



**Stefan Gerlach** estudió filosofía, historia del arte, matemática, literatura alemana y español en Friburgo y Tubinga. Actualmente se desempeña como Privatdozent del Departamento de Filosofía en la Universidad de Tubinga y conduce un proyecto de investigación sobre la teoría de las potencias en Schelling. Sus áreas de investigación incluyen además de Kant, Schelling y el Idealismo alemán, la filosofía de la acción, las teorías de la libertad y la filosofía del tiempo. Ha publicado los siguientes libros: *Wie ist Freiheit möglich? Zum Determinismusproblem bei Kant* (2010), *Immanuel Kant* (2011), *Handlung bei Schelling* (2019).

# La libertad de Dios en Schelling<sup>1</sup>

God's Freedom in Schelling

**STEFAN GERLACH**

(UNIVERSIDAD DE TUBINGA - ALEMANIA)

Recibido el 2 de febrero de 2019 – Aceptado el 10 de julio de 2019

**RESUMEN:** La libertad de Dios es una cuestión central en la filosofía media y tardía de Schelling, comenzando por el *Escrito sobre la libertad* de 1809. Este artículo examina los elementos internos de esta libertad. ¿Cómo actúa una persona que posee el tipo de libertad que Schelling otorga a Dios? El resultado es que la libertad de las acciones de Dios contiene en sí misma la necesidad de su actuar, al mismo tiempo que es libre de esta necesidad en tanto actúa independientemente de su carácter. Ambos aspectos pueden ser considerados en el marco de una teoría teleológica de la acción según la cual las obras de Dios no se encuentran motivadas por su interés personal, sino que solamente aparecen allí en orden de cumplir su objetivo ulterior en la historia.

**PALABRAS CLAVE:** Schelling - filosofía de la acción - libertad - filosofía positiva - ironía.

**ABSTRACT:** The freedom of God is a central issue in Schelling's middle and late philosophy, beginning with the 'Freiheitschrift' published 1809. This article examines the inner elements of this freedom. How someone who has the kind of freedom Schelling assigns to God act? The result is that the freedom of God's actions itself contains the necessity of acting as he is, and at the same time, the freedom from this necessity as he can act independently of his own character. Both together can be considered in a teleological action theory in which God's actions are not motivated by personal interest, but arise solely from his goal to fulfil in history.

**KEY WORDS:** Schelling - philosophy of action - freedom - positive philosophy - irony.

## Introducción

La libertad es *el* concepto sistemático de la filosofía de Schelling. Desde sus escritos tempranos, en los que la libertad es definida programáticamente como “comienzo y [...] fin de toda la filosofía”,<sup>2</sup> has-

<sup>1</sup> Este artículo ha sido publicado en alemán bajo el título “Die Freiheit Gottes bei Schelling”, en *Schelling-Studien*, Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie 4, 2016, pp. 43-64.

<sup>2</sup> AA I, 2, 101. Se citarán las obras de Schelling siguiendo las dos ediciones canónicas: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart,

ta 50 años más tarde, durante su período tardío, en el cual Schelling sigue llamando a la libertad “lo más elevado que tenemos”,<sup>3</sup> este concepto se mantiene a lo largo de todas las transformaciones y desarrollos de su filosofía como la base fundamental a partir de la cual debe ser comprendido el ser en todas sus formas.

A lo largo del camino intelectual de Schelling lo que varía es el punto de referencia de esta libertad. Si en la filosofía temprana a partir de 1795 el Yo abstracto de tono fichteano es la función trascendental fundamental de toda conciencia, a partir de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de 1809 (*Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, también conocido como Freiheitsschrift; de ahora en adelante Escrito sobre la libertad*) Schelling diferencia, en términos de alcance y funcionalidad, entre la libertad divina y la humana. En este sentido, la libertad divina adquiere cada vez más importancia hasta alcanzar una centralidad definitiva con la filosofía positiva (a partir de 1827). Asimismo, el centro de gravedad de la libertad se desplaza desde la libertad interna, que constituye la conciencia, hacia la externa, orientada hacia acciones. De este modo, la libertad de Dios en el acto creativo deviene el fundamento, y en este sentido, *el único* fundamento explicativo del mundo y de la respuesta a la pregunta de “por qué hay algo y no más bien nada”.<sup>4</sup>

El rol central de la libertad ha atraído siempre la atención de los estudios schellinguianos. A partir de la libertad, después de todo, se dejan reconstruir sistemáticamente el edificio de una fi-

losofía histórica de la revelación, su alcance y sus objetivos. En este marco permanecen aquellas propiedades de la libertad divina que guardan su aptitud como principio de la positividad en el centro del interés. La cuestión de contenido resulta, por consiguiente, *cómo* se representa concretamente esta libertad, es decir, con qué aspectos se encuentra dotado un ser poseedor de libertad en los términos que la concibe Schelling y cómo se encuentran presentes estos aspectos en las acciones libres.<sup>5</sup> Schelling, por supuesto, se plantea estas preguntas e intenta ofrecer una respuesta. Reconstruir estas reflexiones constituye, por lo tanto, el objetivo de la presente investigación.

