

Revista Portuguesa de Filosofia

Acto inteligible y Realidad individual del "malum morale"

Author(s): Luis Fernando Cardona

Reviewed work(s):

Source: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 57, Fasc. 3, Desafios do Mal: Do Mistério à Sabedoria (Jul. - Sep., 2001), pp. 503-526

Published by: [Revista Portuguesa de Filosofia](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40337639>

Accessed: 09/11/2011 06:07

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Revista Portuguesa de Filosofia is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista Portuguesa de Filosofia*.

<http://www.jstor.org>

Acto inteligible y realidad individual del «malum morale»

LUIS FERNANDO CARDONA*

RESUMO: *O presente artigo examina a resposta dada por Schelling à pergunta de como é possível que uma acção individual possa realizar a inclinação natural do homem para o mal, convertendo a dita acção num «malum morale». Na sua metafísica do mal, de 1809, Schelling procura articular a doutrina moral kantiana do acto inteligível com o resultado das suas investigações metafísicas sobre a essência da liberdade humana, para apresentar o dispositivo ontológico que torne possível a imputação moral das nossas acções individuais. Uma análise demorada desta articulação permite uma abordagem metafísica à investigação do mal moral a partir da teoria schellingiana do mal como inversão positiva dos princípios constitutivos do ser humano. Isto é não só uma contribuição para o campo da metafísica, mas significa também um contributo para a dilucidação da problemática ética em torno do mal.*

PALAVRAS-CHAVE: *Acto inteligível; Acto; Facticidade; Fundamento; História; Identidade; Individuação; Indivíduo; Imanência; Kant, E.; Liberdade; Mal moral; Mal; Metafísica; Personalidade; Inclinação para o Mal; Vontade; Schelling, F. W. J.; Totalidade.*

ABSTRACT: *This paper analyses the answer given by Schelling to the question of how is it possible that an individual action can fulfill man's natural inclination towards evil, converting that action in a «malum morale». In his 1809 Metaphysics of Evil Schelling tries to link the kantian moral doctrine of the intelligible act with the result of his metaphysical investigations on the essence of human freedom, to present the ontological apparatus which makes possible the moral imputation of our own individual actions. A lengthy analysis of this thesis allows a metaphysical approach to the investigation of moral evil having as starting point Schelling's theory of evil as positive inversion of the constitutive principles of the human being. This is not only a contribution to the domain of metaphysics, but it constitutes also a contribution towards elucidation of the ethical set of problems posed by evil.*

KEY WORDS: *Act intelligible; Act; Essence; Evil; Facticity; Foundation; Freedom; History; Identity; Immanence; Inclination; Individuation; Kant, E.; Metaphysics; Moral Evil; Personality; Schelling, F. W. J.; Totality.*

En el conjunto de las reflexiones filosóficas sobre el mal un lugar muy especial lo constituye el análisis sobre la realización individual del *malum morale*, gestada desde el interior mismo del ser racional. Este problema está estructuralmente emparentado con la posibilidad de la imputación moral de una acción mala al sujeto actuante. En la metafísica schellingiana este problema es abordado a

* Faculdade de Filosofia, *Universidade Javeriana* (Bogotá, Colombia).

partir de la articulación de la doctrina kantiana del acto inteligible con los resultados de la investigación filosófica sobre la naturaleza del mal como inversión positiva de los principios constitutivos de todo ser. En 1809 Schelling intenta explicar la realidad individual del *malum morale* a partir de la dilucidación del dispositivo metafísico de lo que el idealismo ya denominaba como acto inteligible. En su escrito de 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kant caracteriza al acto inteligible como un acto que antecede a cada acto empírico y por medio del cual es aceptada, originariamente en el albedrío, una acción como absolutamente libre, es decir, es aceptada o rechazada una máxima suprema como adecuada a la ley moral.¹ De esta manera, este acto se convierte en un fundamento formal para todos los actos subsiguientes que existen bajo su decisión y determinación fundamental, es decir, es una condición transcendental de la razón práctica, pues por su medio todos estos actos, en cuanto expresión de un sí mismo libre, llegan a ser morales o plenamente imputables a un sujeto de acción. Para Kant, es claro que la expresión “yo actúo” corresponde siempre a la indicación de una persona actuante y responsable enteramente de sus actos: “y si algo ha de ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo moralmente, o ser considerado como tal, sólo lo sería el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente es la persona misma que actúa como hombre bueno o malo, no una cosa, la que puede ser llamada así”.²

Se puede decir ahora que en el acto inteligible se compenetran la universalidad del concepto de la especie y la individualidad de la libertad subjetiva. Sin embargo, con sus argumentos trascendentales Kant no logra hacer transparente el mecanismo interno de esta penetración recíproca, que tiene para la comprensión ética de la acción humana un significado fundamental. Él solamente resalta la necesidad de sus factores: la generalidad en lo que se refiere a la universalidad empírica de las acciones del hombre determinadas en general por ella; y la individualidad con respecto a la moralidad que se fundamenta solamente por la libertad y que, por lo tanto, únicamente puede ser real en un ser que existe noumenalmente. De una manera todavía provisional se puede afirmar y postular que a causa de la libertad misma las máximas de la acción humana deben ser consideradas como contingentes, lo cual

¹ Esta caracterización del acto inteligible es asumida también por Kant como la determinación de la naturaleza del hombre: “por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, donde quiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral”. I. Kant. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, en: *Kants Werke*. Hrsg von W. Weischedel. Darmstadt 1983, Bd 7, 667. En este sentido, todo uso de la libertad para el bien o para el mal se encuentra determinado formalmente por un acto que solamente es cognoscible por la razón sin ninguna condición de tiempo, pues no es algo sensible, empírico o dable en el tiempo. Cf. I. Kant. *Die Religion...*, Bd 7, 675-680.

² I. Kant. “Kritik der praktischen Vernunft”, en: *Kants Werke...*, Bd 6, 177.

implica que el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas debe estar “entretrejado en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella”.³

Esta perspectiva tiene como resultado metodológico la invitación a considerar a partir de la libertad la universalidad categórica de la ley misma en las máximas; pero aquí es necesario tener en cuenta también que el acto inteligible mismo debe ser pensado como la perfección inmodificable de algo ya previamente establecido y que escapa a cualquier ulterior determinación temporal. Pero con todo ello permanece aún incomprensible en la teoría kantiana del acto inteligible cómo la compenetración de estos factores puede ser articulada en uno y el mismo acto, es decir, cómo puede ser comprensible de una manera cualitativa la naturaleza de la decisión misma, a saber, el hecho constatable a posteriori de que eso cualitativo se presenta también como una propensión natural del hombre al mal (*natürliche Hang zum Bösen*), pues tal como lo indican las *Sagradas Escrituras*, y se puede corroborar a partir del estudio detenido de la real condición moral del hombre, el origen del mal se puede asumir como “un comienzo del mismo en el género humano, en tanto que...(se) presenta en una historia en la que aparece como primero según el tiempo aquello que según la naturaleza de la cosa (sin atender a condición alguna de tiempo) tiene que ser pensado como lo primero”.⁴

Si bien puede ser considerada, como afirma Blumenberg, esta teoría kantiana de la propensión natural del hombre al mal como una recreación filosófica del dogma cristiano de la caída en pecado, es necesario tener en cuenta también que, para Kant, “una propensión hacia el mal sólo puede ir ligada a la capacidad moral del albedrío. Ahora bien, nada es malo moralmente, es decir, de manera imputable, sino aquello que ha de ser un acto personal e imputable.”⁵ En este sentido, la propensión al mal, que precede y orienta nuestras acciones empíricas, es a su vez la consecuencia de un acto originario del libre albedrío (*peccatum originarium*), es decir, “*un acto inteligible*, sólo cognoscible por la razón sin ninguna condición de tiempo”,⁶ pues solamente de este modo puede ser considerado como innato. Por

³ I. Kant. *Die Religion...*, Bd 7, 680.

⁴ I. Kant. *Die Religion...*, Bd 7, 691. Es preciso recordar aquí que en el acto inteligible o bien es corroborado o invertido el orden fundamental entre razón y sensibilidad, que radica en la superioridad de lo razonable sobre lo puramente empírico. Lo empírico nos asegura, según Kant, que dicho orden no sea corroborado, sino que más bien sea invertido, y se señala en general como predisposición al mal. Con toda razón Platenius ha demostrado que la libertad autónoma para el mal no puede ser deducida teóricamente, sino sólo de un modo práctico, es decir, como una retrospectiva sobre hechos inteligibles exigida a causa de razones morales. Cf. O. Platenius. *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus (Dissertation)*. Erlangen 1928, 10. Hans Blumenberg ha caracterizado este aspecto del escrito kantiano de 1793 sobre la religión como una reconstrucción filosófica del dogma antiguo de la caída en pecado, con la intención de coseguir un punto inicial de partida para la minoría de edad de la razón. Cf. H. Blumenberg. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main 1979, 415.

⁵ I. Kant. *Die Religion...*, Bd 7, 678-679.

