

# **LAS STUTTGARTER PRIVATVORLESUNGEN DE SCHELLING: DIOS, LIBERTAD Y POTENCIAS**

*Resumen:* El propósito de esta investigación es comprender tres de los más importantes aspectos de las *Stuttgarter Privatvorlesungen*, texto de 1810 y clave en la evolución intelectual de Schelling: Dios, la idea de libertad y las potencias.

*Palabras clave:* Schelling, Dios, libertad, potencias.

## **SCHELLING'S STUTTGARTER PRIVATVORLESUNGEN: GOD, FREEDOM AND POWERS**

*Abstract:* The aim of this research is to understand three of the most important aspects of the *Stuttgarter Privatvorlesungen*, a text written in 1810 which was crucial in Schelling's intellectual evolution: God, the idea of freedom and powers.

*Key words:* Schelling, God, freedom, powers.

## **1. INTRODUCCIÓN**

Las *Stuttgarter Privatvorlesungen*<sup>1</sup> (1810) no fueron publicadas por Schelling en vida, forman parte, por tanto, de una larga etapa de silencio editorial apenas

<sup>1</sup> *Lecciones privadas de Stuttgart* (SW VII, 417-484). Seguiremos las *Schellings Werke* de M. Schröter, que reproduce la numeración de la edición de K. F. A. Schelling, que citaremos de la manera habitual: SW (*Sämtliche Werke*), volumen en números romanos y página en números árabes. No se ha publicado hasta el momento una traducción a nuestro idioma de este texto, las

roto y que durará hasta 1854, año de su muerte<sup>2</sup>. Su lugar en la producción filosófica de este autor, situada entre la *Freiheitsschrift* (1809) y las *Weltalter*, cuya primera versión fue escrita en 1811, ha hecho que sea considerada una obra de transición entre estas dos fases de la filosofía schellinguiana. Creemos que esta interpretación puede ser acertada, aunque su aceptación no debe conducirnos a infravalorar este escrito. Pensamos que este texto merece una mayor atención de la que ha tenido por parte de los estudiosos, ya que en él se abordan cuestiones nucleares en su pensamiento. Tampoco sostenemos, como M. Frank, que estas lecciones suplan a la *Freiheitsschrift*, afirmación que, por otro lado, nos parece completamente exagerada<sup>3</sup>; sino que creemos que debe ser tenida en cuenta como una obra que nos permite apreciar la evolución intelectual de este pensador y que puede ayudarnos en nuestra comprensión de su filosofía. A la hora de adentrarnos en su análisis hemos optado por destacar tres de los aspectos que

---

citas presentes en este artículo han sido traducidas por su autor. Sobre las traducciones de Schelling al castellano ver: AUGUSTO, R., «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181. Hay, al menos, tres traducciones a otros idiomas de este escrito: *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, Traduites de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1980, pp. 199-259; *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, A cura di Luigi Pareyson, U. Mursia & C., Milano, 1974, pp. 143-193; *Filozofija slobode. Stuttgartska privatna predavanja iz 1810 (iz rukopisne zaostavštine)*. Prevod s nemackog i rogovor M. Todorovic, Beograd, 1998. Alguna bibliografía recomendable que trata sobre estas lecciones: BRACKEN, A. J., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 67-72; BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987, pp. 162-179; KOEHLER, E., *Schellings Wendung zum Theismus. Versuch einer Erläuterung von Schellings Gottesbegriff in den Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1932, Leipzig (Dissertation); SCHULZE, W. A., «Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 11, 1957, pp. 575-593.

2 En 1810 se inicia también la controversia epistolar entre Schelling y Eschenmayer en torno a la *Freiheitsschrift*, que se puede seguir en: AUGUSTO, R., «La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer», en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XL/3, 2007, pp. 623-645. A quien le interese la correspondencia de Schelling puede consultar estas ediciones de cartas y documentos: *Aus Schellings Leben in Briefen* (3 vols.), ed. de G. L. Plitt, Hirzel, Leipzig, 1869-1870; *Briefwechsel mit Niethammer von seiner Berufung nach Jena*, ed. de V. G. Dammköhler, Felix Meiner, Leipzig, 1913; *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849*, ed. de H. Fuhrmans y L. Lohrer, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1965; *Fichte-Schelling Briefwechsel*, ed. de W. Schulz, Surhkamp, Frankfurt am Main, 1968; *Briefe und Dokumente* (2 vols.), ed. de H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn, 1962-1973; *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (3 vols.), ed. de X. Tilliette, Bottega d'Erasmus, Torino-Milano, 1974-1988; *Philosophische Entwürfe und Tagebücher (1809-1813)*. *Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, ed. de H. J. Sandkühler, L. Knatz y M. Schraven, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

3 Cfr. FRANK, M., «Advertencia preliminar», en: *Ausgewählte Schriften*, Franckfort, 1985. Citado por: LEYTE COELLO, A. y RÜHLE, V., «Estudio introductorio», en: SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 65.

consideramos más relevantes: sus reflexiones en torno a Dios, sus ideas sobre la libertad y su doctrina de las potencias, temas que podemos encontrar a lo largo de toda la producción de Schelling y que son también abordados aquí. De esta forma esperamos llamar la atención sobre un texto todavía no traducido al español, pero de gran interés en la investigación sobre este filósofo.