Esta reconstrucción se presentará en ocho pasos. Los primeros cuatro momentos se relacionan con la doctrina de la libertad hasta *Las edades del mundo (die Weltalter, 1815)* (I) y los pasos posteriores indagan los aspectos específicos de su filosofía tardía (II): 1) Schelling concibe a la libertad como un acto libre de un Dios personal. 2) La libertad debe estar unida a la necesidad; las acciones libres se encuentran implicadas necesariamente por la esencia de lo actuante. 3) Esto excluye a la “arbitrariedad” (*Willkürfreiheit*), la “libertad de elección” (*Wahlfreiheit*) y la “libertad de indiferencia” (*Indifferenzfreiheit*), y explica 4) el Qué (*Was*) del mundo a partir de Dios. 5) A la libertad de Dios pertenece también, no obstante, la posibilidad de abstenerse de crear. Aquí yace 6) el momento de la positividad que implica que la existencia de la creación no puede explicarse en términos lógico-discursivos. 7) A pesar de ello, la creación puede ser comprendida a partir de su fin. 8) En la idea de un “engaño” (*Verstellung*) o “ironía” de Dios se muestra, por último, que la libertad divina implica igualmente un punto de vista según el cual Dios es capaz de distanciarse de sí mismo y obrar en contra de sí.

Cotta, 14 tomos, 1856-61 (SW) e Idem., *Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. J. Jantzen, T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs y S. Peetz, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 hasta la actualidad (AA). Las *Sämtliche Werke* (SW), editadas por el hijo de Schelling, se citan con números romanos indicando el número de tomo, seguido por el número de página en números arábigos. La *Historisch-Kritische Ausgabe* (AA) se encuentra dividida en tres secciones: I) Obras, II) Escritos Póstumos y III) Cartas. Esta edición se cita con números romanos indicando el número de sección, seguido por un número arábigo indicando el volumen y finalmente el número de página, también en números arábigos. Dado que la edición crítica de las obras de Schelling es una tarea que continúa hasta la actualidad y, por lo tanto, incompleta, muchas obras pertenecientes a los años posteriores a 1809 no se encuentran todavía editadas en la AA, por lo que recurriremos aquí sobre todo a las SW. Cuando exista, se citará también la traducción al castellano tras punto y coma. En caso de que no se indique traducción, ésta será del traductor de este artículo (Fernando Wirtz).

<sup>3</sup> SW XIII, 256.

<sup>4</sup> Cf. SW XIII, 242.

<sup>5</sup> Con respecto a la relación con la libertad humana cf. Sturma, D., “Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung”, en Höffe, O./Piper, A. (ed.) *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 150 y Buchheim, T., “Der Begriff der ‚menschlichen Freiheit‘ nach Schellings ‚Freiheitsschrift‘”, en Friedrich Hermann/Dietmar Koch/Julia Peterson (ed.) *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit! Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, Tübingen, Attempto, 2012, p 187.

## I. La libertad divina en la filosofía media de Schelling

### 1. La personalidad libre de Dios

Dios es para Schelling un ser personal, es decir, un ser provisto de conciencia, reflexión y capacidad de actuar. La creación en particular no es para él meramente una consecuencia de su ser. Por el contrario, la creación se lleva a cabo para Dios, citando el *Escrito sobre la libertad*, en cuanto que “acción y acto”.<sup>6</sup> Dios no es la mera totalidad de todo lo real, ni un principio abstracto del bien. Del mismo modo, el mundo no es una mera emanación o espejo de su esencia. Por el contrario, Schelling concibe a Dios desde el comienzo como un ser análogo al hombre y entiende la creación (en la cual el hombre se encuentra incluido) como ejecución y resultado de una acción.

Con respecto a este acto, resulta pertinente formular la pregunta: ¿es “[...] acaso una acción que resulta de una necesidad ciega e inconsciente, o un acto libre y consciente?”<sup>7</sup> Para Schelling la respuesta es clara: es precisamente su concepción de un Dios personal y vivo la que ofrece una ventaja significativa frente a Spinoza y Fichte, puesto que a este Dios en cuanto que es “la suprema personalidad”<sup>8</sup> corresponde igualmente una “libertad divina”.<sup>9</sup>