⁶ I. Kant. *Die Religion...*, Bd 7, 679. El subrayado es nuestro.

tanto, el origen del *malum morale* ha de buscarse en la libertad, según representaciones de la razón y no en una causa natural según leyes temporales de la causalidad.⁷ En el presente escrito se examinará la manera cómo Schelling articula esta teoría kantiana del acto inteligible con su comprensión metafísica de la realización individual del mal como inversión activa del orden moral,⁸ mostrando con ello el dispositivo ontológico que hace posible la compenetración entre la universalidad anunciada en el concepto de especie y la individualidad de la libertad subjetiva, que en el texto kantiano de 1793 no encontraba aún una explicación adecuada.

1. El acto inteligible y la dimensión histórica del *malum morale*

La teoría del acto inteligible es utilizada también por Kant en sus análisis sobre el comienzo primero de la historia del hombre como un desarrollo de la libertad a partir de su disposición originaria, es decir, a partir de su naturaleza misma. Este proyecto ya había sido indicado por el mismo Kant en 1786 en su tratado *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, que había sido concebido también por su autor como un intento filosófico de exégesis del Génesis, y que ofrecía, por ello, una respuesta crítica a los intentos de Herder y de Rousseau de comprender de un modo natural el presunto comienzo de la especie humana.⁹

Según Kant, el paso a la condición de libertad, que para la tradición religiosa cristiana consistía en el telón de fondo para la interpretación de la historia,¹⁰ se constituye al lado de la historia de la naturaleza, y prueba por primera vez el desarrollo de un vector inverso al desplegado en el campo de lo puramente natural: la historia de la naturaleza interpreta el proceso que parte del bien como obra de Dios, y que pone a la totalidad del género humano bajo el signo del progreso y de los fines universales; pero la historia de la libertad es una obra del hombre y parte del mal. Siguiendo sus consideraciones éticas, Kant demuestra que la historia real de la especie humana hace patente que “la salida del hombre del paraíso – presentado por la razón como la primera morada de la especie – no consistió sino en el tránsito de la rudeza propia de una simple criatura animal a la humanidad, de las andaderas

⁷ Cf. I. Kant. *Die Religion...*, Bd 7, 688-694. J. Rivera de Rosales. *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid 1993, 259-275.

⁸ El sentido novedoso de la comprensión schellingiana de esta inversión se puede comprender con toda claridad, si se tiene en cuenta que en 1809 Schelling asume el mal ya no como una simple *perversio negativa*, tal como lo había pensado hasta ahora la metafísica clásica a partir de la doctrina agustiniana de la *privatio boni*, sino como una clara *perversio positiva*. Cf. P. Oesterreich. *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*. Darmstadt 1997, 160-163.

⁹ Cf. I. Kant. “Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte”, en: *Kants Werke...*, Bd 9, 86-87. Para una interpretación completa de este texto kantiano se recomienda: M. Riedel. *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*. Frankfurt am Main 1989, 148-170. Y sobre la importancia del mismo escrito en el desarrollo de la metafísica schellingiana ver: M. Franz. *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen 1996, 177-186.

¹⁰ Cf. O. Höffe. *Immanuel Kant*. München 1988, 252-258.

del instinto a la guía de la razón, en una palabra, de la tutela de la naturaleza al estado de libertad".¹¹ Pero es bien claro que en el despertar de la razón no existe aún ningún mandato, ni prohibición, y, por lo tanto, no hay aquí condiciones para que se dé transgresión alguna; sin embargo, cuando el hombre, debido a su natural constitución débil, emprendió su tarea de ser libre y se mezcló con la animalidad y con las fuerzas provenientes de ésta, se originaron una serie infinita de males, y lo que es peor surgieron, junto a la razón cultivada, unos vicios ajenos totalmente al estado inicial de inocencia. Por eso es que se suele decir que "el primer paso dado para alejarse de este estado significó en el aspecto moral una caída; en el aspecto físico la consecuencia de esa caída se tradujo en una multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida, esto es, en un castigo".¹²

En esta reformulación kantiana del dogma cristiano de la caída en pecado se interpreta el *malum morale* como una falla en el uso correcto de la razón, es decir, en el uso para el discernimiento en la universalidad y la homogeneidad de lo razonable en todos los hombres, que no solamente lleva a lo particular al examen de una competencia propia para lo que él fácticamente ejecuta, sino también trae consigo la posibilidad de hacer algo distinto a lo que en efecto se realizó. Esta perspectiva nos invita a asumir que la providencia no puede ser culpable de los males que nos afligen, y que tampoco podemos descargar la responsabilidad de nuestros actos en el pecado original de nuestros padres, pues, así como las acciones arbitrarias no pueden llevar nada hereditario, se debe asumir también lo hecho por ellos como si nosotros mismos lo hubiéramos hecho, atribuyéndonos enteramente, por esta razón, la culpa de todos los males que se originaron del primer uso impropio de la razón, ya que cada uno de nosotros puede "advertir con clara conciencia que en idénticas circunstancias se habría comportado de igual modo y su primer uso de la razón hubiera consistido en abusar de ella (aún en contra de las indicaciones de la naturaleza). Y si ese extremo queda justificado moralmente, es harto difícil que los males propiamente físicos puedan arrojar un saldo a nuestro favor en este balance de mérito y culpa".¹³

Esta posición kantiana de 1786 frente a la doctrina cristiana del pecado original es precisada más adelante en 1793 a partir de la tesis del acto inteligible. Ahora bien, el acto inteligible es lo absolutamente primero¹⁴ u originario y una acción de la inteligencia que no puede ser deducible de nada anterior a ella, cuya determina-

¹¹ I. Kant. *Mutmasslicher...*, Bd 9, 92.

¹² I. Kant. *Mutmasslicher...*, Bd 9, 93. Con esta posición Kant representa aquí el comienzo de una fundamentación metafísica de la ética, que acepta la diferencia de bien y mal como algo constitutivo del comportamiento humano, y que incluso, para la historia particular de la vida, se aplica a un acto a priori, a partir del cual el comportamiento individual del hombre concreto se despliega a ese sentido último que aspira a la moralidad en primer lugar y por encima de la ejecución de evidencias formales. Cf. W. Schulz. *Grundprobleme der Ethik*. Pfullingen 1989, 39-41.

¹³ I. Kant. *Mutmasslicher...*, Bd 9, 101-102.

¹⁴ De cierta manera coincide aquí esta formulación kantiana con la idea fundamental de Fichte de la *Tathandlung*.

bilidad radica en la inversión para el mal; la propensión natural del hombre al mal es “un acto inteligible, cognoscible solamente por la razón sin ninguna condición de tiempo... Se llama una propensión innata, porque no puede ser extirpada (para ello la máxima suprema tendría que ser la del bien, cuando en esa propensión misma es aceptada la máxima suprema como mala); pero sobre todo por la razón siguiente: que acerca de por qué en nosotros el mal ha corrompido precisamente la máxima suprema, aunque ello es nuestro propio acto, podemos indicar una causa tan poco como podemos indicarla de una propiedad fundamental perteneciente a nuestra naturaleza”.¹⁵ En este sentido, la inteligencia debe aparecer como una cierta fatalidad (*Verhängnis*) y sus consecuencias determinan en general la naturaleza y la historia del hombre.¹⁶

Para el obrar de todos los hombres vale lo siguiente: al *factum* de la presencia ineludible de una ley moral interna, dictada únicamente por la razón en la forma de un imperativo, le corresponde el *factum* de una presencia igualmente ineludible de un horizonte material de realidad predeterminada e individualizada para el mal o para el bien, la historia, que se constituye en primer lugar por medio de esa ley moral y que, por ello, se transforma en algo productivo. Esta situación, altamente paradójica, es la que permite explicar por qué el primer acto de libertad fue un acto imperfecto, de mal moral, de separación de la naturaleza y caída, que se produjo por causa de un uso no controlado de su deseo racional. Y permite mostrar también cómo esta situación originaria afecta realmente a cada individuo en la determinación de sus acciones particulares. El primer hombre, al pretender afirmarse como totalidad, reconoció la incertidumbre del futuro, el trabajo y finalmente la muerte, es decir, reconoció la fragilidad de su existencia y la precariedad de sus deseos: “se encontró, por decirlo así, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos – que hasta entonces le había consignado el instinto – se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perpleji-

¹⁵ I. Kant. *Die Religion...*, Bd 7, 679.