Respecto a las fuentes que vamos a utilizar, queremos señalar que desde 1973, gracias a una edición de Miklos Vetö, disponemos de dos versiones de este ensayo. La primera fue editada por K. F. A. Schelling y reproducida posteriormente por M. Schröter; la segunda versión editada por Vetö recoge los apuntes de E. F. Georgii tomados en febrero y julio de 1810. Nosotros seguiremos la primera versión de las *Sämtliche Werke*, ya que consideramos que las notas de Georgii apenas aportan nada respecto al texto publicado por el hijo de Schelling. Tal como el propio Vetö señala en una tabla comparativa<sup>4</sup> las dos versiones concuerdan de manera literal o casi literal, habiendo escasas diferencias entre ambas.

## 2. UNIDAD Y DIVISIÓN EN DIOS

Estas lecciones comienzan con una pregunta: «¿En qué medida es posible en general un sistema?»<sup>5</sup>. Schelling señala que hay un sistema que no ha sido creado por el hombre; y ese sistema es lo que denomina *el sistema del mundo*. No se trata, por tanto, de inventar un sistema, sino de encontrarlo, porque éste no es ninguna creación humana. Ese sistema debe ser buscado «en el entendimiento divino»<sup>6</sup>. La cuestión del sistema, central en 1809, es retomada un año después, aunque con un planteamiento diferente, dejando de lado la identificación del sistema con el panteísmo y el problema de la incompatibilidad entre la libertad humana y el sistema; aunque se sigue manteniendo la idea de que el sistema verdadero debe ser buscado en el entendimiento divino<sup>7</sup>. Para encontrar este sistema necesitamos tener «un principio que se sostenga por sí mismo, que se sustente en sí y por sí, que se reproduzca a sí mismo en cada parte del todo»<sup>8</sup>. Este principio ha sido formulado de tres formas. La primera de estas formulaciones lo concibe como una «unidad orgánica de todas las cosas»<sup>9</sup>. El concepto “orgánico” le sirve

4 Cfr. SCHELLING, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ed. de M. Vetö, Bottega d'Erasmus, Torino, 1973, pp. 260-261.

5 SW VII, 421.

6 *Ibid.*

7 Cfr. SW VII, 399.

8 SW VII, 421.

9 SW VII, 422.

a Schelling para evitar la confusión entre la identidad y la equivalencia, que ya había combatido en 1809<sup>10</sup>. El ejemplo que pone es este: «En el cuerpo humano todas las diferencias entre los órganos y las funciones se disuelven en una única vida indivisible, cuya sensación es como una indivisible y armónica sensación de bienestar, pero las partes y funciones que forman ese todo orgánico no son por eso equivalentes»<sup>11</sup>. Es decir, en la vida tomada como unidad no se percibe la diferencia entre los distintos órganos que la componen, pero eso no significa que las partes que forman esa unidad sean equivalentes entre sí.

La segunda determinación de este principio incondicionado ha sido formulada como una «identidad absoluta de lo *real* y lo *ideal*»<sup>12</sup>. Schelling advierte que esta identidad no significa una equivalencia numérica o lógica, sino que «es pensada una unidad *esencial*»<sup>13</sup>. Este autor distingue entre *unidad lógica* y *unidad esencial*. La primera se refiere a que en la fórmula  $A = B$ , tanto *A* como *B* son la misma cosa, *A* considerada en sí misma es igual a *B* y viceversa. En el segundo tipo de unidad *A* y *B* son iguales, «pero son diferentes la una de la otra como formas, o consideradas para sí»<sup>14</sup>, siendo compatibles en ellas la identidad y el dualismo. Esta definición del primer principio busca «indicar que ni lo real ni lo ideal como tales son lo primero o absoluto, sino que ambos son sólo formas subordinadas de la verdadera *esencia primigenia*»<sup>15</sup>.

En tercer lugar, ese principio también fue llamado Dios o lo absoluto, siendo éste el «principio de *toda* filosofía»<sup>16</sup>. Schelling pone a lo absoluto en primer lugar, en cambio, el dogmatismo y Kant, según su interpretación, ponen a Dios al final de su sistema. El poner a Dios como fundamento plantea una pregunta: «¿Si la filosofía hace de Dios su fundamento, cómo alcanzamos el conocimiento de Dios o de lo absoluto?»<sup>17</sup>. Este filósofo sostiene que esta pregunta no puede ser respondida, ya que la existencia de lo incondicionado es indemostrable, a diferencia de lo que sucede con lo condicionado. La filosofía presupone la existencia de Dios porque «sin un absoluto o Dios no existiría absolutamente nada»<sup>18</sup>.

La esencia primigenia o Dios es identidad absoluta de lo real y de lo ideal, pero para su revelación es necesaria una escisión en Él, lo que lleva a Schelling

10 Cfr. SW VII, 341.

11 SW VII, 422.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 SW VII, 423.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