### 2. La unión de libertad y necesidad

Que la creación no acontezca por “ciega e inconsciente necesidad” no significa, sin embargo, que acontezca sin necesidad; significa, más bien, que esta necesidad no es ni “ciega”, ni “inconsciente”. La creación no es una consecuencia meramente mecánica o lógica que

se siga necesariamente de la esencia de Dios. Por el contrario, la libertad adquiere su característica esencial a partir de su unión con un tipo específico de necesidad que es autoevidente y constituyente de la conciencia. La inspección de esta unión entre libertad y necesidad es para Schelling un requerimiento central para una filosofía sistemática de la libertad, en relación a la cual Schelling explica en su *Escrito sobre la libertad* que la “oposición [...] de necesidad y libertad” constituye el “punto central más profundo de la filosofía”.<sup>10</sup>

Que, por un lado, la *oposición* entre libertad y necesidad tenga que ser el centro de la filosofía y que al mismo tiempo la libertad consumada deba consistir, no obstante, en su *unión*, posee razones ulteriores. A Schelling le interesa, en primer lugar, plantear el problema de la libertad en contraposición a su filosofía temprana, en la cual “estos principios”, es decir, la necesidad y la libertad, estaban “*unidos* en el absoluto”, es decir, en Dios.<sup>11</sup> En esta postulada identidad desaparece el contraste entre ambos, tal que parece no quedar espacio disponible para la libertad propiamente humana.<sup>12</sup> Se trata, por lo tanto, de unificar libertad y necesidad de modo tal que este contraste no desaparezca.

En segundo lugar, es justamente por medio de la diferenciación entre libertad y necesidad que Schelling ilustra su singular filosofía de la libertad. Ésta consiste en la unión necesaria de la esencia de la persona con su acción libre: un “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 [...]”.<sup>13</sup>

En este sentido es preciso remarcar que esta unión entre persona y acción posee dos dimensiones: en primer lugar, se mantiene aquí el pensamiento fundamental de Fichte según el cual la esencia de la persona, es decir, tanto de Dios como del hombre, consiste en una

<sup>6</sup> SW VII, 395. Acerca de la personalidad en Schelling véase Hermanni, F., “Der Grund der Persönlichkeit Gottes”, en Buchheim, T. y Hermanni, F. (eds.) *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 172 (con respecto al período del *Escrito sobre la libertad*) y Danz, C., *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff der Neuzeit*, Brühl, 2005, pp. 45-65 (con respecto a la filosofía tardía).

<sup>7</sup> SW VII, 394; a continuación se utiliza la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte: Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. H. Cortés, A. Leyte, y V. Rühle, Barcelona, Anthropos, p. 249.

<sup>8</sup> SW VII, 395; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 251.

<sup>9</sup> SW VII, 398; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 259.

<sup>10</sup> SW VII, 333; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 103 y ss.

<sup>11</sup> AA I, 3, 101.

<sup>12</sup> Cf. Buchheim 2011, xi y ss.

<sup>13</sup> SW VII, 384; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 227.



acción libre.<sup>14</sup> La concepción de esta acción interna como simultáneamente libre y necesaria representa el núcleo afirmativo del período de la filosofía de la identidad. Según esta idea, la libertad y la necesidad son lo mismo y constituyen “una esencia”, pensamiento que Schelling sostiene aun después de 1809.<sup>15</sup> En segundo lugar, las acciones libres externas deben corresponder necesariamente con la esencia de la persona. Aquí no se trata de una acción que constituye la esencia, sino de una acción que se sigue *a partir* de esta esencia. En el *Escrito sobre la libertad* Schelling formula esta idea por medio de la expresión “concepto formal de la libertad”, según el cual “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”.<sup>16</sup>

Ambos aspectos se volverán más claros si se tienen en cuenta las reflexiones schellinguianos sobre de la libertad divina. El primer pasaje en el que Schelling expone explícitamente la libertad de Dios es el tercer apartado principal del *Sistema del idealismo trascendental* (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800). Allí, Schelling discute el carácter de la autoconciencia y concluye que la acción constitutiva de la conciencia debería ser “absolutamente libre”,<sup>17</sup> pero que al mismo tiempo debe ser idéntica con la absoluta necesidad. A partir de esto, Schelling aventura cómo debería pensarse una libertad en Dios.

“Si pudiéramos pensar, por ejemplo, un actuar en Dios, tendría que ser absolutamente libre, pero esta libertad absoluta sería a la vez necesidad absoluta, porque no se puede pensar en Dios ninguna ley ni ningún actuar que no proceda de la necesidad interna de su naturaleza”.<sup>18</sup> Aquí hay dos puntos que es preciso remarcar:

- 1) Schelling formula aquí las determinaciones fundamentales de la esencia divina a partir de reflexiones sistemáticas sobre el fundamento del yo, es decir, de la conciencia como forma general de la subjetividad. Si Dios es espíritu (*Geist*), es decir, si posee conciencia, entonces los resultados de sus reflexiones acerca de qué debería haber sido para que haya conciencia también deberían valer para Dios
- 2) Esta reflexión fundamental de que la libertad de Dios debe consistir en una unión necesaria de sus *acciones con su esencia*, reflexión que ya aparece en esta breve mención de 1800, será modificada por Schelling y transpuesta a las acciones externas. El pasaje citado refiere, sin embargo, todavía a la acción *en* Dios –en la cual repercute la idea tomada originalmente de Fichte de una *Tathandlung* auto-constitutiva y consciente. En la formulación de que esta necesidad vale también para las acciones que “parten” de esta esencia, se encuentra ya sugerida la posibilidad para considerar acciones externas como la creación.