¹⁶ El místico alemán Franz von Baader en su escrito de 1796 *Über Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der Letzteren* somete a una crítica demoledora la teoría kantiana del acto inteligible y del origen del mal. Este escrito fue publicado por primera vez en 1809 en los *Beyträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz zur mechanischen*. Cf. F. von Baader. “Über Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der Letzteren”, en: *Sämtliche Werke*. Hrsg von F. Hoffman / J. Hamberger. Aalen 1963, Bd 1, 1-23. Con seguridad Schelling conoció de primera mano este trabajo de von Baader y fue decisivo al momento de reformular esta teoría kantiana y aplicarla a la determinación metafísica de la realización individual del mal. Cf. E.-M. Zovko. *Natur und Gott. Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders*. Würzburg 1996, 63-65. Baader ve con toda claridad cómo el mal consiste en la contraposición real a la acción desde el puro deber ser que se exige de un modo irreductible a partir del imperativo categórico, y que al mismo tiempo se pone como algo originario, pues en este acto inteligible también se afirma una propensión irreductible al mal, que consiste en una contradicción realmente insoluble, la cual la filosofía moral kantiana convierte en una teoría moral de la desdicha humana. Cf. F. von Baader. *Über Kants Deduktion...*, Bd 1, 15-16.

dad; sin embargo, una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto)”.¹⁷

Pero este reconocimiento vivencial de la facticidad humana trajo consigo un elemento positivo moralmente dinamizador, pues la serie de males que surgieron a partir del abuso originario de la libertad, despertó en el hombre el deseo legítimo de superarlos. En esta situación precaria el hombre muy pronto aprendió que “la invención de sus productos alimenticios, de su cobijo, de su seguridad y defensa exteriores (para lo cual la naturaleza no le dotó de los cuernos del toro, de las garras del león ni de la dentadura del perro, sino de simples manos), todo deleite que pueda hacer grata la vida, hasta su inteligencia y astucia, e incluso el carácter benigno de su voluntad, debían ser enteramente obra suya”.¹⁸ Sin lugar a dudas, esto significa para el hombre particular un esfuerzo adicional para la conservación de la vida y la afirmación de su existencia; pero se debe recordar también que, para la filosofía moral kantiana, el valor de la vida del hombre no reside en el goce, sino en la acción libre.¹⁹ Gracias a esta acción el hombre construye su propio mundo, a saber, la cultura, y va dándole sentido a su existencia.²⁰

De acuerdo con una posición realista frente al progreso moral de la humanidad, Kant es perfectamente consciente de que el mal no conduce directa e inevitablemente al bien, pues la malignidad propia del mal engendra casi siempre una lógica y necesidad propia, un poder en el que se da constantemente su afirmación y neutralización; es por ello que su inevitable presencia despierta la llamada del bien, pues solamente el hombre mismo tiene la capacidad para decidir sobre el bien y sobre el mal.

2. El dispositivo ontológico de la individualidad humana

Para penetrar en el fondo de la naturaleza y de la historia, el proyecto metafísico schellingiano acepta estas reflexiones kantianas sobre el presunto comienzo de la historia humana y sobre el origen primitivo del mal en una especie de acto libre e inteligible, pues solamente de este modo se puede abordar el abismo de la individualidad. Porque la existencia siempre se da como ser individual, la naturaleza y la

¹⁷ I. Kant. *Mutmasslicher...*, Bd 9, 89.

¹⁸ I. Kant. “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en: *Kants Werke...*, Bd 9, 36.

¹⁹ Cf. I. Kant. “Kritik der Urteilskraft”, en: *Kants Werke...*, Bd 8, 285; § 4.

²⁰ Si bien Kant defiende aquí la concepción moderna sobre el paulatino progreso del hombre hacia lo mejor, ello no implica que desconozca que este camino está lleno de contradicciones y altibajos. Esto se puede corroborar fácilmente, si se examina el cuarto principio de sus *Idee...*, en el cual se sostiene: “el medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*), esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”. I. Kant. *Idee...*, Bd 9, 37.

historia son el horizonte material de su despliegue. Pero ellas ya no son formas vacías en las cuales los individuos estarían desde el inicio de los tiempos completamente colocados de una manera pasiva, sino que, para Schelling, no son nada sin que nosotros no intervengamos activamente en ellas, es decir, sin que las marquemos con nuestro ser individual característico.²¹

El ser de lo individual, su existencia concreta, aparece primero inevitablemente como accidental, precario y como sospechoso en sí mismo. En el horizonte general de lo individual la existencia del hombre es, por ello, superada, porque es consciente para sí mismo de este hecho fundamental de su existencia precaria y puede reflejarla en cada uno de sus actos particulares. Que lo pueda hacer presupone que es por sí mismo parcialmente libre de esta pura contingencia y ambivalencia, y que posee un principio entrelazador de identidad que expresa los actos particulares como una autorreflexión dadora de identidad, y que posibilita por su medio la aceptación de una serie de funciones ónticas y epistemológicas tradicionalmente atribuidas antes a la substancia, que permiten diferenciar en su realidad lo puramente accidental de lo necesario para su ser.

Este principio de diferenciación puede ser denominado como el carácter o la personalidad particular del hombre, es decir, “la mismidad elevada a espiritualidad”.²² Esta reformulación del concepto clásico de la personalidad le permite a Schelling en 1809 comprender con toda claridad la limitación metafísica que tiene el concepto de una negatividad abstracta para descifrar la relación dialéctica de la totalidad con lo singular, de la unidad con la pluralidad, pues, tal como lo enseña la *Naturphilosophie*, ni siquiera la inercia puede ser concebida como una mera privación, pues ella expresa realmente toda la positividad activa de un cuerpo, su mismidad interna, a saber, la fuerza que le otorga su consistencia y autonomía.²³ Para

²¹ Reformulando ya estas reflexiones kantianas, en el *System des transzendentalen Idealismus* de 1800 Schelling precisa su concepción de la historia, cuando afirma “que absolutamente nada de lo que sucede según un mecanismo determinado o tiene su teoría *a priori* es objeto de la historia. Teoría e historia son totalmente opuestas. El hombre tiene historia sólo porque lo que hará no se puede calcular de antemano por ninguna teoría. El albedrío es, en este sentido, el dios de la historia. La mitología hace comenzar la historia con el primer paso desde el dominio del instinto al ámbito de la libertad, con la pérdida de la Edad de Oro o con la caída en pecado, es decir, con la primera exteriorización del albedrío”. F.W.J. Schelling. “System des transzendentalen Idealismus”, en: *Sämmtliche Werke* (SW). Hrsg von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856-61, Bd III, 589.

²² F.W.J. Schelling. “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”, en: *Sämmtliche Werke...*, Bd VII, 370-371.

²³ Siguiendo esta consideración propia de su *Naturphilosophie*, Schelling considera que el mal no radica en una simple privación de bien o mera disminución ontológica de ser, sino en un “trastorno positivo o inversión de los principios”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 366. Con esta formulación, que Schelling retoma del concepto de enfermedad desarrollado en 1807 por Franz von Baader, se produce un giro sutil de la concepción kantiana del mal como negatividad positiva al mal como expresión de una inversión positiva de la estructura ontológica de la realidad. Cf. F. Hermann. “Die Positivität des Malum. Die Priva-

Schelling, esta concepción de la personalidad es decisiva en el momento de comprender por qué debe “haber necesariamente una esencia tanto en el mal como en el bien, pero en el primero una que se contraponga al bien, que trastoque la temperatura que hay en él en distemperatura”.²⁴

Este carácter individual, del cual no podemos abstraernos en el tiempo sin llegar a ser profundamente extraños e incluso a convertirnos en algo distinto de lo que realmente somos, es en el idealismo schellingiano el resultado de una actividad volcada sobre sí misma, no ejecutable de un modo consciente o disponible idealmente, sino realizada inconscientemente desde siempre. Está fuertemente unido con nosotros, y, sin embargo, es incomprensible que sólo tengamos un penoso acceso a él, y que a menudo o en la mayoría de los casos estemos fuera de él o actuemos de una manera ciega. Es demasiado extraño que a alguien se le confunda por otro, si se tiene en cuenta el carácter que propiamente tiene. El carácter es donde una persona debe señalarse como sí misma también frente a su voluntad explícitamente momentánea. Ahora bien, esto indica que la forma de la identidad, que se manifiesta como el sí mismo característico de lo particular, tiene su determinación esencial más allá de la forma predicativa de la identificación, no sólo en el sentido de algo no adquirido, sino también como algo que no puede ser expresado por ninguna determinación abstracta del lenguaje, como son las encontradas hasta ahora en la lógica formal. Esta es la razón por la cual en 1809 Schelling se ve obligado a ir más allá de las determinaciones puras de la lógica formal, pues ellas obstaculizan la comprensión del *malum morale* como contradicción real.

Según Schelling, las determinaciones lógicas de la metafísica moderna se encuentran en un estado de minoría de edad dialéctica (*dialektische Unmündigkeit*); este estado lamentable del pensamiento metafísico se debe ante todo por un entendimiento defectuoso generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio; por eso, “tales malentendidos, que cuando no son intencionados presuponen un grado de minoría de edad dialéctica que había sobrepasado ya la filosofía griega casi desde sus primeros pasos, convierten en deber imperioso recomendar un estudio profundo de la lógica”.²⁵ Esta profundización en la lógica es

tionstheorie und ihre Kritik in der neuzeitliche Philosophie”, en: F. Hermanni / P. Koslowski (Hrsg). *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*. München 1998, 62-67.

²⁴ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 370.

²⁵ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 342. Según Schelling, en la modernidad el principio de identidad adquirió una serie de presentaciones abstractas que reducían el campo de su aplicación al de ser simplemente la expresión de una mera identificación entre el sujeto y el predicado. Esta reducción se presenta como altamente peligrosa, cuando se quiere abordar la realización del mal en su positividad, pues desplaza la problemática metafísica del mal al campo de la valoración moral del mundo y de las acciones particulares del hombre. La formulación del principio de identidad como identificación tiene en la metafísica moderna el siguiente sentido: “lo perfecto y lo imperfecto son equivalentes, todo viene a ser igual, lo peor y lo mejor, la necedad y la sabiduría...; el bien es el mal; es como decir que el mal no tiene el poder de ser por sí mismo; lo que es ente en él, es el bien (considerado en sí y

decisiva para Schelling en el momento de su valoración crítica de los argumentos del panteísmo²⁶ y para articular la doctrina kantiana del acto inteligible con su perocupación de alcanzar una plena determinación metafísica del dispositivo humano que pone en movimiento la realización individual del mal.