a preguntarse sobre la posibilidad de una división en Dios. Una posible respuesta sería esta: «Si la esencia primigenia en *A* y *B* es de nuevo el todo, entonces *A* y *B* pueden ser separadas sin que el vínculo absoluto del principio sea suprimido. Debemos entonces aceptar que la esencia primigenia permanece como un todo en cada una de las escisiones»<sup>19</sup>. Pero esta reflexión es rechazada porque no supone ninguna diferencia *real*. Tenemos, pues, una unidad superior y ninguna diferencia, lo que nos lleva a la imposibilidad de pensar la dualidad entre lo ideal y lo real. Pero Schelling es capaz de distinguir entre ambos gracias a una diferencia de dignidad, donde lo ideal está por encima de lo real. Lo real es la primera potencia y lo ideal la segunda y «entre ambas potencias hay una prioridad y una posterioridad; lo real es *naturâ prius*, lo ideal *posterius*»<sup>20</sup>. Esta prioridad es sólo lógica y no llega a ser real. La realidad de esta prioridad la encontramos únicamente en Dios o en lo que Schelling llama la esencia primigenia (*Urwesen*). Debemos, pues, «transformar esta prioridad meramente ideal o lógica en una prioridad real»<sup>21</sup>. Para conseguir este objetivo Dios debe «anular la simultaneidad de los principios»<sup>22</sup>, sólo así se logrará que sea real la prioridad de la primera potencia. Se señala, además, que «esta anulación de la simultaneidad no es ni una anulación de la unidad interior (esencial), pues ésta no depende de la simultaneidad, ni es una anulación del *vínculo* de las potencias»<sup>23</sup>. Antes de que la primera potencia llegue a ser real las potencias están en Dios en una «completa indiferencia e indistinguibilidad»<sup>24</sup>. Lo mismo pasa con el tiempo: «De la misma manera está en Él *implicite* la totalidad del tiempo, como unidad o como *eternidad*»<sup>25</sup>. Es decir, Dios se limita a sí mismo voluntariamente y por eso deviene real, se convierte en *un ser*; así Él hace que comience el tiempo, comienzo que no se produce *en el tiempo*<sup>26</sup>. Las potencias, de esta forma, expresan también períodos de

19 SW VII, 425-426.

20 SW VII, 427.

21 SW VII, 428.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 Schelling también señala que «Dios considerado absolutamente no es ni la eternidad ni el tiempo, sino identidad absoluta de eternidad y tiempo. Todo lo que está en el tiempo está en él como sujeto eterno, y todo lo que está en él como sujeto eterno, está en él como objeto temporal» (SW VII, 430-431). Estas reflexiones en torno al tiempo llevan al filósofo de Leonberg a plantearse dos cuestiones. La primera de ellas es: «¿Está cada acto de autodiferenciación en el tiempo?» (SW VII, 431). La respuesta que da es que este acto no sucede en el tiempo, ya que «está *por encima* de todo tiempo, es eterno por naturaleza» (*Ibid.*). La segunda pregunta a la que este autor responde es esta: «¿El universo tiene o no tiene un comienzo?» (*Ibid.*). Schelling cree que el universo «tiene un comienzo (porque es dependiente), pero no un comienzo *en el tiempo*. Todo el tiempo está en él, no hay ningún tiempo fuera de él» (*Ibid.*). Esta última reflexión es aplicable a cualquier cosa: «No hay ningún tiempo *exterior*,

la auto-revelación divina. Esta restricción no es pasiva, ya que «en la fuerza para encerrarse está la verdadera originalidad, la fuerza radical (*Wurzelkraft*)»<sup>27</sup>. La limitación que Dios lleva a cabo voluntariamente en sí mismo es lo que posibilita la creación, es una condescendencia divina porque Él desciende a lo real. Esto no es indigno, sino que es «lo más grande también en el cristianismo»<sup>28</sup>. Schelling señala que este acto se produce gracias a la libertad de Dios y es voluntario, porque sólo Él es capaz de revelarse. Pero el filósofo de Leonberg iguala a la libertad con la necesidad; y sostiene que una acción libre implica no elegir, porque «quien sabe lo que quiere lo coge sin elección»<sup>29</sup>, de forma necesaria. Si no se recurriera a esta igualación la simple aceptación de la libertad en Dios implicaría que Él puede escoger entre A o B, entre el bien y el mal, y es inaceptable para los presupuestos filosóficos-teológicos de este pensador asumir la posibilidad de una libertad divina de esta naturaleza, de una libertad tan humana. Dios, pues, es libre, pero en Él su libertad es igual a la necesidad.

Schelling es perfectamente consciente de lo chocante que puede resultar afirmar, por ejemplo, que hay «una contracción en Dios»<sup>30</sup> y otras expresiones semejantes. Por eso trae a colación una reflexión general que nos plantea dos opciones: «Si queremos construir una idea de la esencia primigenia, de su ser y de su vida»<sup>31</sup> debemos sostener que «la esencia primigenia es para nosotros una cosa concluida de una vez por todas e invariablemente existente. Este es el concepto corriente de Dios»<sup>32</sup>. Pero esta interpretación es insuficiente, ya que no es capaz de mostrar un Dios personal. La única forma de concebir a la divinidad como un ser vital es entenderlo de forma humana: «Exigimos un Dios que podamos contemplar como un ser totalmente viviente y personal, entonces debemos contemplarlo a Él también de una forma completamente humana»<sup>33</sup>. La analogía de Dios con lo humano es el camino que debemos seguir para poder pensar una divinidad que se aleje del Dios-concepto que postulan los sistemas filosóficos abstractos<sup>34</sup>. La segunda opción contemplada, y por la que se decanta, no

---

general; todo tiempo es subjetivo, es decir, un tiempo interior que cada cosa tiene en sí misma, no fuera de sí» (Ibíd.). El tiempo abstracto surge por la comparación de los diferentes tiempos particulares. Este pensador, por tanto, llega a la conclusión de que «no hay ningún tiempo en sí» (Ibíd.).

27 SW VII, 429.

28 Ibíd.

29 Ibíd.

30 Ibíd.

31 SW VII, 432.

32 Ibíd.

33 Ibíd.

34 Cfr. JÜRGENSEN, S., *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997, pp. 40-152.

concebe a Dios como algo concluido, sino que considera que «Dios se hace a sí mismo»<sup>35</sup>.