En el llamado *Sistema de Würzburg* (*Würzburger System*) de 1804 Schelling plantea ambas dimensiones de la relación entre la esencia y la acción de Dios en el sentido de una relación de identidad: “[E]l actuar de Dios es la esencia misma de Dios, y viceversa”.<sup>19</sup> En el *Escrito sobre la libertad* de 1809 aparece finalmente la libertad de Dios explícitamente como tema.<sup>20</sup> Aquí se formula la pregunta por la libertad divina con relación a la acción externa, puntualmente a la revelación. El tema son aquí las consecuencias de la acción divina. Schelling se expresa claramente con respecto a la cuestión por la posibilidad del mal afirmando que –a diferencia del *Sistema de Würzburg*– el actuar y la esencia de Dios no pueden poseer una relación de identidad. La creación debe corresponderse con la acción libre de la esencia de Dios, pero al mismo tiempo debe poder diferenciarse de ésta puesto que de no ser así Dios actuaría puramente sobre sí mismo y habría que retrotraer todo el mal del mundo a él.

Con ello se adquiere el concepto de una acción divina externa y libre. La pregunta por la compatibilidad de libertad y necesidad, y

<sup>14</sup> Cf. SW VII, 385; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 229.

<sup>15</sup> SW VII, 385; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 229.

<sup>16</sup> SW VII, 384; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 227. Sobre este punto, muchas veces interpretado inapropiadamente en la literatura sobre Schelling, véase Gerlach, S., “Die Sache der menschlichen Freiheit in Schellings mittlerer Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch*, (123), 2016, pp. 89-113.

<sup>17</sup> AA I, 9, 1, 87; se cita la traducción de: Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 202.

<sup>18</sup> AA I, 9, 1, 87; Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, op. cit., p. 202.

<sup>19</sup> SW VI, 539.

<sup>20</sup> Cf. VII, 394-399.

la respuesta de la autorreferencialidad de la acción (externa) libre a la esencia del actor, constituirán la constelación fundamental (y el problema de fondo subsistente) de todas las posteriores reflexiones de Schelling sobre la libertad de Dios. Con ello queda también planteada la tarea de comprender la libertad divina de modo tal que en ella libertad y necesidad puedan ser unificadas sin eliminarse o neutralizarse mutuamente.

### 3. Tres nociones falsas de libertad

Esta definición de la libertad en tanto unión de libertad y necesidad se deja explicar más en profundidad si se la contrapone a tres modelos alternativos de libertad que Schelling se dedica a rechazar debido a que en ellos se niega o se limita la relación entre la acción y la esencia del actor: el mero arbitrio, la libertad de elección y el modelo del equilibrio interno de fuerzas que subyace a los otros dos.

- 1) La libertad de arbitrio (*Willkürfreiheit*) implica una idea de libertad que consiste en “[p]oderse decidir por A o –A sin ningún motivo determinante”.<sup>21</sup> Schelling caracteriza esto como “arbitrio ciego, completamente carente de entendimiento, completamente independiente de representaciones racionales y motivos representados racionalmente, innecesario igualmente en el mayor grado, –es decir, tampoco en cuanto que libertad”.<sup>22</sup> Aquí se muestra en qué medida esta necesidad consiste en un vínculo entre los *motivos* racionales de una persona y su

acción; es decir, que las acciones libres para Schelling se encuentran basadas en fundamentos y demandan cierta racionalidad. Una acción arbitraria no sería, por lo tanto, a causa de su carencia de perspectiva y fundamentos, libre, sino casual.

- 2) De igual modo, Schelling rechaza enfáticamente que la libertad de Dios durante la creación consista en un “elegir entre diferentes alternativas”: “la idea de una deliberación de Dios consigo mismo, o de una elección entre diversos mundos posibles, es una idea sin fundamento e insostenible”.<sup>23</sup> Lo que le molesta a Schelling de esta idea es lo siguiente: si Dios tuviera que elegir, entonces debería existir la opción de crear un mundo peor que el actual, lo cual contradice completamente su esencia, debido a que “no se puede concebir que [Dios] prescindiera de su esencia o de sus perfecciones”.<sup>24</sup>

