturaleza, el espíritu de división de la luz y las tinieblas, el espíritu del mal, contrario al espíritu de amor.<sup>40</sup>

El mal, por consiguiente, no es otra cosa que el fundamento originario (*Urgrund*) de la existencia y, en la medida que busca su actualización en el ser creado, no es sino la potencia superior del fundamento que actúa en la naturaleza. Este fundamento, no obstante, no es el mal pues, a pesar de aspirar permanentemente a él, no llega nunca a su realización, sino que es aquel fondo primigenio en el que la historia inicial del espíritu se halla escondido u oculto.<sup>41</sup> Cuando Dios, escribe Schelling, reconoció que para su existencia tenía que haber un fundamento separado de Él, dejó que este fundamento actuara conforme con su independencia, y de esta forma ya no se movió según su corazón o según el amor, sino según su naturaleza.<sup>42</sup> Existe, por lo tanto, un mal universal, aunque no originario, que es suscitado desde el principio mediante la reacción del fundamento. De allí la propensión del hombre al mal, el desorden de sus fuerzas avivado por el despertar de la voluntad propia (*Eigenwille*) en la que, sin embargo, sigue actuando incesantemente el fundamento primigenio. De todas maneras, es menester

<sup>39</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 376.

<sup>40</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 377.

<sup>41</sup> “Con esto [el fundamento, principio en sí independiente pero relativo a Dios] Schelling puede fundamentar en Dios todas las cosas, inclusive las del hombre, y su libertad, así como también la posibilidad interna del mal, sin convertir a Dios en el autor o causante del mal, y con ello sin demonizarlo”. L. CardonaSuárez, *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Granada, 2002, p. 215.

<sup>42</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 378.

reparar, una vez más, en el hecho de que el mal no es ocasionado por el fundamento, sino que tiene como único responsable a la creatura.<sup>43</sup>

Muchas veces se ha considerado la libertad como una facultad completamente indeterminada, esto es, como un *liberum arbitrium* abstracto en el que, ante lo uno o lo otro de entre dos términos contradictorios, no hay en el hombre ningún motivo determinante. Esta concepción tiene la ventaja de dar cuenta, en algún sentido, de la indecisión originaria frente al bien y el mal. Sin embargo, al momento de aplicarla a los actos individuales, conduce a los mayores absurdos. Pues obrar sin ninguna razón que motive la elección, sería obrar de un modo tan peculiar que haría imposible distinguir al hombre del animal. Además, una indecisión de esta índole en todo lo que concierne a lo particular, llevaría a una inacción radical. En definitiva, el concepto que opera aquí es el de contingencia de todas las acciones, pues se trata, en última instancia, de un obrar puramente fortuito, en cuyo caso, todo camino y desarrollo está irremediabilmente trazado por el *fatum*.

En oposición a esta visión “casualista” en la que se defiende el equilibrio de los contrarios y la neutralidad del arbitrio, la visión “determinista” sostiene la necesidad empírica de todas las acciones, debido a que cada una de ellas está previamente determinada por representaciones u otras causas que se sitúan en un tiempo pasado del cual no se tiene ya ninguna potestad ni dominio. Ambos puntos de vista, indica Schelling, atentan igualmente contra la razón y desconocen aquella necesidad más alta que se aleja tanto del azar como de la coacción, de lo fortuito como de lo obligatorio. Se trata, en contraste con todo proceso simplemente externo de determinación, de aquella necesidad interna que no proviene sino de la esencia misma del agente.<sup>44</sup>

La libertad humana está más allá de toda conexión causal, lo mismo que por encima de todo tiempo. De allí que nunca pueda ser determinada por algo precedente, sino que más bien ella misma sea la que precede –no tanto temporal como conceptualmente– todo lo que es o deviene en ella. La acción libre, sin embargo, está determinada, pues ya su inclinación hacia el bien o hacia el mal indica una determinación de sí misma que no puede venir desde fuera, porque esto contradiría su naturaleza, ni tampoco desde dentro, en razón de una necesidad contingente o empírica, porque todo lo físico y psicológico le está sometida, sino que se encuentra necesariamente determinada por sí misma, por su propia e