A la decisión que se expresa en el carácter del sí mismo le corresponde a nivel del lenguaje simplemente la expresión del nombre,²⁷ pero que precisamente comprendido de un modo abstracto no logra captar en absoluto la cosa misma. En el desarrollo de la metafísica moderna este nombre se formula bajo la expresión substancia. En 1809 Schelling pretende ir más allá de esta formulación, y propone comprender, siguiendo la expresión fichteana del ser como actuosidad, la realidad íntima de todo lo existente en el enunciado el “querer es el ser originario (*Wollen ist Ursein*)”.²⁸ Para esta estructura esquemática, en la cual se efectúa, para el hombre particular, la determinación absolutamente decisiva de la existencia, y para la cual no se puede ofrecer ningún argumento en el sentido de la *Wissenschaftslehre* fichteana para la acción absoluta y pre-reflexiva de la conciencia de una inteligencia, ya que está acción constituye en efecto no algo determinado, sino que abre una determinación limitadora para todo lo posible, y por ello configura un sujeto absoluto como un yo en agilidad viva permanente, Schelling encuentra en la tesis kantiana del acto inteligible la posibilidad de pensar el dispositivo ontológico por medio del cual logren compenetrarse la universalidad del concepto de la especie y la individualidad propia del carácter de cada hombre particular, es decir, la necesidad y la libertad particular. El sentido de esta compenetración se puede ver con toda claridad, al detener nuestra mirada en el análisis schellingiano de la manera cómo la estructura del mal universal se realiza en la individualidad de la acción humana por causa de una decisión del hombre particular.

para sí). Pero esto se interpreta de la siguiente manera: se niega la eterna diferencia entre lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio, como si fueran lo mismo”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 341. Cf. J. Alberg. *Die verlorene Einheit. Die Suche nach einer philosophischen Alternative zu der Erbsündenlehre von Rousseau bis Schelling*. Frankfurt am Main/Berlin 1996, 209-226.

²⁶ El problema del panteísmo es el tema central de la llamada introducción a las *Philosophische Untersuchungen...*, en la cual Schelling intenta desarrollar una postura metodológica que le permita enfrentar la discusión histórica en torno a la antinomia necesidad-libertad. Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 336-357. La discusión sobre el panteísmo es la que permite articular estructuralmente la llamada metafísica de la libertad: “la introducción misma comienza con una disquisición general sobre la idea, en sí conflictiva de un sistema de la libertad”: M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen 1971, 26.

²⁷ Lo que se enuncia en un nombre determina al mismo tiempo aquello que puede diferenciar a un individuo de otro. Cf. Th. Buchheim. *Eins von allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg 1992, 103-104.

²⁸ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 350.

3. La realización individual del *malum morale*

Una vez Schelling ha construido la estructura metafísica que permite pensar la posibilidad interna del mal,²⁹ a saber, su teoría de la diferencia ontológica entre “el ser en cuanto existe y el ser en cuanto es meramente fundamento de existencia”,³⁰ y de haber examinado la realidad universal del mal como posibilidad de los entes individuados,³¹ sus *Philosophische Untersuchungen* de 1809 asumen la tarea de estudiar el proceso de individuación del mal real.³²

En estas investigaciones e, incluso, en el proyecto inconcluso del *Weltalter* de 1811,³³ las tesis schellingianas del pensamiento filosófico-trascendental de la auto-posición originaria y libre, pero al mismo tiempo limitada, del yo son modificadas de un modo radical por la metafísica que caracteriza al *Freiheitssystem*, permitiendo de este modo que el proyecto filosófico del joven Schelling avance con plena originalidad en la tarea de comprender de un modo sistemático la totalidad de la realidad y la necesaria presencia del mal en la facticidad de la existencia humana. Para entender el sentido de esta modificación el criterio fundamental lo ofrece la facticidad de la existencia que determina siempre al pensamiento, esto es, el ser así y no de otro modo del mundo y de la vida que se realiza a partir del reconocimiento de su inevitable contingencia. En Schelling, la reflexión filosófica puede hacer comprensible para el pensamiento el fundamento de una existencia semejante que existe en sí y se libera de todo; pero solamente se alcanza esta meta, cuando se modifica notablemente el conjunto de las categorías que determinan el curso de la metafísica clásica.³⁴ Esta transformación de las categorías es realizada por Schel-

²⁹ Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 357-373.

³⁰ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...* Bd VII, 357. Esta diferencia es presentada por Hermanni como el elemento fundamental de las *Philosophische Untersuchungen* de 1809, pues constituye lo que él denomina la tesis de la diferencia absoluta o dualismo interno, que permite superar las pretensiones metafísicas del proyecto de la teodicea clásica. Cf. F. Hermanni. *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien 1994, 85-113.

³¹ Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 373-382. A. Pieper. “Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst (364-382)”, en: O. Höffe / A. Pieper (Hrsg). *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin 1995, 91-110. W. Vossenkuhl. “Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364-382)”, en: O. Höffe/ A. Pieper (Hrsg). *F.W.J. Schelling...*, 111-124.

³² Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 382-394. W. G. Jacobs. “Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen (382-394)”, en: O. Höffe/ A. Pieper (Hrsg). *F.W.J. Schelling...*, 125-148.

³³ Cf. H. Holz. “Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie”, en: H. M. Baumgartner (Hrsg). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. München 1975, 108-127.

³⁴ Tal como se puede verificar en el prólogo a las *Philosophische Untersuchungen*, esta modificación tuvo también como punto de partida la discusión dada por Eschenmayer al polémico tratado redactado por Schelling en 1804 titulado *Philosophie und Religion*: “dado que el autor, tras una primera presentación general de su sistema (en la *Zeitschrift für spekulative Physik*), cuya continuación fue desgraciadamente interrumpida por causas externas, se

ling a partir de su relación con el místico Jakob Böhme,³⁵ ya que la teosofía le permite ahora pasar de una tabla de categorías de procesos fisiológicos, tal como antes había sido construida por la onto-teología de la *Naturphilosophie*, a categorías de procesos puramente psicológicos. Así las categorías vida, impulso, excitación, pasión, egoísmo, singularidad y angustia, son aplicadas ahora al fundamento absoluto de un querer que se despliega a partir de sí mismo y que, por lo tanto, se concibe a sí mismo a partir de su desarrollo, pues este querer no es otra cosa distinta que el querer de un Dios que existe en acto y que es pura vida, “porque Dios es una vida y no sólo un ser”.³⁶

En el contexto de esta teogonía renovada y de la cosmogonía psicológica, la pregunta por la esencia de la libertad que se realiza de una manera viva es al mismo tiempo la pregunta por el lugar de su aparición, es decir, por el individuo marcado por la profunda y esencial facticidad de su existencia y del mundo en el que debe existir. La esencia de la libertad es una idealidad que se muestra en el querer y en el acto, espontaneidad e incondicionalidad que no se encuentra en oposición a la necesidad, sino que ella misma es una necesidad suprema e interna; de este modo, la esencia de lo individual, en tanto que es libre, debe poder ser pensada como algo autocausal que nace a partir de una necesidad interna, es decir, como una unidad sencillamente inseparable. Esto implica adicionalmente que aquello que ahora existe se llama ser en sentido pleno, pues es expresión de la decisión de una voluntad libre y, por tanto, revelación (*Offenbarung*). Por esta razón, esta autocausalidad de lo individual debe poder ser así pensada como autorrevelación (*Selbstoffenbarung*).³⁷ El modelo para ello es el ser de Dios, en la medida en que

ha limitado sólo a investigaciones de filosofía natural, y dado que después del comienzo llevado a cabo en el escrito *Filosofía y religión*, que por lo demás permaneció oscuro a causa de defectos de presentación, el presente tratado es el primero en que el autor expone con total precisión su concepto de la parte ideal de la filosofía, no le queda más remedio, si acaso aquella primera presentación ha tenido alguna importancia, que complementarla con este tratado, el cual, ya sólo debido a la propia naturaleza de su objeto, tiene que contener explicaciones más profundas sobre el conjunto del sistema que el resto de las presentaciones más parciales”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 333-334. Esta es la razón por la cual las *Philosophische Untersuchungen* son consideradas por varios especialistas como un distanciamiento, pero al mismo tiempo como un complemento, del proyecto metafísico esbozado en el escrito *Philosophie und Religion*. Cf. O. Platenius. *Schellings Fortführung...*, 41-43. J. Jantzen. “Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie”, en: W. Jaeschke (Hrsg). *Religionsphilosophie und spekulative Theologie III*. Hamburg 1994, 74-97.

³⁵ Cf. E.-M. Zovko. *Natur und Gott...*, 140-154; 168-169; 182-241.