Para explicar la existencia de Dios y del hombre Schelling recurre a las nociones de *consciente e inconsciente*, conceptos que ya habían jugado un papel central en el *System des transzendentalen Idealismus*<sup>36</sup>, pero que tienen un significado diferente en estas lecciones. En 1800 lo inconsciente es lo necesario, lo que nos conduce al fin último sólo alcanzable por la especie y que es compatible con la libertad del actuar consciente. En 1810 lo *inconsciente* es una forma diferente de llamar al *fundamento*, y lo *consciente* se refiere al concepto de *existencia*; y el fundamento y la existencia equivalen también en estas lecciones a los conceptos de *ente y no-ente*<sup>37</sup>.

En las *Stuttgarter Privatvorlesungen* se sostiene que «toda existencia vital comienza a partir de lo inconsciente, a partir de un estado en el cual todavía todo está inseparablemente reunido»<sup>38</sup>. Para Schelling lo mismo sucede con la vida divina. Lo inconsciente es caracterizado, por tanto, como la pura indiferencia previa a la revelación; Dios es en ese estado «identidad absoluta de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo real y de lo ideal»<sup>39</sup>. En este escrito también se destaca que el proceso completo de la creación del mundo continúa sin interrupción «en la naturaleza y en la historia —y que éste no es otro que el proceso de la completa toma de conciencia, de la completa personalización de Dios»<sup>40</sup>. Esta afirmación es explicada recurriendo al método antropomorfista<sup>41</sup>. Este autor señala que en

35 SW VII, 432.

36 SW III, 327-634. Traducciones al castellano: «Sistema del idealismo trascendental» (selección), en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 43-161. Edición de J. L. Villacañas Berlanga; *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción, prólogo y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez. Existe también una traducción al catalán de este ensayo, la única de este autor en este idioma publicada hasta la fecha: *Sistema de l'idealisme transcendent*, Edicions 62, Barcelona, 2002. Traducció i edició a cura de F. Perenya Blasi i M. Nebot Querol. Analizamos la noción de intersubjetividad en esta obra, y en Hegel, en el trabajo: «La intersubjectivitat en Schelling i Hegel», en: *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions, Barcelona, 2005, pp. 165-181.

37 Cfr. BAUMGARTNER, H. M. y KORTEN, H., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, C. H. Beck, München, 1996, p. 132.

38 SW VII, 432.

39 SW VII, 433.

40 *Ibíd.*

41 Cfr. HABERMAS, J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, Universität Bonn, 1954, p. 225. Cfr. AUGUSTO, R., «La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809», en: ARREGUI, J. V. (ed.), *Thémata. Revista de Filosofía. Debate sobre las antropologías*, Universidad de Sevilla, nº 35, 2005, pp. 355-359; y del mismo autor: «La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura

el hombre hay dos principios: «Uno inconsciente, oscuro, y uno consciente»<sup>42</sup>. El proceso de nuestra autoformación se produce al «elevant las tinieblas innatas en nosotros a la luz»<sup>43</sup>. Schelling sostiene que este proceso es igual en Dios, ya que la oscuridad también precede a su proceso de revelación, de salida de la pura indiferencia. La explicación de la toma de conciencia humana sirve a este filósofo para explicar el mismo proceso en Dios. De ahí la afirmación: «Dios tiene en sí los mismos dos principios que tenemos en nosotros»<sup>44</sup>. Y cuando tomamos conciencia de los principios que forman parte de nuestra naturaleza «nos elevamos con la mejor parte de nosotros mismos por encima de la que es inferior —a partir de este momento *empieza* la conciencia, pero todavía no una conciencia plena»<sup>45</sup>. No se puede alcanzar la conciencia completa porque «siempre permanece un residuo oscuro»<sup>46</sup> en nuestra naturaleza, nadie «alcanza lo elevado de su bien y el abismo de su mal»<sup>47</sup>, porque ambos polos están en nosotros.

El autor de estas lecciones sostiene que hay un principio en Dios que no es Dios: lo inconsciente. Esto puede ser llamativo «para la corriente forma de consideración abstracta»<sup>48</sup>, que piensa a Dios «como una identidad vacía»<sup>49</sup>; pero no para Schelling, que postula una «*ley fundamental de la oposición*»<sup>50</sup> que le lleva a sostener que «sin oposición, ninguna vida»<sup>51</sup>. Esto es aplicable tanto al hombre como a la divinidad; por eso afirma que «cada cosa, para manifestarse, necesita algo que no es *ella misma sensu stricto*»<sup>52</sup>. La conclusión a la que llega el filósofo de Leonberg sobre esta cuestión es que: «Dios no es, sin duda, limitado por lo exterior, pero *en sí* Él es seguro una naturaleza determinada»<sup>53</sup>.

La relación entre lo consciente y lo inconsciente en Dios es explicada también utilizando los conceptos de *ente* (*Seyende*) y *ser* (*Seyn*), identificándose lo ente con lo inconsciente y el ser con lo consciente. Lo *ente* es el ser de Dios y el *ser* es Dios mismo. Lo inconsciente es lo real, el predicado del ser; y lo consciente

---

trinitaria», en: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. XII, Universidad de Málaga, 2007, pp. 217-221.

42 SW VII, 433.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 SW VII, 435.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*



es lo ideal, el sujeto del ser. Schelling nos dice que, en sentido estricto, Dios es sólo el Dios que es (*seyende*). Esto es lo que provoca que este autor sostenga que «si Dios se ha dividido en sí mismo, se ha dividido como *ente* de su ser»<sup>54</sup>. Dios necesita separarse de su ser para que se pueda producir la revelación, para devenir una vida: «Si Dios permaneciera íntimamente unido con su ser, no tendría ninguna vida, ningún crecimiento. Por eso se separa de su ser, que es sólo un instrumento para Él»<sup>55</sup>.