---

<sup>43</sup> Incluso puede interpretarse al mal como olvido del fundamento: “El mal se ha erigido inmemorialmente como olvido del fundamento. Situado a la ‘espalda’ del tiempo vivido. Situado en el falso vínculo existencial de un tiempo sin tiempo. El tiempo caído en el abismo. Perverso giro que lleva a saltar fuera de sí tras una voluntad encerrada en su ipseidad, en su mismidad”. M. Rodríguez, “De la ipseidad a la luz”, en *Concepto de Libertad. Estudios acerca de la libertad humana de Schelling*, Mirtha Rodríguez (ed.), SSYCC, Mendoza, 2013, pp. p. 134.

<sup>44</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, pp. 382-383.

íntima naturaleza. En efecto, escribe Schelling, “solo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia”.<sup>45</sup> La necesidad interna, por consiguiente, es ella misma la libertad.

En la creación originaria, como ya se dijo, el hombre es un ser no decidido, hecho que míticamente se representa con la felicidad primitiva. Al tomar una decisión, esta coincide –aunque como un acto distinto– con la primera creación. Por ende, dicha decisión cae fuera del tiempo, más allá de él, pues ni siquiera el acto por el que la vida del hombre se determina en el tiempo pertenece al tiempo, sino que incumbe a la eternidad. No se trata, sin embargo, de un acto que anteceda al tiempo, sino de un acto que es a través de él, al modo de un acto eterno que alcanza según su naturaleza el comienzo de la creación. En este sentido, señala Schelling, todo hombre tiene una cierta impresión que responde a ello, el sentimiento (*Gefühl*) de que él ha sido lo que es desde toda la eternidad y que de manera alguna ha llegado a serlo solamente en el tiempo.<sup>46</sup>

## 5. LA INCLINACIÓN NO-CONSCIENTE AL MAL

Todo aquel que esté atento a sí mismo debe confesar que sus acciones no son buenas o malas por casualidad o pura arbitrariedad, ni tampoco por una coerción tal que lo haya obligado a obrar de una determinada forma, sino que, antes bien, ellas son realizadas voluntariamente y no contra su voluntad. En estas acciones voluntarias puede uno muchas veces percatarse de la mutua compenetración de necesidad y libertad. Pues a menudo se oye decir “qué le voy a hacer, yo soy así”. En esta expresión, observa Schelling, se descubre que la persona que se disculpa, por un lado, tiene conciencia de que es enteramente responsable de ser así; pero, por otro lado, tiene también razón al reconocer que no le es posible comportarse de otro modo. He aquí entonces que el acto libre que deviene necesario no puede producirse –en la medida que sea mera autoaprehensión– en la conciencia, pues este acto la antecede; y, sin embargo, no es un acto que haya quedado completamente fuera de la conciencia, pues precisamente este acto la constituye.<sup>47</sup>

Esta inclinación casi irresistible al mal, por lo tanto, tiene un origen enteramente inconsciente, i. e., no-consciente (*bewusstlos*) que, a título de acto de libertad, remite a una vida anterior a esta vida, en cuyo acto dicha propensión encontraría precisamente su justificativo, siempre y cuando no se la entienda como algo precedente en el tiempo sino como lo que es desde la eternidad. En este lugar aparecen ciertamente los ecos de la doctrina predeterminista según la cual todas las acciones del hombre se encuentran ya signadas por una decisión

<sup>45</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 384.

<sup>46</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 386.