³⁶ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 403. Por eso, para Schelling, la esencia de Dios no es otra cosa más que la vida misma. Cf. W. Weischedel. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt 1983, 254-257.

³⁷ En este sentido, “si Dios no fuera para nosotros más que un simple *abstractum* lógico, entonces todo tendría que seguirse de él con una necesidad lógica; él mismo no sería más que

en él el fundamento de la existencia y la existencia misma se coopenetran causalmente, porque el fundamento en Dios es aquello que él mismo no es, y que, al mismo tiempo, tiene en él la propia posibilidad para reflejarse en sí mismo y con ello revelarse.³⁸

Así como en la unidad de Dios debe ser puesta una diferenciación interna, para poder comprender con ello cómo Dios mismo, en cuanto unidad viva que es, se encuentra mediado por su creación, que es propiamente el resultado de un acto interno de reflexión que revela la intimidad más profunda del Dios creador, así también la unidad o esencialidad de un hombre particular debe pensarse como originariamente diferenciada en sí misma, pues de este modo se puede comprender cómo el mundo humano se presenta como reflexión de la esencia de la libertad humana y, al mismo tiempo, como la revelación de la esencialidad originaria de lo humano: “tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo – tal como lo vemos ahora – regla, orden y forma, pero con todo, lo carente de regla (*Regellose*) subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la insasiable base (*unergreifliche Basis*) de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento”.³⁹ La estructura de esta autodiferenciación dialécti-

la suprema ley de la que todo emana, pero sin personalidad ni conciencia de ello”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 394.

³⁸ Es necesario tener en cuenta en este punto que Schelling se distancia aquí del concepto clásico de inmanencia: “hay que desechar completamente el concepto de inmanencia, hasta donde se quiera expresar con él un modo de comprensión muerto de las cosas en Dios. Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de él *toto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas de él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es él mismo, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 358-359. Por esta razón, el único dualismo legítimo es el que admite al mismo tiempo una unidad. Cf. H. M. Baumgartner. “Von der Notwendigkeit dualer Weltbetrachtung”, en: L. Scheffczyk (Hrsg). *Dualismus versus Dualität. Aspekte neuerzeitlicher Weltbetrachtung*. Freiburg / München 1990, 185-206.

³⁹ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 359-360. Esta idea también se encuentra ya formulada en la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre* (1806): “un ser que fuese meramente sí mismo, sería como uno puro necesariamente sin revelación en él mismo, pues no tendría nada en el cual revelarse, y precisamente por ello no podría ser considerado como uno, ya que el ser, el ser actualmente real, es precisamente autorrevelación. Debe ser como uno; de esta manera debe revelarse en sí mismo; pero no se revela, cuando no es en sí mismo otro, y en ese otro uno para sí mismo, por tanto, cuando no es en general el vínculo vivo del sí mismo y de lo otro distinto de sí”. F.W.J. Schelling. *Darlegung des wahren Verhältnisses...* Bd VII, 54.

ca de lo uno es la siguiente: como esencia libre ser en sí mismo otro y en ese otro ser al mismo tiempo lo uno y su sí mismo.⁴⁰

Si nos detenemos en la aplicación de esta estructura dialéctica al ser del hombre, descubrimos el enigma que alberga la esencia de la libertad humana. Para Schelling, “el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y, por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal”.⁴¹ Según este enigma, para que el hombre sea la realidad particular de esta autoejecución viva existente fuera de Dios, se debe reduplicar en él la estructura interna de Dios de un modo determinado: “si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es, Dios no se manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal”.⁴² Su ser criatura es realmente la expresión de un principio relativo independiente a Dios proveniente del fundamento en Dios mismo, es decir, su naturaleza radica en ser en él, como espíritu, para sí mismo otro. Su ser espíritu es el horizonte que se origina a partir del amor de Dios y que permite ser algo real para sí mismo: “la mismidad *en cuanto tal* es espíritu, o el hombre es espíritu en cuanto ser que se refiere a sí mismo, particular (separado de Dios), y esta relación constituye precisamente su personalidad”.⁴³

Pero, para que esta autoejecución estructuralmente análoga pueda ser verdadera, independiente y, con ello, auténtica reduplicación, debe constituirse como auto-decisión contra la interna idealidad divina (*praeter Deum*) para la realidad extra divina (*extra Deum*). Para que esta decisión, que realmente significa una precipitación de lo individual a partir de la idealidad del género, pueda ser aproximada a los conceptos, Schelling se vale de la concepción kantiana del acto inteligible, es decir, se remonta a una idea que resulta en una primera instancia incomprensible al modo

⁴⁰ Esta formulación modifica notablemente el concepto de identidad y abre así las puertas para que la llamada *Spätphilosophie* schellingiana comience a superar los presupuestos metafísicos que dieron origen a la *Identitätsphilosophie*. Cf. Th. Buchheim. *Eins von allem...*, 85-89.

⁴¹ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 352. Esta formulación schellingiana de lo que él denomina el concepto real de la libertad permite ahondar en el drama interno de la libertad humana: “Schelling penetra en el drama de la libertad, que radica en que la voluntad propia y la universal están puestas en lucha una contra la otra, y se limita a examinar el sentido de este fenómeno humano: el hombre se convierte en el escenario de la polaridad del proceso total del mundo”. R. Safranski. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. München/Wien 1997, 66.

⁴² F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 364.

⁴³ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 364. El subrayado es nuestro. Como se puede ver Schelling retoma aquí el significado religioso que le da Kant al término acto inteligible. Como ya se ha dicho antes este concepto de personalidad es el eje conceptual para poder dar una explicación del dispositivo metafísico que pone en movimiento la individuación particular del mal real.

común de pensar.⁴⁴ Según esta idea, el hombre llega a ser lo que ya es desde toda la eternidad, y no puede llegar a serlo sólo en el tiempo. Si bien es cierto que Schelling retoma esta tesis cuasi-trascendental del ambiente kantiano de su época, también es claro que la reformula de un modo especulativo, depurándola del mal-entendido al que antes la había condenado la filosofía trascendental por causa de su minoría de edad dialéctica. La individualidad positiva del sí mismo que obra a partir de sí y existe como separada se basa en lo que Schelling denomina esencia inteligible (*intelligibles Wesen*). Según la tradición del idealismo, “la esencia inteligible de cada cosa, y sobre todo del hombre, se encuentra fuera de toda conexión causal, así como fuera o más allá de todo tiempo. Por ello, nunca puede ser determinada mediante algo que la preceda, en cuanto que, antes bien, es ella misma la que precede, no tanto temporal como conceptualmente, en tanto que unidad absoluta, a cualquier otra cosa que se encuentre o pueda aparecer en ella; tal unidad siempre tiene que encontrarse completa y acabada para que una acción o una determinación singular sean posibles en ella”.⁴⁵

Esta esencia puesta fuera o por encima del tiempo es el fundamento intangible que precede a todo y el horizonte para la estructura, que ya antes había sido mencionada, de la autodiferenciación viva, según la cual la unidad en sí misma libre tiene un otro, en el cual se tiene al mismo tiempo como semejante a sí misma. Para poder comprender el sentido de esta estructura, Schelling formula una vez más su teoría de la ley de la identidad,⁴⁶ solamente en el contexto de esta teoría puede

⁴⁴ Schelling aclara aquí que solamente “mediante este acto la vida del hombre alcanza hasta el principio de la creación; por él está fuera de lo creado, es libre y principio eterno. Por muy incomprendible que le pueda resultar esta idea al común modo de pensar, sin embargo, lo cierto es que en todo hombre existe un sentimiento que responde a ella: el de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 386.

⁴⁵ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 383. Schelling es consciente de que con su formulación de la personalidad modifica notablemente la tesis kantiana del acto inteligible: “ciertamente, no expresamos el concepto kantiano con sus propias palabras, pero sí del modo en que creemos que tiene que ser enunciado para ser entendido. Si adoptamos este concepto parece que se puede deducir correctamente lo siguiente: la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada, esto es, y por dar el ejemplo más próximo, una acción buena o mala. Pero no hay ningún tránsito de lo absolutamente indeterminado a lo determinado”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 384.