Este no-poder-actuar-de-otro-modo no debe ser confundido, sin embargo, con una situación sin alternativas. Aquí, la libertad de Dios resultaría limitada por otros motivos que aquellos relacionados con quedar excluido de alternativas debido a su vínculo con la esencia. Leibniz, a quién Schelling recurre a partir del *Escrito sobre la libertad* con respecto a este tema, describe la situación del siguiente modo: “Pues Dios tomó su decisión a partir de [diferentes, FW] posibilidades y, por ello, con libertad, sin necesidad: si no hubiera sido posible más que una decisión, entonces no habría habido ni elección, ni libertad”.<sup>25</sup> Por esta razón, Schelling concede que en este sentido Dios debe poseer formalmente la posibilidad de una elección. Este concepto no alcanza, sin embargo, para explicar la esencia y el origen del mundo. Puesto que una verdadera elección entre posibilidades formales colocaría a Dios en un previo estado de indecisión que éste debería superar por medio de la elección, esto resulta por lo tanto pensable únicamente para un Dios abstracto. Dios posee formalmente posibilidades alternativas. Sin embargo, debido a la ‘resolución’ (*Entschlossenheit*) de su esencia no las necesita; por lo tanto sólo hay *un* “un mundo posible” que se corresponde

<sup>21</sup> SW VII, 382; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 222. Noller señala que el concepto de arbitrio en el siglo XVIII sufrió una desvalorización por la cual durante el período del idealismo alemán se utilizaban en paralelo el concepto en su antigua connotación en cuanto que “decisión fundamentada” junto con una noción nueva de arbitrio entendido como “elección infundada y discrecional” (Noller, J., *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*, Freiburg/München, 2015 54). Es claro, por lo tanto, que Schelling se refiere a este último sentido. Es preciso agregar que esta noción de arbitrio se distingue de aquella del primer Schelling. Éste identificaba el arbitrio como la voluntad en tanto se aparecía en la conciencia. Particularmente, este concepto de arbitrio se encontraba allí unido a la conciencia “de una elección entre opuestos” (cf. AA I, 9, 1, 275). Véase también Schmidt, A., “Wille und Willkür. Zum Begriff der Willensfreiheit in der Frühphilosophie Schellings”, en Hermann, F., Koch, D., y Peterson, J. (eds.) *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist –Freiheit! Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen, Attempto, 2012, pp. 24-45, y Noller, *Die Bestimmung des Willens*, op. cit., en especial pp. 300-307.

<sup>22</sup> Schelling, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö*, Torino, Bottega D’Erasmus, 1973, p. 122.

<sup>23</sup> SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 257.

<sup>24</sup> SW VII, 398; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 260.

<sup>25</sup> Leibniz, G. W., *Versuche in der Theodiceé über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Hamburg, Meiner, 1996, p. 267; cf. SW VII, 398.

con la esencia de Dios.<sup>26</sup>

- 3) Ambos momentos –el arbitrio y la elección libre– comparten la representación de una equivalencia interna, una *libertas indifferentiae*: ya que el mero arbitrio o la elección entre opciones se necesita únicamente cuando el actor se encuentra a sí mismo en un estado de “equilibrio interno” (*inneres Gleichgewicht*), es decir, cuando en él no se encuentra ningún tipo de contrapeso racional o emocional que lo incline hacia una u otra dirección. Schelling considera por lo tanto tal estado de equipotencialidad como fácticamente imposible e insostenible con respecto a sus consecuencias. Que una persona no conozca sus motivos, no significa que carezca de ellos. La idea de un actuar sin motivos, en consecuencia, no es un concepto apropiado de libertad, sino un actuar contrario a la razón. Por ello, la idea de un equilibrio interno “introduce una contingencia total en las acciones singulares”.<sup>27</sup>

#### 4. El Dios resuelto y el mundo que se corresponde con él

En la filosofía media de Schelling, su contrapropuesta positiva a los modelos de la indiferencia, la elección y el arbitrio es una “resolución” (*Entschiedenheit*), según la cual para Dios, debido a la determinación de su esencia, resultó imposible no obrar como lo hizo en la revelación.

La exigencia de una decisión en el actuar de Dios debe poseer la transparencia más elevada con respecto al modo y a las consecuencias de su acción. Quien está resuelto o decidido sabe lo que quiere y lo que ello conlleva. Esto quiere decir que Dios debe conocerse a sí mismo en todos sus aspectos. Si la acción debe corresponderse con la persona, entonces saber lo que se quiere significa saber lo que se es. Dios se reconoce a sí mismo en la creación: a través de ella se constituye “una imagen reflexiva de todo aquello que se encuentra contenido de modo implícito en el ser, en la que Dios se realiza efectivamente de modo ideal, o, lo que es lo mismo, se reconoce pre-

viamente en su realización efectiva”.<sup>28</sup> Esto implica también que el conocimiento de Dios sobre la creación, sobre aquello que Él realiza en ella, en tanto deja acontecer al mundo, debe igualmente incluir el futuro: es necesario afirmar, que “el acto mismo de la autorrevelación fue libre en el sentido de que todas sus consecuencias fueron previstas por Dios”.<sup>29</sup>

Con ello Schelling adopta el criterio aristotélico negativo del querer, según el cual las limitaciones epistémicas en las acciones deben ser entendidas como limitaciones de la voluntad.<sup>30</sup> Schelling utiliza esta pauta en relación a la autotransparencia absoluta de Dios con respecto a la omnisciencia sobre su acción: la libertad divina significa que Dios bajo las exigencias más elevadas sabe lo que hace.