<sup>47</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 386.

absoluta de Dios que se corresponde con su presciencia. Sin embargo, el pre-terminismo de Schelling tiene una dirección distinta, pues no está asentado sobre la decisión divina, sino concretamente sobre la acción eterna que es coetánea a la creación. Su significado, en efecto, es el siguiente: el hombre obra aquí del mismo modo que ha obrado desde la eternidad, es decir, de la misma forma en que ha actuado desde el principio de la creación.<sup>48</sup>

Desde la eternidad el hombre se ha asido a la particularidad y el egoísmo, elevando su ipseidad a dominante y voluntad universal.<sup>49</sup> Los que nacen, vienen entonces al mundo con ese principio oscuro del mal, el cual solo se torna auto-consciente recién cuando aparece la oposición. El mal primigenio, el pecado original, por ende, no es el desorden de las fuerzas propagado en la especie humana después de la conmoción del fondo primitivo, pues las pasiones en sí no son el mal, sino que es el mal acarreado desde el mismo nacimiento por un acto propio, mal radical que se halla dentro y fuera del hombre y que es espíritu. En este sentido, es menester advertir que tal como está constituido o dispuesto el hombre en general, no es él quien actúa, sino que es el espíritu bueno o malo el que obra en él, sin que con ello se perjudique o menoscabe el concepto de libertad, pues precisamente ella también es un dejar-obrar en sí (*In-sich-handeln-Lassen*) al principio bueno o malo.<sup>50</sup>

Dios no es una simple ley suprema sin conciencia (*ohne Bewusstsein*) de la que emana todo, un mero *abstractum* lógico que surge de la necesidad, sino que es una unidad viva de fuerzas. Pues, conforme con lo desarrollado más arriba, Dios es la reunión de un elemento autónomo, de una dimensión subsistente por sí misma, con una base independiente de ella que forma una sola y eminente existencia, la suprema personalidad, vínculo absoluto del principio ideal con el fundamento primitivo. En Dios, por lo tanto, hay dos inicios igualmente eternos de su autorrevelación. El primer comienzo de la creación es el anhelo de lo Uno de engendrarse a sí mismo. El segundo comienzo es aquel por el que se expresa la palabra en la naturaleza y Dios por vez primera se vuelve personal.

La voluntad de fundamento, que es la voluntad del primer comienzo, no es libre como lo es la voluntad del segundo comienzo, la voluntad de amor. Pues no es una voluntad consciente o con reflexión (*mit Reflexion*), pero tampoco es una voluntad totalmente inconsciente, que se mueva de manera puramente ciega o

<sup>48</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, pp. 387-388.

<sup>49</sup> Esta insumisión de lo particular frente a la auténtica voluntad universal, insumisión a partir de la cual se origina el mal, es una idea que Schelling retoma especialmente de los escritos de Jakob Böhme, como destaca en su estudio preliminar de la edición castellana del libro del filósofo alemán C. Astrada, "La problemática de la libertad en la filosofía de Schelling", en F. W. J. Schelling, *La esencia de la libertad humana*, tr. J. Rovira Armengol, UBA, Buenos Aires, 1950, p. 19.

<sup>50</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 389.

mecánica, sino que, propiamente hablando, es una voluntad de naturaleza intermedia. Su ser, como el apetito o el deseo, se puede comparar con el impulso de una naturaleza en devenir que aspira a desplegarse y cuyos movimientos son involuntarios, en el sentido de que no puede dejar de hacerlos y, sin embargo, los realiza sin sentirse forzado u obligado a ello.<sup>51</sup>

La voluntad de amor, por otra parte, pese a ser por antonomasia libre y consciente, no es una razón pura, absolutamente inteligible y demostrable, sino que es personalidad (*Persönlichkeit*) y espíritu (*Geist*). Esto quiere decir que no es como el “entendimiento geométrico” que se sustenta en leyes universales y necesarias, claras y distintas, sino que, por el contrario, exhibe frecuentemente la relación irracional de la naturaleza con dichas leyes. De su revelación se sigue el acto y la acción, de allí que la creación no sea un simple suceso o un mero dato, sino que sea propiamente un acto de la voluntad de amor, fruto de la sabiduría divina que está por encima de todo. Por eso, así como es menester distinguir a los autores simplemente inteligentes de aquellos que son espíritus profundos, resulta conveniente hablar de la personalidad y el espíritu de Dios.<sup>52</sup>