La teoría de los dos principios permite a Schelling superar lo que él considera dos formas equivocadas de entender a la divinidad: la *dogmática* y la *panteísta*. Los dogmáticos consideran a Dios como «una esencia particular, separada, singular, subsistente totalmente para sí»<sup>56</sup> y dejan de lado a la criatura. El panteísmo, por su parte, «no permite a Dios ninguna existencia particular, propia, subsistente por sí misma; más bien diluye a Dios en una sustancia universal que es sólo el soporte de las cosas»<sup>57</sup>. La concepción de este autor, según él, permite unir estas dos teorías, es decir, concebir un Dios que exista para sí pero que también sea la base de todas las cosas, ya que «*lo individual en Dios es, pues, la base (Basis) o el substrato (Unterlage) de lo universal*»<sup>58</sup>.

La contraposición entre lo consciente y lo inconsciente es pensada también como oposición entre la *mismidad* y el *amor*. La mismidad, sin el amor, no permitiría a Dios la creación de ningún ser. Por eso necesita la oposición del amor, principio «por el cual Dios es verdaderamente la esencia de todas las esencias»<sup>59</sup>. Amor que tampoco podría existir sin la oposición de la mismidad. Schelling señala, además, que «el amor es lo ideal, el egoísmo lo real en Dios»<sup>60</sup>. La divinidad, por tanto, no puede ser pensada sin el amor y la mismidad, porque «la verdadera realidad de Dios consiste precisamente en la actividad y la acción recíproca de estos dos principios»<sup>61</sup>; y la creación es posible porque el amor subordina a la mismidad.

54 SW VII, 436.

55 *Ibid.*

56 SW VII, 438.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 SW VII, 439.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

### 3. LA LIBERTAD EN DIOS Y EL SER HUMANO

Sobre la libertad en Dios y en el hombre se afirma esto: «Lo que es *ente* por su naturaleza es también, sólo que en sí mismo o según su concepto, *libre*. Toda dependencia proviene sólo del ser. Pero lo que es ente en sí mismo y en la fuerza de su propia naturaleza sencillamente no puede llegar a ser determinado por otro (pues todo determinarse (*Bestimmtwerden*) es un sufrimiento, es decir, un no-ser). Dios como *lo que es absoluto (absolut-seyende)* es por eso también lo libre absoluto, pero el hombre, como se eleva de lo no-ente a lo ente, logra, a través de esa doble relación de su ser, también una libertad totalmente propia. Es decir, en la medida en que ha surgido de lo no-ente, el hombre tiene como tal una raíz independiente de lo ente»<sup>62</sup>. En primer lugar, vemos aquí como Schelling identifica lo ente con la libertad. La necesidad surge del ser, pero no del ente, que es indeterminado, incondicionado. Dios, que es absoluto, es lo absolutamente libre. El hombre, en cambio, se eleva de lo no-ente a lo ente, y esto es lo que permite que disfrute de una libertad propia, aunque de una libertad no absoluta. Al surgir de lo no-ente el ser humano conserva una *raíz independiente*<sup>63</sup> de lo ente y, gracias a que posee en sí algo independiente de Dios, puede ser libre, ya que sin ella «no tendría ninguna libertad frente a Dios»<sup>64</sup>. Este es el punto clave para entender la doctrina de la libertad que Schelling desarrolla en estas lecciones y que permite explicar la independencia del hombre. Queremos señalar también que el marco teórico que se desarrolla aquí es totalmente diferente del sostenido en 1809. La independencia de Dios, que se explicaba recurriendo a la incapacidad humana de reconciliar el fundamento y la existencia, se transforma en 1810 en la raíz independiente que el hombre conserva al pasar de lo no-ente a lo ente y que le permite ser libre.

Pero Schelling concreta más su explicación de la libertad: «El hombre está en medio entre lo no-ente de la naturaleza y lo ente absoluto = Dios, es *libre* de ambos. Es libre de Dios porque tiene una raíz independiente en la naturaleza, es libre de la naturaleza porque lo divino, que está en medio de la naturaleza pero por encima de la naturaleza, se despierta en él. Esta parte del hombre la podemos llamar la parte propia (natural), por la cual él es individuo, ser personal; la otra es su parte divina. Por eso es *libre* —en el sentido humano— porque está situado en el punto de indiferencia»<sup>65</sup>. El ser humano está ubicado entre lo no-ente (naturaleza) y el ente absoluto (Dios); su libertad sólo es posible manteniéndose

62 SW VII, 457.

63 Cfr. SW VII, 354.

64 SW VII, 458.

65 *Ibid.*

en medio de estos dos polos contrapuestos; si pretende ocupar el lugar que no le corresponde cae en el mal, que es definido por Schelling en estas lecciones de esta forma: «El mal no es otra cosa que el no-ente relativo erigiéndose en lo ente, desplazando al ente verdadero»<sup>66</sup>; éste también está presente en la naturaleza en la forma del veneno, la enfermedad o la muerte. La naturaleza, que había sido definida como primera potencia, se transforma aquí en el *primer período*, porque es la antesala de la vida que nos espera más allá de la muerte. El hombre, al poseer en sí el mal «es postergado de nuevo al nivel del ser, de la *primera potencia*»<sup>67</sup> y debe luchar por «suprimir a la oscuridad en sí»<sup>68</sup>. Tanto la naturaleza como la humanidad aspiran a la unidad, pero la naturaleza no alcanza la unidad por culpa del mal que hay en el hombre.