⁴⁶ “El ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 384. Siguiendo en este punto la perspectiva monadológica leibniziana, se puede decir ahora que la ley de la identidad es la expresión más perfecta de la unidad absoluta de un ser particular que encierra la necesidad interna de sus determinaciones, que no pueden superar su libertad, ya que ella es el despliegue

entenderse que la libertad cause al mismo tiempo una necesidad interna, que, como interna, no implica precisamente el dictado de una obligación externa que la autorice. Al pensamiento de la esencia inteligible le pertenecen las siguientes determinaciones fundamentales: necesidad interna, naturaleza interna, fundamento vivo. La necesidad interna es lo que corresponde a la naturaleza interna en la unidad existencial del sí mismo, es decir, al fundamento a partir del cual actúa libremente. Para el individuo que actúa, la naturaleza interna es una determinación que simplemente no es o puede llegar a ser exterior a él, esto es, la esencia en la esencia (*Wesen in dem Wesen*), allí donde todas las acciones libres determinadas tienen siempre ya su determinación característica, individual y subjetiva. Esta esencia debe ser pensada en el ser individual como el fundamento vivo que brota de su propio acto, y no como un simple ser muerto: “si esa esencia fuera un mero ser muerto, y en relación con el hombre un ser meramente dado, entonces se habría anulado la responsabilidad propia y con ella toda libertad, puesto que la acción sólo puede surgir de esa esencia con necesidad. Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente su *propio acto*”.⁴⁷

Schelling reconstruye la estructura de este acto autogenerador pensado kantianamente o acto originario (*Urtat*) a partir de la perspectiva propia de la filosofía trascendental, y, de un modo particular, bajo la reformulación de la tesis fichteana que sostiene que el yo es esencialmente su propio acto, es decir, que es una identidad originaria de la acción de poner y de la esencia del poniente. Sin embargo, el yo fichteano, tal como sucede también en la filosofía trascendental del Schelling de 1800, se pone como conciencia, esto es, como la mera autoaprehensión (*bloßes Selbsterfassen*) de su ser propio que está puesto a partir del devenir consciente y de su ser aprehendido como tal, y por eso es pensado solamente como poner ideal y como conciencia idealista.⁴⁸ Por esta razón, Schelling considera que en este yo se debe colocar ahora un autoponer real (*reales Selbstsetzen*), un poner real de este ser que está puesto, y no simplemente a partir de una mera reflexión posterior. La naturaleza de este autoponer real ya estaba anticipada en el *System des transzenden-*

de la estructura analítica de su unidad, de su carácter. Esta concepción schellingiana de la ley de la identidad ya había sido formulada antes en las *Würzburger Vorlesungen* de 1804. Cf. F.W.J. Schelling. *Würzburger Vorlesungen...*, Bd VI, 565.

⁴⁷ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 385. El subrayado es nuestro. Como se puede ver Schelling retoma aquí una vez más la tesis fichteana según la cual el yo es su propio acto, pues esta formulación ofrece un principio que permite conciliar, si eso es posible, la libertad con la necesidad.

⁴⁸ Esta posición fichteana del idealismo radical subjetivo es reformulada por Schelling más tarde no sin ironía, pues de este modo, por medio del yo, se pone lo puesto como mundo, como este mundo que precisamente es sólo el mundo puesto *prater Deum*; por consiguiente, es, por un lado, la necesidad de la posición fichteana que siempre permanece indiscutible para Schelling, pero que, por el otro, se debe clarificar también sus debilidades e insuficiencias fundamentales. Cf. W.E. Ehrhardt. “Schellings Metapher Blitz – eine Huldigung an die *Wissenschaftslehre*”, en: *Fichte-Studien* 12 (1994), 34-45.

talen Idealismus bajo el concepto de la síntesis originaria. Sin embargo, en el *System* de 1800 la actividad simple individualizadora podía ser derivada para el yo, solamente de un modo pasivo o negativo, como limitación o negación de las posibilidades que corresponden a otro individuo.

Pero Schelling intenta en 1809 interpretar el ser real de este poner preconsciente como ser en sí mismo dinámico, no substancial o cósmico, es decir, como un querer originario y fundamental (*Ur-und Grundwollen*), al que le pertenece la esencialidad absoluta.⁴⁹ Este querer que escapa a toda intervención reflexiva es lo que encuentra la reflexión, cuando se capta a sí misma en su ser originario, es decir, en su esencia o, de acuerdo con la tradición metafísica moderna, en su substancia. Schelling ya había encontrado antes un indicio de ello en la idea fichteana según la cual la autodeterminación práctica de la inteligencia es el querer (*Wollen*).⁵⁰ Esta formulación la podemos encontrar también en el pensamiento kantiano del arbitrio. Claro está que es una cosa muy diferente, si se deviene objeto por el medio del querer, o si el querer no es solamente el medio, sino también el objeto mismo. En 1809, distanciándose notablemente de su visión particular del idealismo trascendental, que había determinado hasta ahora su intento de reformular los presupuesto metafísicos de la filosofía de origen kantiano, Schelling descubre en el querer originario (*Ur-wollen*) el “fundamento y la base de toda esencialidad”,⁵¹ es decir, de todo lo existente y no sólo del ser humano.

Lo que corresponde al hombre en su autoconstitución específica es asumido ahora por Schelling del modo siguiente: el autoponer real, que puede ser identificado como la esencia de lo ideal que precede a todo lo existente, esto es, el autoponer conceptual, es para el hombre el origen dinámico no disponible de su ser así y no de otro modo individual característico de su existencia fáctica. Esto es lo que Schelling más adelante denominará como naturaleza, cuando en la segunda edición del *Weltalter* afirma que este ser es lo que una vez realizado siempre permanece igual y recae en la noche de la ausencia de conciencia.⁵²

⁴⁹ “Este ser supuestamente anterior al conocer, no es ni un ser ni tampoco un conocer; es una autoposición real, un querer originario y fundamental que se hace él mismo algo y que constituye el fundamento y la base de toda esencialidad”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 385.

⁵⁰ Esta formulación ya la encontramos en 1800, cuando el mismo Schelling afirma: “ese autodeterminarse de la inteligencia se llama querer (*Wollen*) en el sentido más general de la palabra. Que en todo querer haya un autodeterminarse, que al menos aparezca como tal, cada uno puede probárselo por intuición interna misma;...tampoco se trata de un querer determinado en el cual aparezca ya el concepto de un objeto, sino del autodeterminarse trascendental, del acto originario de la libertad. Pero qué es esa autodeterminación no puede explicársele a nadie que no lo sepa ya por propia intuición”. F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus...*, Bd III, 533. En 1809 se formula este querer como el ser originario (*Ursein*). Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 350.

⁵¹ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 385.

⁵² Cf. F.W.J. Schelling. *Die Weltalter. Fragmente*. Hrsg von M Schröter. München 1979, Bd II, 138-139.

Todas las llamadas propiedades características que actúan de una manera empírica en nosotros son sólo referencia fenoménica a esta unidad simple esencial que precede a todo, y cuyo ser radica en su ser eterno querido.⁵³ Dado que en el momento de la creación el mal surgió a causa de la reacción del fundamento de la revelación, y el hombre apesó toda eternidad en su particularidad y egoísmo, tal como lo indican las *Sagradas Escrituras*, el mal originario del hombre, “que sólo pueden poner en tela de juicio aquellos que no conocen al hombre en ellos y fuera de ellos más que de modo superficial, es en relación con la actual vida empírica totalmente independiente de la libertad, pero también es en su origen un acto propio, y sólo por ello el pecado original, cosa que no puede decirse del desorden de fuerzas, desde luego también innegable, que se propagó por contagio después de irrumper la conmoción”.⁵⁴

Como ocurría antes en el *System* de 1800, esta reformulación de la teoría kantiana del acto inteligible se encuentra ahora unida, en su posición central sistemática, al pensamiento metafísico de la totalidad o perfección ideal; esto implica que la explicación del acto inteligible se encuentra emparentada con el camino fundamental monadológico que caracteriza a las investigaciones schellingianas sobre la esencia de la libertad humana. En este sentido, el ser individual que siempre se encuentra ya determinado es un componente integrador inborrable de la esencia del hombre, pues en su idea está representado formalmente, esto es, de un modo lógico-reflexivo, el concepto esencial del género, la potencia ideal de la realidad determinada de antemano.

⁵³ Para Schelling, el verdadero poder de cada viviente consiste en su fuerza, que determina tanto su realidad interior como la exterioridad de su mundo. Cf. F.W.J. Schelling. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg von W.E Ehrhardt. Hamburg 1992, Bd I, 284.

⁵⁴ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 388. Para refutar a quienes niegan la presencia del mal radical en el corazón humano, Kant les recuerda la siguiente anécdota: “recuerdo haber leído en *las Cartas sobre las Montañas, la Historia de la Tierra y del Hombre*, debidas al señor Luc, el siguiente resultado de su viaje, realizado, en parte, con fines antropológicos. El filantrópico autor se puso en camino abrigando la suposición de la bondad originaria de nuestra especie; y buscó la confirmación de su supuesto allí donde el desarrollo urbano no pudo tener tanto influjo como para corromper los espíritus: en las montañas, de las suizas al Harz. Y, después de que una cierta experiencia en las primeras hiciera vacilar su fe en la inclinación desinteresada de los hombres a prestar ayuda, acabó por concluir, sin embargo, lo siguiente: el hombre, en lo que respecta a la benevolencia, sería lo suficientemente bueno (lo que no es de extrañar, pues esto es la consecuencia de una inclinación innata de la que Dios es el autor), si no fuera porque habita en él una propensión perversa al engaño disimulado (lo que tampoco es de admirar, pues el apartar esta propensión es tarea del carácter que el hombre ha de forjar en sí mismo). – El resultado de esta investigación podría haberlo encontrado cualquiera, sin haber viajado a las montañas, entre sus conciudadanos; incluso todavía más cerca: en su propio seno”. I. Kant. *Über das Misslingen aller Philosophischen Versuche in der Theodizee...*, Bd 9, 123-124.