Toda existencia exige para ser efectiva, para convertirse en existencia real, una condición (*Bedingung*). Incluso Dios requiere, para que su existencia pueda ser personal, tal condición; solo que Él, como ya se ha desarrollado, no tiene su existencia fuera, sino en sí. Dios no puede suprimir esta condición porque, siendo esta condición la condición para ser él mismo, se suprimiría a sí; únicamente puede subordinarla y dominarla mediante el amor. Si Dios no asimilara esta condición, si no se ligara a ella para hacerse uno, habría también en Él un fondo de oscuridad. El hombre, en cambio, no llega nunca a adueñarse de esta condición, aunque aspire a tomarla bajo su poder en el mal. Efectivamente, dicha condición le es prestada, como algo que permanece independiente de él; y es por eso que su personalidad e ipseidad, a diferencia de la Personalidad absoluta de Dios, no puede elevarse jamás a *actus* perfecto.

Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, que en cierto sentido afecta también a Dios, pues al haber en Dios una condición relativamente independiente, hay en Él una fuente de tristeza que, no obstante, no llega nunca a ser efectiva, sino que solamente está al servicio de la eterna alegría de la superación.<sup>53</sup> De ahí entonces el velo de melancolía, nota Schelling, que se extiende

<sup>51</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 395.

<sup>52</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 396.

<sup>53</sup> “El sufrimiento es para todos -no solo para el hombre, sino también para el creador- el camino a la gloria. (...) Todo dolor procede solo del ser; e igual que todo lo vivo ha de encerrarse en el ser y abrirse paso desde la oscuridad del mismo a la transfiguración, también el ser en sí divino ha de adoptar la naturaleza en su revelación y, por tanto, padecer antes de celebrar el triunfo de su liberación”. F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo. Versión de 1815*, tr. Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998, p. 587.

sobre toda la naturaleza, la honda e inquebrantable tristeza de toda vida. Pues la alegría ha de contener al dolor y el dolor ha de transformarse en alegría.<sup>54</sup>

Ni la voluntad de fundamento ni la voluntad de Dios, por ende, son los artífices del mal, sino que este emerge únicamente de la más íntima voluntad del corazón del hombre, mal que no se consuma sin un acto propio. Es verdad que el fundamento primitivo conmueve el posible principio del mal, pero este no excita el mal mismo, pues solamente el despertar de la vida es voluntad de fundamento, no el mal inmediato y en sí. Con la creación, Dios puso en orden los desordenados productos del caos, proclamando su propia unidad eterna en la naturaleza. De este modo, obró en sentido contrario a las tinieblas, pues opuso al movimiento carente de reglas del “principio sin entendimiento” (*verstandlosen Prinzips*) la palabra como centro fijo y antorcha permanente. Su voluntad de creación fue así una voluntad de engendramiento del bien y de la luz.

Ahora bien, podría uno preguntarse por qué Dios, que necesariamente había previsto que de su autorrevelación (*Selbstoffenbarung*) se seguiría el surgimiento – aunque no directo sí concomitante– del mal, no prefirió no revelarse en absoluto y por ende no crear. Para Para Schelling esta interrogante no merece una verdadera replicación, pues eso equivaldría a decir que, para que nada se opusiera al amor, fuera preferible simplemente que el amor no existiera. Por ende, que fuera mejor sacrificar lo absolutamente positivo en pos de lo que solamente tiene existencia como opuesto o contraste, concediendo más valor y derecho al no-ser que al ser, a lo temporal que a lo eterno, de todo lo cual resulta una opinión absurda.<sup>55</sup> En efecto, si Dios, en vistas de la existencia del mal, no se hubiera revelado, hubiese sido el triunfo más contundente y definitivo del mal sobre el bien y sobre el amor.