A esta perfección cognitiva y epistémica de Dios debe agregarse una moral. La voluntad libre de Dios, por medio de la cual acontece la creación, es “la voluntad del amor”,<sup>31</sup> un acto “moralmente libre” que implica la creación.<sup>32</sup> Es posible sostener así el criterio formal de elección de opciones alternativas frente a la fuerte exigencia de que sobre la base de la naturaleza divina “todo lo que es posible gracias a ella tiene también que ser efectivo, y que lo que no es efectivo tiene que ser moralmente imposible”.<sup>33</sup> La posibilidad de crear un mundo distinto, o de que Dios pudiera no crear el mundo en absoluto, es moralmente impensable con respecto a la esencia divina, aunque formalmente posible, puesto que se encuentra libre de contradicciones. Por lo tanto vale explícitamente que la “acción de la revelación en Dios es necesaria *sólo* moralmente o con respecto al bien y el amor”.<sup>34</sup>

La libertad de Dios en el actuar de la creación consiste hasta aquí entonces *negativamente* en que se encuentra libre de determinaciones externas subyacentes, no es una consecuencia de una elección o del mero arbitrio y no se basa en un equilibrio interno de razones.

<sup>26</sup> SW VII, 398; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 261.

<sup>27</sup> SW VII, 383; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 223.

<sup>28</sup> SW VII, 396; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 256.

<sup>29</sup> SW VII, 396; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 256.

<sup>30</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* III, 1110b.

<sup>31</sup> SW VII, 395; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 253.

<sup>32</sup> SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 257.

<sup>33</sup> SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 258.

<sup>34</sup> SW VII, 397; cf. Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 257. *Cursiva*, S.G.



*Positivamente* esta libertad radica en que surge necesariamente de la esencia (que es constitutivamente libre) de Dios en cuanto que voluntad resuelta y determinada, y que por tanto debe seguirse inevitablemente de su perfección moral.

## II. La libertad divina en la filosofía tardía de Schelling

### 5. Dios es libre de contener la creación

La pregunta de cómo y por qué el mundo en cuanto que consecuencia de la creación es tal como es, se deja explicar a partir del criterio que conecta la esencia de Dios con el acto de la creación. Con ello, no obstante, no se responde a la pregunta de por qué hay en efecto un mundo, puesto que el hecho de que Dios por su esencia no pueda crear otro mundo diferente no significa que por ello deba revelarse creando.

Con respecto a esta importante cuestión, sobre si Dios en relación con la creación no podría haber permanecido inactivo, Schelling modifica su opinión hacia su filosofía tardía. Es precisamente en este giro que se encuentra la característica esencial de la nueva filosofía positiva entendida como una exposición (*Darlegung*) de la existencia del mundo a partir de la libertad de Dios.

Durante el período de la filosofía del *Escrito sobre la libertad*, Schelling era todavía de la opinión de que a partir de la esencia moral de Dios, no sólo provenía el Qué (*Was*) de la existencia, sino también su Que (*Dass*).<sup>35</sup> Allí se afirmaba que “se torna totalmente innegable que todo procede de la naturaleza divina con absoluta necesidad, que todo lo que es posible gracias a ella tiene también que ser efectivo”.<sup>36</sup> Es cierto que, a pesar de que aquí ya se encuentran presentes las características de la libertad divina, la libertad de Dios es, por un lado, el fundamento explicativo de la existencia

<sup>35</sup> Schelling distingue de este modo entre la esencia de lo que es (el *quid*, aquello que se puede conocer por medio del entendimiento) y la existencia fáctica del ser (el *quod*, es decir, el hecho “que algo es”).