El ser humano, al no estar en Dios, debe buscar esa unidad perdida en el Estado<sup>69</sup>. Pero Schelling se muestra totalmente pesimista respecto a la posibilidad de poder encontrar una verdadera unidad en el Estado; la imposibilidad de encontrarla se manifiesta en la guerra, en la lucha entre los Estados. La degradación del hombre se produce porque está separado de Dios, su *rehabilitación* definitiva sólo puede llegar «a través de una segunda *revelación*, similar a la producida en la creación inicial»<sup>70</sup>. La creación del Estado se produjo en contra de la Iglesia, que cometió el error de permitir que éste interviniera en ella; esto hace que la Iglesia fracase en su intento de alcanzar la unidad que el hombre precisa. El único camino válido para alcanzar esa unidad, mientras no se produzca una segunda revelación, es que el Estado desarrolle en sí principios religiosos<sup>71</sup>.

66 SW VII, 459.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 Cfr. SW VII, 461. Sobre la filosofía del derecho y el pensamiento político de Schelling se pueden consultar estos estudios: CESA, C., *La filosofía política di Schelling*, Laterza, Roma, 1969; HOLLERBACH, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1957, pp. 188-197; SANDKÜHLER, H.-J., *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968; y del mismo autor: «Schelling: Filosofía como historia del ser y anti-política», en: *Er. Revista de Filosofía*, n° 6, 1988, pp. 51-71.

70 SW VII, 463.

71 Cfr. SW VII, 464-465.

## 4. LA DOCTRINA DE LAS POTENCIAS

Schelling trata, en primer lugar, sobre las potencias en la naturaleza para, posteriormente, centrarse en el ser humano<sup>72</sup>. Este autor sostiene que el reino de lo material se divide en lo corporal y lo espiritual; y que «finalmente viene un reino en el cual se compenetran totalmente lo espiritual y lo corporal, el reino de la naturaleza orgánica»<sup>73</sup>. En estas lecciones la *primera potencia* «es la del predominio del *ser* o la de la corporeidad dominante»<sup>74</sup>. Esta potencia se divide a su vez en tres dimensiones: longitud, anchura e indiferencia. En esta primera potencia la *gravedad* tiene una gran importancia, ya que sin ella «no habría ninguna creación, todo se desharía en puros pensamientos»<sup>75</sup>. La *segunda potencia* se identifica con la «vida efectiva de la materia»<sup>76</sup>, con el «proceso dinámico»<sup>77</sup>. La *tercera potencia* es la «potencia más alta de la naturaleza»<sup>78</sup> que subordina en sí a la gravedad y a la luz y que, además, está presente «*implicite* en todas las potencias»<sup>79</sup>. Para este pensador esta potencia muestra «*lo más íntimo de la naturaleza*»<sup>80</sup>.

En lo que respecta al hombre Schelling distingue tres potencias: el *ánimo* (*Gemüth*), el *espíritu* (*Geist*) y el *alma* (*Seele*)<sup>81</sup>. De la primera de ellas se puede decir que «es el principio oscuro del espíritu»<sup>82</sup>. Y lo más oscuro de la naturaleza humana es la *melancolía*: «Lo más oscuro y por eso lo más profundo de la naturaleza humana es el anhelo (*Sehnsucht*), por así decirlo, la fuerza de gravedad

72 Algunos estudios en español sobre este tema son los siguientes: TORRES GÓMEZ-PALLETE, M. J., *La relación entre religión y filosofía en el pensamiento de F. W. J. Schelling: un estudio sobre su teoría de las potencias*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993; FALGUERAS, I., «Del saber absoluto a la perplejidad. La evolución de la doctrina de las potencias en Schelling», en: *Revista de Filosofía*, n° 6, 1983, pp. 21-34; y del mismo autor: «El inicio del método de las potencias en Schelling», en: LEYTE COELLO, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Universidade de Vigo, Vigo, 1999, pp. 247-256.

73 SW VII, 446.

74 SW VII, 446-447.

75 SW VII, 447.

76 *Ibíd.*

77 *Ibíd.*

78 SW VII, 451.

79 *Ibíd.*

80 *Ibíd.*

81 Cfr. AUGUSTO, R., «La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura trinitaria», en: *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. XII, Universidad de Málaga, 2007, pp. 222-229.

82 SW VII, 465.

interior del ánimo, por eso, en su manifestación más profunda, es *melancolía* (*Schwermuth*). (...) También lo más profundo de la naturaleza es melancolía; también ella se entristece por un bien perdido y también toda vida va unida a una melancolía indestructible<sup>83</sup>. El concepto “melancolía” también fue utilizado por Schelling en 1809, para expresar el sentimiento de tristeza que le produce a toda vida finita no poder llegar a ser una personalidad perfecta y completa, porque no puede reconciliar en sí el fundamento y la existencia<sup>84</sup>. El ánimo es deseo (*Begierde*), anhelo; es la parte real del ser humano.

El *espíritu* es «lo verdaderamente personal del hombre, y por eso también la verdadera potencia de la conciencia»<sup>85</sup>. Lo que era deseo inconsciente en el ánimo se transforma en el espíritu en deseo consciente, es decir, en voluntad, que es «lo más íntimo del espíritu»<sup>86</sup>. La voluntad se divide en dos lados: «Uno real, que se refiere a la individualidad del hombre, la *voluntad propia*, y un lado universal o ideal, el *entendimiento*»<sup>87</sup>. Schelling sostiene que la voluntad propia «no es en sí misma el mal, sólo que podría llegar a serlo si deviene dominante. La virtud sin una voluntad propia activa es una virtud sin mérito. Por eso se puede decir que el bien mismo encierra en sí al mal. Un bien, si no tiene en sí un mal superado, no es un bien real y viviente»<sup>88</sup>. El filósofo de Leonberg pensaba en 1809 que la voluntad propia cae en el mal en el momento en que deja de estar unida a la voluntad universal y se aparta del lugar que le corresponde<sup>89</sup>. Este autor niega, en contra de la opinión común, «que el espíritu es lo más elevado en el hombre»<sup>90</sup>, ya que en él habita el mal. El análisis que hace Schelling sobre el mal no aporta nada nuevo sobre lo dicho en 1809, reitera que el mal no puede ser identificado con el cuerpo (porque el mal proviene del espíritu) y que no es una mera privación del bien o de la verdad, sino un principio dotado de una entidad propia.