## 6. CONSIDERACIÓN FINAL: LA INDIFERENCIA ABSOLUTA DEL UNGRUND

La distinción originaria entre la esencia como fundamento de la existencia y la esencia como existencia, torna posible, al menos primeramente, dos caminos teóricos contrapuestos o antagónicos. Uno, que postula un dualismo absoluto, según el cual entre los dos principios mencionados se juzga que no hay ningún punto en común. El otro, que proclama una identidad absoluta entre ambos principios, y entonces se considera que no hay oposición entre luz y tinieblas, bien y mal, sino que todo es una esencia única, con los sinsentidos que esta posición acarrea. Schelling, sin embargo, plantea que antes de toda dualidad, es decir, antes de que

<sup>54</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 399.

<sup>55</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 402.

se encuentren de forma separada el fundamento y la existencia, hay un ser primigenio<sup>56</sup> que los antecede, el amor supremo. Este amor, que no existe todavía en calidad de amor, puede recibir otro nombre más conveniente, a saber, el de “fundamento originario” (*Urgrund*) o mejor aún el de “in-fundamento” (*Ungrund*).<sup>57</sup>

Este “fundamento incausado” no debe ser calificado –de la misma manera que en el caso anterior– como identidad de fundamento y existencia, sino propiamente como “indiferencia” de dichos principios. Pues esta indiferencia absoluta (*absolute Indifferenz*) no es producto de las oposiciones, ni estas se hallan en ella implícitamente; sino que, en su preceder, es el cese de las contraposiciones, en el sentido de que es, en sí, la desaparición efectiva de todos los contrastes. Se trata de una esencia del todo peculiar, que está alejada de toda oposición, en la que su ser es el no-ser del enfrentamiento de principios y, por ende, aquello cuyo predicado no es otra cosa que la carencia de todo predicado, sin ser por eso pura nada. Para decirlo en otras palabras, la indiferencia es la ausencia de contrarios que antecede a todo fundamento.

Sin embargo, el hecho de que el bien y mal, luz y tinieblas – y demás principios que, como pares, se encuentran en las antípodas – no pueden predicarse *sensu stricto* como “oposiciones” en el infundamento, no significa que ellos mismos, de algún modo, no estén ya implicados en el fundamento originario. Se trata de una cierta o relativa dualidad de lo uno, sin que ello mismo sea, dada su radical indiferenciación, ni lo uno ni lo dual.. Pues nada impide predicar en el infundamento las “no-oposiciones” de tales principios, con lo cual viene a establecerse precisamente la duplicidad de los mismos. En efecto, el *Ungrund* o –como también podría traducirse– “fondo desfondado”, es la indiferencia de uno y otro principio y de ambos como contrapuestos a la vez. De allí que la dualidad, comenta Schelling, brote inmediatamente de ese “ni lo uno ni lo otro” del fundamento incausado, sin cuya indiferencia esta bilateralidad no sería posible. El infundamento, por lo tanto, lejos de suprimir la distinción entre fundamento y existencia, como podría primeramente pensarse, la corrobora y consolida desde un plano o punto de vista superior.<sup>58</sup>

Aquello que, consiguientemente, se encuentra “por delante” de todo lo existente y de todo fundamento como su esencia última, lo absoluto absolutamente considerado, no es otro que el *Ungrund*. Este “fondo sin fondo” se divide

---

<sup>56</sup> “El *Urseyn* no es en efecto ni *Grund* ni *Exitenz*, sino a la vez, y quiasmáticamente, la ‘chispa’ (*Funke*) que anima desde lo más íntimo al *Grund* y lo hace ser hambre de ser, tensión a engendrarse a sí mismo, y la atracción por la que, a cada golpe de expansión y salida de sí, se ‘ancla’ la Existencia en su *Grund*”. F. Duque, “La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, 16, (1998), pp. 50-51.

<sup>57</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 406.