4. Realidad individual y predestinación

Tal como lo sostiene Schelling a partir de la doctrina cristiana de la predestinación,⁵⁵ el hombre está en la idea o en la idealidad de la creación originaria como parte de esa totalidad ideal de determinaciones; en efecto, se encuentra ahora en un estado de no separación esencial, y aún no está avanzando en la determinabilidad o decisión, que es propiamente la condición necesaria del poder aparecer o devenir real del ser ideal del hombre universal. Esto inteligible es, como ideal, pretemporal, completo en el mundo diferenciado a partir de su unidad irreducible, totalidad simple y unidad total, es decir, no ya una multiplicidad ampliada de un modo substancial y, por ello, encerrada en sí misma; en él está sucediendo al mismo tiempo la suprema armonía, de modo tal que en lo anterior obra también lo posterior y todo sucede en un único golpe de magia: “como la creación está en suprema armonía y no hay nada tan separado o correlativo como tenemos que representarlo, sino que en lo anterior actúa también lo posterior, y todo ocurre al mismo tiempo en un único golpe de magia, así, el hombre, que aquí parece decidido y determinado, ha adoptado desde la primera creación una figura determinada y nace tal como es desde la eternidad, porque mediante este acto se determinan hasta el modo y la constitución de su corporalización”.⁵⁶ Es decir, en la idealidad de la totalidad el momento particular existente en ella está puesto, más que nunca, como totalidad misma, bajo la indicación de su propia individualización.

Con frecuencia se ha afirmado que Schelling ya había reformulado material y conceptualmente el campo de lo inteligible en un primer momento a partir de Platón (a finales del siglo XVIII), y posteriormente siguiendo la ontología que se desprende de Plotino.⁵⁷ La acentuación de la particularidad o de la substancialidad de lo particular que se conserva dentro de las determinaciones inteligibles, que ya habían sido consideradas anteriormente por el sesgo platónico de la *Identitätsphilosophie*, se encuentra confiada en 1809 a una metafísica renovada de clara inspiración plotiniana; claro está que esta nueva metafísica recibe también de una manera notable la influencia de la filosofía de Nicolás de Cusa y de la sistematización del pensamiento clásico realizada antes en manos de Leibniz.⁵⁸

⁵⁵ “La relación entre la supuesta contingencia del humano actuar y la unidad del mundo en su totalidad, ya previamente bosquejada en el entendimiento divino, ha sido el mayor obstáculo en la doctrina de la libertad. De ahí la aceptación de la predestinación, puesto que no se pudo abandonar ni la presciencia divina ni la providencia propiamente dicha. Los iniciadores de la doctrina de la predestinación ya sentían que las acciones del hombre tenían que estar determinadas desde la eternidad, pero no buscaban esta determinación en la acción eterna, coetánea a la creación, que constituye la esencia del hombre mismo, sino en una decisión absoluta, esto es, totalmente infundada, de Dios, según la cual unos se encontraban predeterminados a la condenación y otros a la salvación, pero con esto arrancaron hasta las raíces de la libertad”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII 387.

⁵⁶ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 387.

⁵⁷ Cf. W. Beierwaltes. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main 1972, 100-144. M. Franz. *Schellings Tübinger Platon-Studien...*, 45-98.

⁵⁸ Cf. W. Beierwaltes. “Neuplatonische Implikationen in Schellings *Bruno*”, en: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main 1980, 204-240.

En esta idealidad e indecisión, que Schelling asume teniendo en cuenta la filosofía de Jakob Böhme,⁵⁹ está puesto ahora el hombre en el centro,⁶⁰ y a él como reflejo de esa condición originaria y, posteriormente, también como sujeto de decisión, “le queda siempre el sentimiento de haber sido todas las cosas, concretamente en y con Dios; por ello aspira siempre a retornar allí, pero para sí, y no a donde podría serlo todo, es decir, en Dios”.⁶¹ Por esta razón, Schelling caracteriza consecuentemente los momentos al interior de esta totalidad como “unidades absolutas”,⁶² y despliega con ello su estructura fundamental monadológica. Se puede decir ahora que en estos momentos emerge la no-separabilidad en la idealidad, que posibilita que cada cual, aunque esté determinado por su carácter propio, sea algo positivo y acto de todo lo otro. Pero la decisión necesaria, que proviene de esa indecisión originaria, no puede ser algo que escape primero a las condiciones de la contingencia de la existencia espacio-temporal, pues de lo contrario no llegaría a ser conciencia individual; en efecto, jamás sería determinable empíricamente, aunque algunas veces se pueda declarar de nuevo de una manera abstracta las consecuencias implacables de su ser así no disponible, y aceptarlas como concomitantes a las acciones particulares. Sin embargo, tendría aquí, en este caso, la representación para sí de que su ser-así aplazaría su disposición arbitraria, en lugar de comprender que esta decisión debe ser, en primer lugar, pretemporal, pues determina toda la existencia temporal de un individuo. En segundo lugar, debe ser al mismo tiempo diferenciable de la creación ideal misma, es decir, una actividad práctica paralela, pues constituye la realidad del ser determinado, esto es, de la mismidad y autoconciencia (además de la pura inteligencia); y, en tercer lugar, debe ser también un proceso de diferenciación completa que no supera el ser del todo positivo de lo particular, es decir, el aspecto de la totalidad, pero lo modifica de una manera drástica, pues la totalidad aparece ahora tan sólo negativamente, cuando es virtualizada por la decisión y la disposición hacia lo particular que está puesta en el horizonte de lo posible y contingente.

La última diferenciación exterior de la totalidad ideal hacia una multiplicidad de las unidades espirituales conduce a un absoluto relativo o mónada,⁶³ aunque el

⁵⁹ Es preciso recordar aquí que para Schelling, siguiendo en este punto a Böhme, el fundamento originario (*Urgrund*) es realmente un in-fundamento (*Ungrund*), pues debe ser concebido no como una simple identidad, sino como una absoluta indiferencia. Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 406.

⁶⁰ “El hombre, aunque haya nacido en el tiempo, ha sido sin embargo creado al principio de la creación (en el centro)”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 385.

⁶¹ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 390.

⁶² F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 383.

⁶³ “Pero esta decisión no puede entrar en el tiempo, está fuera de todo tiempo y por ello mismo coincide con la primera creación (aunque como acto distinto de ella)...Ni siquiera el acto por el que su vida (la del hombre) está determinada en el tiempo pertenece tampoco al tiempo, sino a la eternidad: tampoco precede a la vida en el tiempo, sino a través del tiempo (sin dejar que éste le posea), como acto eterno según su naturaleza”. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 385-386.

mismo Schelling no la llame así; es decir, a una unidad espiritual determinada completamente en sí misma, que como tal no puede ser de nuevo reducible o especificable, y que mediante su acto se determina *a priori* “hasta el modo y la constitución de su corporización”.⁶⁴ La diferenciación del ser a partir de sí mismo abre las llamadas determinaciones de la actividad que conduce a la decisión o la caída de la particularidad, es decir, su pretemporalidad, su actividad paralela, al lado de la idealidad de la naturaleza ordenada y de su totalidad.

Porque la unidad diferenciada en la exterioridad debe ser en sí absoluta, esto es, en un modo determinado que solamente existe en la exterioridad a partir de sí mismo, porque él debe ser libre, es decir, cuando ella se da, se da de un modo incondicionado y voluntario; y porque esta unidad debe ser espiritual, es decir, que como tal está compuesta reflexivamente de un modo esencial, puede entonces pensarse así su realización solamente como una autodeterminación independiente de la unidad divina.

La unidad espiritual particular marca, por así decirlo, la indicación bajo la cual está representada en su constelación individual y, al mismo tiempo, el punto que concentra su sí mismo. Se podría decir ahora que dicha unidad es realmente para sí y por medio de un acto propio que determina todo lo restante. Schelling denomina este acto como el acto eterno (*ewige Tat*) de la decisión individualizadora, pues “este acto libre que se convierte en necesidad no puede producirse en la conciencia, en la medida en que ésta es mera autoaprehensión y ello sólo de modo ideal, puesto que es él el que la precede, al igual que el acto a la esencia, y el que la constituye; pero no por ello es un acto del que no le haya quedado en absoluto ninguna conciencia al hombre, puesto que aquel que para disculpar acaso una acción injusta dice: <¡qué le voy a hacer si soy así!>, es sin embargo muy consciente de que es así por su propia culpa, por mucha razón que tenga en decir que le hubiera sido imposible actuar de otro modo”.⁶⁵ Todo lo que proviene de este acto eterno es necesariamente un resultado predeterminado, pues en cuanto tal expresa la esencia misma de cada actor individual. Sin embargo, se trata aquí de un resultado no en el sentido de algo adherido a la acción, de algo asegurado de antemano o elemental, sino más bien en el sentido de un ser firmemente vivo, de una naturaleza esencial que se encuentra inevitablemente comprometida al interior de un espacio libre que es, al mismo tiempo, la posibilidad de su despliegue; esto es precisamente aquello que se puede denominar ahora como carácter.⁶⁶

Con la evidencia empírica, la inseparabilidad y al mismo tiempo la no derivación del carácter, está dada, para la personalidad, su propiedad inseparable de responder en cada momento por el comportamiento subjetivo-individual; este es precisamente el punto central que el mismo Kant ya antes había anotado, al indicar la

⁶⁴ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 387.

⁶⁵ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 386.