La tercera potencia es el *alma*. Sobre ella se afirma esto: «El alma es lo verdaderamente divino *en el hombre*, por tanto, lo *impersonal*, lo verdaderamente ente, pues lo personal debe ser sometido como un no-ente»<sup>91</sup>. Schelling cree, negando algunas opiniones comunes, que no se puede hablar de enfermedades del alma, porque «sólo el ánimo o el espíritu pueden estar enfermos»<sup>92</sup>; dolencias

83 SW VII, 465-466.

84 Cfr. SW VII, 399.

85 SW VII, 466.

86 SW VII, 467.

87 *Ibid.*

88 *Ibid.*

89 Cfr. SW VII, 365-366.

90 SW VII, 467.

91 SW VII, 468.

92 *Ibid.*

que surgen cuando se rompe la línea que relaciona al ser humano con Dios. Además, «nunca se podrá decir que el hombre que actúa de forma viciosa o condenable ha actuado con el *alma*»<sup>93</sup>; ésta no puede ser malvada porque es la pura bondad<sup>94</sup>.

Según este pensador la libertad únicamente es posible si cada una de las potencias ocupa el lugar que le corresponde: «La verdadera libertad humana consiste precisamente en que el espíritu, por un lado, esté sometido al alma y, por otro lado, en que esté *por encima* del ánimo»<sup>95</sup>. Aquí vemos como la libertad, explicada desde un punto de vista antropológico, consiste en una subordinación de las potencias donde el ánimo está por debajo del espíritu y éste, a su vez, está supeditado al alma, que es la potencia ideal superior. Cada potencia debe ocupar el lugar adecuado.

Pero antes de proseguir Schelling nos hace una advertencia: «Todo lo que sucedió hasta aquí pertenecía realmente sólo a la primera potencia. La verdadera potencia segunda empieza para el hombre únicamente después de la muerte»<sup>96</sup>. Según él: «La necesidad de la muerte presupone dos principios absolutamente

93 SW VII, 468-469.

94 La caracterización del alma se completa con las siguientes afirmaciones: «El alma puede remitirse 1) a lo *real* de las potencias subordinadas, o sea, al anhelo y a la fuerza o voluntad propia. Este es el caso en el *arte* y la *poesía*. Anhelo y fuerza de sí son, verdaderamente, los instrumentos en el arte. Aquí se muestran ambos totalmente libres en su realidad completa, pero el alma es subordinada, como debe ser. (...) El alma puede remitirse 2) al sentimiento y a la inteligencia, las dos potencias correspondientes a las dos primeras potencias. De esta forma nace la ciencia en su sentido más alto, la ciencia que se da directamente al alma: *la filosofía*» (SW VII, 471). Por su parte, «el alma puede remitirse 3) a la voluntad y al deseo. Ellos están completamente subordinados al alma y en constante relación con ella, así no llega a realizarse una buena acción particular sino, en el sentido más alto, se alcanza la condición moral del alma o la *virtud*, es decir, como *virtus*, como pureza, excelencia y fuerza de la voluntad» (SW VII, 472-473). Dejando actuar al alma en nosotros es como podemos realizar las acciones más elevadas moralmente; esta reflexión también se puede extender al arte y a la ciencia porque sólo siguiendo al alma podremos alcanzar una objetividad que nos permita superar toda temporalidad. Después de repasar estas formas condicionadas a través de las cuales se relaciona el alma llegamos a su forma pura de actuación: «La *religión*, no como ciencia, sino como bienaventuranza interna y suprema del ánimo y del espíritu» (SW VII, 473). Basándose en estas afirmaciones Žižek ha sugerido que debemos distinguir tres niveles de libertad en Schelling. En primer lugar tendríamos la noción común de libertad basada en elegir aquello que produce más placer; este tipo de libertad estaría situada en el nivel del utilitarismo. En el segundo nivel de libertad, más elevado que el anterior, la decisión carecería de fundamento, no se basaría en razones positivas, sino sólo en sí misma. En el tercer nivel de libertad actuamos subordinados al alma. Cfr. ŽIŽEK, S., *The Indivisible remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York, 1996, pp. 68-70.

95 SW VII, 470-471.

96 SW VII, 474.

*incompatibles*, cuya separación es la muerte»<sup>97</sup>. Estos dos principios son el bien y el mal. Tanto la naturaleza como el ser humano tienen dentro de sí una mezcla de estos dos principios antagónicos: «Por este motivo el hombre no puede aparecer totalmente en esta vida tal como es, es decir, según su espíritu, y se produce una distinción entre el hombre exterior y el interior, entre el hombre *que aparece* (*ercheinenden*) y el hombre *que es* (*seyende*)»<sup>98</sup>. Y el ser humano únicamente podrá «alcanzar su verdadero *Esse* y liberarse del *non-Esse* relativo (...) a través de la muerte o mediante su paso al mundo de los espíritus»<sup>99</sup>.