<sup>36</sup> SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 259.

del mundo, por otro, en sí misma inexplicable.<sup>37</sup> Sin embargo, esta libertad era tal que Dios *en sí mismo* con respecto a su realización carecía de toda alternativa.<sup>38</sup>

En contraposición a esto, se lee en la *Filosofía de la revelación (Philosophie der Offenbarung)*, que se encontraba “en el poder de Dios esta posibilidad [...] de contener [a la creación, S.G.] junto a sí como meramente posible”.<sup>39</sup> Schelling profundiza este pensamiento en sus lecciones *Fundamentación de la filosofía positiva (Grundlegung der positiven Philosophie)*:

[L]lamamos espíritu en general a aquello que es libre de manifestarse o no manifestarse [...]. Para los hombres esta libertad es “aquí” una relativa. La precariedad [Bedürftigkeit] de su naturaleza lo obliga de por sí a manifestarse. Pero el espíritu absolutamente libre es necesariamente también aquel absoluto carente de necesidades [bedürfnislose]. Puesto que sólo así es libre de manifestarse o no manifestarse.<sup>40</sup>

Dos puntos resultan aquí dignos de mención:

- 1) Con la “alternatividad” no se exige aquí ya una elección puramente formal entre alternativas en el sentido del mencionado criterio leibniziano, sino una verdadera alternatividad que contemple todas las circunstancias de la acción, a la cual per-

<sup>37</sup> Cf. SW VII, 429; Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, op. cit., p. 121.

<sup>38</sup> Que el momento de la positividad yacza en la libertad de Dios en la creación es algo reconocido hace tiempo (cf. Fuhrmans, H., “Einleitung”, en Fuhrmans, H. (ed.) *F.W.J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Turin, 1972, p. 19; Hüntelmann, R., *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, Dettelbach, Röhl, 1995, p. 95). Sin embargo, esta referencia a la libertad de Dios no basta como fundamento explicativo del mundo, puesto que esto ya se encontraba planteado previamente a la formulación de la filosofía positiva. Precisa, por el contrario, adicionalmente del aspecto del estar-dirigido-a-un-fin que sea indiferente (altruista) a sí mismo, abierto a la alternativa, que será expuesto a continuación.

<sup>39</sup> SW XIII, 304.

<sup>40</sup> Schelling, F. W. J., *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, ed. H. Fuhrmans, Torino, Bottega D’Erasmus, 1972, p. 112. Esta exigencia de “alternatividad” en cuanto que “libertad de ser o no ser” (SW XIII, 33), respectivamente “de poner o no poner” el mundo (SW XIII, 291 y 311), se mantiene a lo largo de toda la filosofía positiva. La primera formulación de esta idea se encuentra en el segundo esbozo de las *Weltalter* (cf. Schelling, F. W. J., *Die Weltalter. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schröter, München, Bilderstein/Leibniz, 1946, p.131).

tenecen junto a los factores externos también la esencia y los fundamentos del actor. Con ello se vuelve igualmente manifiesto que aquella idea fundamental acerca de la unión entre libertad y necesidad, tal como había sido localizada por Schelling hasta aquí en la unión entre acción libre y esencia del actor, debe ser replanteada.

- 2) Esto significa que con esta libertad frente a la necesidad (*Bedürftigkeit*), todo aspecto interno subyacente a la persona del actor, que aspira a una acción determinada, debe estar desvinculado con respecto, por lo menos, a su función determinante. Por ello Schelling describe esta no-necesidad (*Bedürfnislosigkeit*) también como *indiferencia* (*Gleichgültigkeit*) frente a sí mismo y a sus acciones y declara: “Reconozco la verdadera libertad solamente allí dónde con miras a mí mismo puedo ser indiferente, ser de este modo u otro, actuar de este modo u otro”.<sup>41</sup>

¿Qué es lo que movilizó a Schelling para realizar este cambio en su posición? Claramente se tornó evidente para él que un vínculo demasiado estrecho de la acción con la esencia del actor posee como consecuencia un determinismo interno que excluye a la libertad, por lo cual también desaparece la relación entre la libertad de Dios y la existencia del mundo en tanto éste existe *a partir* de la libertad de Dios: la libertad de aquel, que *sólo* puede obrar como es, es una libertad limitada. Para un actor de este tipo no sería posible un distanciamiento interno, aquel de una autocrítica o de una modificación voluntaria de sus disposiciones de carácter o de sus acciones habituales. En un Dios, para quien la creación libre fuera esencialmente necesaria, la posibilidad de crear se vería limitada por sí mismo de modo tal que tanto el Que (*Dass*) como el Cómo (*Wie*) del mundo se volverían deducibles a partir de la esencia, con lo cual se volvería en definitiva a la posición spinozista de una deducibilidad lógica del mundo a partir de Dios, contra la cual toda la concepción schellinguiana de un Dios creador libre y personal se encuentra orientada. Bajo la forma de un ser inmutable, por ejemplo, en el caso de la inalterable bondad infinita de Dios, el criterio de la libertad formal (actuar según uno mismo) devendría en una especie de carencia de libertad. Por el contrario, Schelling subraya explícitamente en la fi-

<sup>41</sup> SW XIII, 269.

losofía tardía que actuar a partir de “*una libertad total*” significa actuar “sin estar constreñido por medio de sí mismo”.<sup>42</sup>