<sup>58</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 407.

en dos principios igualmente eternos a fin de que ambos, que en el infundamento solo son indiferentes, pasen a ser uno solo y de esta manera haya, gracias al amor, vida y existencia personal. Efectivamente, el amor no está donde hay indiferencia entre los contrarios ni tampoco donde los opuestos necesitan estar vinculados para poder ser, sino que reside allí donde las contrapartes que podrían ser de por sí, no son ni pueden ser sin el otro. Si cada uno de ellos no fuera un todo sino solo una parte de ese todo, el amor no sería amor. Pues el secreto del amor (*Geheimnis der Liebe*), precisamente, se halla en el hecho de que cada uno es un todo y, sin embargo, solo es en el otro y por el otro.<sup>59</sup>

Como en el fondo incausado deviene, por lo tanto, la duplicidad de fundamento y existencia, deviene también el amor que los une. Solo hay entonces un principio para todo, que impera en el fundamento oscuro de la naturaleza y en la eterna claridad, una unidad universal que, no tocada por nada, obra libre de todo y, no obstante, penetra todas las cosas: el amor que, como Schelling escribe, es todo en todo.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 408.

<sup>60</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 409.

## BIBLIOGRAFÍA

- Astrada, Carlos, “La problemática de la libertad en la filosofía de Schelling”, en F. W. J. Schelling, *La esencia de la libertad humana*, tr. J. Rovira Armengol, UBA, Buenos Aires, 1950, pp. 7-37.
- Augusto Miguez, Roberto, “La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva”, en *Anuario Filosófico*, 42, (2009), pp. 577-600.
- Augusto Miguez, Roberto, “Schelling y el mal en 1809”, en *Convivium*, 23, (2010), p. 73-90.
- Augusto Miguez, Roberto, “La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer”, en *Anuario Filosófico*, 40, (2007), pp. 623-645.
- Benavides, Cristian Eduardo, “La experiencia originaria de la libertad. A propósito de una frase de Schelling en su tratado sobre la esencia de la libertad humana”, en *Concepto de Libertad. Estudios acerca de la libertad humana de Schelling*, Mirtha Rodríguez (ed.), SSYCC, Mendoza, 2013, pp. 37-60.
- Cardona Suárez, Luis, *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Granada, 2002.
- Duque, Félix, “La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling”, en *Dáimon. Revista de Filosofía*, 16, (1998), pp. 41- 56.
- Duque, Félix, “Schelling. La naturaleza – en Dios, o los problemas de un guión”, en *Dáimon. Revista de Filosofía*, 40, (2007), pp. 7-27.
- Falgueras, Ignacio, “Libertad y verdad. Esbozo de la cuestión al hilo del pensamiento de Schelling”, en *Anuario Filosófico*, 19, (1986), pp. 25-60.
- Fuhrmans, Horst, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940.
- Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, tr. Alberto Rosales, Monte Ávila, Caracas, 1985.
- Jiménez García, Juan, “El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling”, en *Contextos*, XVII-XVIII, 33-36, (1999-2000), pp. 85-152.
- Lepe Carrión, Patricio, “Las grietas de Schelling: Voluntad e Infundamento”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 60, (2008), pp. 1-7.
- Leyte Arturo y Rühle Volker, “Estudio Introductorio”, en F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 7-100.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling: el sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004.
- Rodríguez, Mirtha, “De la ipseidad a la luz”, en *Concepto de Libertad. Estudios acerca de la libertad humana de Schelling*, Mirtha Rodríguez (ed.), SSYCC, Mendoza, 2013, pp. 117-136.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, tr. Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1996.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, tr. Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Filosofía del arte*, tr. Virginia López-Domínguez, Tecnos, Madrid, 1999.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Las edades del mundo. Versión de 1815*, tr. Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, en *Sämtliche Werke*, vol. VII, K. F. A. Schelling (ed.), J. G. Cotta, Stuttgart, 1856-1861.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998.
- Vető, Miklós, “Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 70, (1972), pp. 393-403.