Schelling, expresando una idea que puede mostrarnos claramente la heterodoxia de su pensamiento, sostiene que no sólo el espíritu pasa al otro mundo, sino también el cuerpo<sup>100</sup>. De esta forma lleva hasta sus últimas consecuencias la revitalización del cuerpo, dejando atrás la identificación del mal con lo corporal y la separación radical entre el cuerpo y el espíritu. Esto es lo que le conduce a negar que el hombre sea un puro pensamiento en el más allá, sino más bien «un ser sumamente real e incluso más fuerte y, por tanto, también más verdadero que lo que es aquí»<sup>101</sup>.

En estas lecciones se sostiene que «como hay una filosofía de la naturaleza, también hay una filosofía del mundo de los espíritus»<sup>102</sup>. Según el filósofo de Leonberg los seres pertenecientes a ese mundo «son capaces de libertad y, por tanto, también del bien y del mal»<sup>103</sup>. Por eso el Diablo incita al ser humano al mal y provoca su caída. Para este autor la naturaleza y el mundo de los espíritus son muy parecidos, y su relación no se puede romper. La diferencia básica entre el ser humano y el mundo de los espíritus es que en el hombre el bien y el mal están mezclados, cosa que no sucede con los espíritus, donde incluso el Diablo es puro en su maldad, y por eso «el mundo de los espíritus no puede penetrar en el mundo actual sólo a causa de la mezcla que hay en él»<sup>104</sup>. Respecto al desarrollo último de las cosas Schelling cree que «el espíritu del mundo y la naturaleza deben, finalmente, unirse»<sup>105</sup>. De esta forma se llega a un tercer período que únicamente puede darse después del Juicio Final. Gracias a esta última crisis el mal

97 *Ibid.*

98 SW VII, 475.

99 *Ibid.*

100 Cfr. SW VII, 475-476.

101 SW VII, 477.

102 SW VII, 478.

103 *Ibid.*

104 SW VII, 482.

105 *Ibid.*

se separa del bien y se alcanza la realización plena: «Entonces Dios es, realmente, todo en todo, el panteísmo verdadero»<sup>106</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

Dios no es para Schelling un concepto al que llegue el pensamiento es, más bien, un postulado del propio pensar; es el principio incondicionado que explica la existencia de todo. A la pregunta clave en su *Spätphilosophie*: ¿por qué existe algo y no es la nada?<sup>107</sup>; este pensador respondería de manera clara: porque Dios ha creado el mundo. Otras posibilidades ni siquiera son consideradas. Opciones como, por ejemplo, asumir nuestra incapacidad o desconocimiento para responder esa cuestión, o buscar un fundamento distinto del divino, una razón física que sirva para explicar porque existe todo cuanto nos rodea. Pero un fundamento no teológico no podría, para este filósofo, explicar nada, y aceptar nuestra ignorancia sobre la cuestión sería para él refugiarse en un ateísmo que rechaza. La base del pensamiento de Schelling, al menos desde 1809 y hasta el final de su vida, es teológica; de lo que se trata, por tanto, es de entender a ese Dios que se presupone.

Existe una clara diferencia, además, entre presentar un Dios humano y humanizar a Dios. El presentar un Dios humano, opuesto a un Dios mecánico o meramente conceptual, se nos antoja una necesidad en todo sistema que no quiera desembocar en un Dios-concepto incapaz de satisfacer las aspiraciones humanas y que no desee caer en una pobre concepción de la divinidad. Sin embargo, según nuestra interpretación, Schelling incurre más bien en una humanización de la divinidad. La aplicación de su método antropomorfista, de la analogía con el hombre como el camino fundamental para conocer a la divinidad, le conduce a presentar un Dios igual, fundamentalmente, al ser humano; un Dios donde se encuentran los mismos principios básicos que en el hombre: lo ideal y lo real, lo conciente y lo inconsciente, el ente y el ser. Y un Dios humanizado, que no cercano a lo humano, no deja de ser un Dios desnaturalizado.

La aportación que se hace a la cuestión de la libertad en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*, temática siempre presente, en mayor o menor medida, en la obra de este autor, debe ser considerada como una valiosa contribución a la comprensión de esta idea. Schelling en este caso sí consigue diferenciar la libertad divina de la humana, al situar al hombre entre la naturaleza y Dios, y esta

106 SW VII, 484.

107 Cfr. SW XIII, 7.



posición es la que le permite disfrutar de una libertad condicionada sustancialmente diferente de la divina. Más cuestionable nos parece su identificación en Dios de la libertad y la necesidad; pensada para salvaguardar la dignidad divina, puede conducir a la anulación de la libertad de Dios, al ser identificada ésta con la necesidad.

Respecto al tema de las potencias en estas lecciones debemos primero establecer una división entre la naturaleza y el ser humano. El pensador nacido en Leonberg distingue tres potencias en ambos. Pero en el hombre debemos diferenciar entre una primera potencia general, que se corresponde con la vida, y otra que se identifica con la muerte, con el mundo de los espíritus, al que este autor dedica una serie de reflexiones de carácter especulativo. En el ser humano la parte oscura se correspondería con el ánimo, lo personal del hombre con el espíritu y la tercera potencia, el alma, con lo divino y lo impersonal. Vemos, además, que el tema de las potencias y de la libertad se conecta de tal forma que Schelling nos da una definición de ella, válida al menos a un nivel antropológico, basada en un espíritu sometido al alma y situado por encima del ánimo. La verdadera libertad humana precisa que cada potencia ocupe el lugar que le corresponde, que el espíritu domine al ánimo y se someta, a su vez, a lo divino, al alma. Lo pulsional y oscuro debe estar por debajo de la conciencia y ésta debe abrirse a la divinidad: sólo así podrá el ser humano alcanzar la libertad.

ROBERTO AUGUSTO