⁶⁶ Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 387-388. En este sentido se puede decir ahora que el hombre se predetermina a sí mismo en su propio acto originario y preconsciente.

dimensión eminentemente práctica del acto inteligible. En principio el actuante mismo no puede engañarse sobre aquello que proviene de un acto querido explícitamente, ya que es un hecho que, para él, su propio querer, que brota de su carácter de un modo necesario, no puede ser de otro modo distinto del que es, y por eso debe ser pensado necesariamente como un acto imputable a su individualidad y hacerlo enteramente responsable de sus consecuencias.

Aquí hemos encontrado ya la facticidad propia de un acto que surge de la vitalidad del carácter; y, por lo tanto, esta facticidad solamente puede llegar a ser responsabilidad de él. A ella también está unida una libertad, que convierte al hombre en el mismo momento en un ser independiente de Dios, pues esta libertad está sometida únicamente a la necesidad del carácter propio del hombre; pero el hombre tiene también la posibilidad de regresar de nuevo a Dios, obrando de un modo semejante a la naturaleza divina. Precisamente, según Schelling, en la no disponibilidad del carácter, en su unidad contradictoria de necesidad y libertad, en esta fuente interior del sí mismo, está unida la realidad empírica del hombre con lo no peneado, con el ser originario (*Ursein*) y con la primera naturaleza divina.⁶⁷ En el carácter, en este fundamento de unidad impenetrable a nosotros mismos, está co-presente al mismo tiempo la realidad interior de todo ser. Recordemos que el mismo Schelling precisa de una manera clara el sentido de esta co-presencia, cuando afirma que “mediante este acto, la vida del hombre alcanza hasta el principio de la creación; por él está fuera de lo creado, es libre y principio eterno”.⁶⁸

Podríamos decir ahora que esta misma roca primitiva es la eternidad viva que está expuesta desde un comienzo y al lado de todo tiempo, pues en el presente se alza siempre nuestra existencia: la roca primitiva del existente, la libertad e independencia. Por esta razón, Schelling puede recurrir una vez más al pensamiento del ser de la limitación determinada encomendado a la identidad absoluta, y a la doctrina de la relación sistemática entre la autoposición absoluta y la absoluta abstracción, que, de acuerdo con el *System des transzendentalen Idealismus*, es una segunda actuación de la espontaneidad propia del yo. En la libertad para ser sí mismo, que es realmente una libertad en relación con la constelación de los principios que constituyen al existente mismo (por un lado, el fundamento, la naturaleza, la particularidad como subordinadora; y, por el otro, la existencia, el amor, el espíritu como lo que regula), está dada la posibilidad absoluta de una inversión (*Umkehrung*) de los principios que no es prejuzgable a Dios, y con ello también la posibilidad de la realización del mal que solamente es superable en la intimidad eterna con Dios mismo. Esto significa también una forma accesible y observable empíricamente por nosotros, y un modo cómo el ser del hombre ha realizado adecuadamente de un modo simultáneo en cada particular el acto inteligible, pues debe encerrar también la forma determinada del ser individual que se expresa en la dominancia del sí mismo y en la tendencia a la particularidad, y que es únicamente expresión de la dominancia del principio oscuro, por tanto, del mal: “lo positivo es siempre la totalidad o la unidad; lo que se le opone

⁶⁷ Cf. F.W.J. Schelling. *Weltalter-Fragmente...*, Bd II, 126-127.

⁶⁸ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 386.

es la diversidad de la totalidad, la disarmonía, la ataxia de las fuerzas. En la totalidad dividida se encuentran los mismos elementos que se hallaban en la totalidad unida; lo material es lo mismo en ambas (desde esta perspectiva, el mal no está más limitado o es peor que el bien), pero la parte formal es completamente diferente en ambos casos, aunque esto formal procede precisamente de la propia esencia o de lo positivo mismo”.⁶⁹ Por tanto, el acto eterno de la aprehensión del sí mismo que individualiza es cada origen absoluto pre-fenomenal del hombre fenoménico en su precaria disposición para el bien y para el mal.

5. Conclusión

Al exponer esta estructura ontológica que pone en movimiento la realización individual del mal real, Schelling quiere pensar la posibilidad de una condición inicial del proceso histórico de la especie, bajo la cual está presente desde un comienzo la humanidad por medio de un acto originario eterno.⁷⁰ Se puede indicar como elementos más sobresalientes de esta reformulación schellingiana de la doctrina kantiana del acto inteligible los siguientes aspectos: en primer lugar, este acto participa de la idealidad perteneciente al ser divino, que es la parte esencial de la vitalidad eterna y el principio supremo de todo movimiento.

En segundo lugar, se debe tener en cuenta también que dicho acto participa de la idealidad de Dios, pero no de su absolutez, es decir, tiene parte en la creación ideal que se exterioriza a partir de Dios mismo, y en la cual se basa la posibilidad real del mal como separabilidad potencial de lo no separable existente eternamente en Dios. Ya desde el escrito *Philosophie und Religion* era claro que la posibilidad del mal, no su realidad, estaba fundada en Dios mismo.⁷¹

En tercer lugar, en la prevención de Dios ejecutada por el hombre ideal, que representa a la humanidad entera, el mal está puesto en la realidad como particularidad y egoísmo, esto es, como falsa intensificación de criterios absolutamente necesarios para la individuación. Si el pensamiento metafísico de las *Philosophische Untersuchungen* se asume ahora bajo la idea fundamental del acto inteligible, tal como se encuentra bosquejada ya en el *System des transzendentalen Idealismus*, los conceptos de mal, particularidad y egoísmo, adquieren una determinación más clara que la ofrecida por lecturas de corte puramente onto-teológico.

⁶⁹ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 370.

⁷⁰ Este problema ya había sido constatado antes por Kant en su determinación puramente moral.

⁷¹ En Dios la posibilidad del mal es eternamente inseparable de la realidad insuperable del bien; en el hombre se separa aquello que es inseparable en Dios, pues en el hombre, en cuanto segundo absoluto, la tensión de las potencias inseparables que constituyen la realidad más interior de la esencia divina es destruida. En este sentido, la condición de posibilidad de la caída no radica ya en 1804 en el absoluto, de un modo universal, sino de un modo particular en el acto de libertad del segundo absoluto y en “la forma de una ilusión de lo ideal absoluto en lo real”, es decir, en lo real mismo que es objetivado e intuido, que puede valer como libre e independiente, y solamente así en el absoluto. Cf. F.W.J. Schelling. *Philosophie und Religion...*, Bd VI, 40.

La realidad del mal, de la singularidad y del egoísmo, es asumida por Schelling como la realización efectiva de una inversión activa del orden universal de los principios, realizada únicamente bajo la entera responsabilidad humana, siempre que el hombre quiera liberarse para sí y a partir de sí de la totalidad, que una vez fue puramente ideal y que él puede, sin embargo, alcanzar de nuevo solamente en Dios y en el supremo principio espiritual del amor.

El amor es el principio supremo de la sabiduría, “pues la razón es en el hombre lo que, según los místicos, el *primum passivum* en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al mismo tiempo singularizadas, son una, y sin embargo libres cada una a su modo. No es actividad como el espíritu, ni absoluta identidad de ambos principios del conocimiento, sino indiferencia, esto es, la medida y al mismo tiempo el lugar universal de la verdad, la morada tranquila donde se recibe a la sabiduría originaria, según la cual y considerándola como arquetipo, el entendimiento debe construir. La filosofía toma su nombre, por una parte del amor, como principio universal del entusiasmo, y por otra de aquella sabiduría originaria que constituye su auténtica meta”.⁷² Pero mientras se alcanza esta sabiduría suprema y se logra vivir en su morada tranquila, “surge el hambre del egoísmo, que en la medida en que se deshace del todo y de la unidad, se torna cada vez más pobre y miserable, pero precisamente por ello, más concupiscente, más hambriento y venenoso. Dentro del mal se encuentra esta contradicción siempre aniquiladora y que se consume a sí misma: la de que aspira a volverse criatura destruyendo precisamente el vínculo de lo que representa su condición de criatura, y en su arrogancia de querer serlo todo, cae en el no ser”.⁷³ La vida fuera de esta morada es necesariamente precaria y está marcada por el signo de la nihilidad, por aquello que caracteriza la facticidad de la existencia humana y la posibilidad de la realización individual del *malum morale*.

RESUMEN: En el presente artículo se examina la respuesta dada por Schelling a la pregunta cómo es posible que una acción individual pueda realizar la inclinación natural del hombre hacia el mal, convirtiendo dicha acción en un *malum morale*. En su metafísica del mal de 1809 Schelling intenta articular la doctrina moral kantiana del acto inteligible con el resultado de sus investigaciones metafísicas sobre la esencia de la libertad humana, para ofrecer el dispositivo ontológico que haga posible la imputación moral de nuestras acciones individuales. Un examen detenido de esta articulación permite una aproximación metafísica a la investigación del mal moral a partir de la teoría schellingiana del mal como inversión positiva de los principios constitutivos del ser humano. Esto no sólo es un aporte al campo de la metafísica, sino que también significa una contribución a la dilucidación de la problemática ética en torno al mal.

⁷² F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 415.

⁷³ F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, Bd VII, 390-91.