Aquí surge empero la cuestión de si Schelling con esta reflexión sobre la indiferencia “altruista” de Dios no termina reinstaurando acaso el modelo de un equilibrio de fuerzas interno, que él mismo había rechazado. El punto central de esta concepción era que la libertad consistiría en la ausencia para una persona de una preeminencia de motivos que la determinaran a realizar una acción. La idea de la indiferencia de Dios, que niega que una acción sea producible por medio de movimientos de la voluntad, se encuentra sin duda relacionada con esto. Sin embargo, existen diferencias fundamentales: la indiferencia de Dios para Schelling no significa ni que él carezca de estímulos internos, ni de motivos racionales para su actuar, ni tampoco que estos se neutralicen mutuamente. Por el contrario, lo que significa es que Dios se basta a sí mismo y por lo tanto no posee un interés personal en la creación: “A Dios le conviene ser indiferente frente a su propio ser, no le conviene, no obstante, esforzarse por su propio ser”.<sup>43</sup> Schelling enfatiza que Dios es tan perfecto que no precisa esperar nada de la creación para sí mismo.<sup>44</sup> Por otro lado, sin embargo, y aquí se encuentra la otra diferencia con respecto al concepto de indiferencia interna, Dios sí posee un interés en la creación, aunque no se trata de un interés para sí, sino de un interés orientado al objeto de la creación misma: “el verdadero motivo”<sup>45</sup> de la creación es la creación misma.

Con respecto a esta particular disposición de Dios en cuanto a sus motivos, Schelling busca evitar la concepción de que Dios se encuentre previamente a la creación en un estado de imperfección que recién debe alcanzar en el acto creativo. Dios es siempre perfecto, por ello no precisa preocuparse por su ser. Por otro lado, aquí se encuentra realizada también la exigencia de la ética kantiana, según la cual las acciones morales no deben llevarse a cabo por medio de móviles egoístas. En el *Escrito sobre la libertad* Schelling expuso esta idea por medio del par conceptual *voluntad propia* (*Eigenwille*)

<sup>42</sup> SW XIII, 125.

<sup>43</sup> SW XIII, 125.

<sup>44</sup> Cf. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 469.

<sup>45</sup> SW XIII, 277 y ss.



y *voluntad universal (Universalwille)*,<sup>46</sup> según el cual la voluntad universal implica la voluntad de amor divina, como “voluntad [...] de universalizar todo”.<sup>47</sup> Actuar con miras a una voluntad universal, que se aleja de sí misma, significa estar motivado por el objeto más que por sí mismo. En ese sentido, Dios no espera nada de la creación en beneficio propio.<sup>48</sup> El amor altruista de Dios en la creación se encuentra dirigido exclusivamente a ésta en cuanto que resultado. Con ello se reconoce una tercera diferencia decisiva con respecto a la indiferencia y a la arbitrariedad: la decisión de crear el mundo no carece de fundamentos en el sentido de accidental o irracional; ella carece únicamente de motivos (humanos) dirigidos a un interés egoísta. Ella se encuentra teleológicamente fundada en la creación misma y en el valor intrínseco del resultado deseado.

### 6. La positividad de la libertad de Dios y su objetivo

Este aspecto de la libertad de Dios según el cual el acto no se encuentra separado de su esencia con respecto a su contenido, siendo al mismo tiempo no deducible fácticamente de aquél, es la innovación decisiva en la concepción de la libertad divina y con ello un momento esencial de la positividad en la filosofía tardía de Schelling. Aquí acontece “el fin [...] del reino de los conceptos y comienza el reino del acto”.<sup>49</sup> Este momento de la libertad parte de una posición de autodistanciamiento, por medio de la cual Dios obtiene libertad frente a las formas y las funciones de su propio ser. Por ello mismo Schelling puede hablar aquí de una “indiferencia *positiva*” como “*desinterés positivo*, que debemos pensar en relación a la libertad absoluta de ser y no ser, de manifestarse y no manifestarse”.<sup>50</sup> De acuerdo a esta concepción de una libertad frente a la libertad misma, tal como fue expuesta en el *Escrito sobre la libertad* (en cuanto que el fondo inexplicable de todo ser –necesario empero con respecto a la

<sup>46</sup> Cf. SW VII, 363.

<sup>47</sup> SW VII, 381.

<sup>48</sup> Cf. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 355.

<sup>49</sup> Schelling, F. W. J., *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, H. Fuhrmans (ed.), Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, p. 116.

<sup>50</sup> SW XII, 59, nota al pie; segunda cursiva, S.G.

bondad divina), Schelling encuentra ahora “la idea [...] más alta de la filosofía”<sup>51</sup> en un espíritu absoluto de Dios, que es “espíritu libre de su propio espíritu” y por lo tanto posee “libertad de sí mismo”.<sup>52</sup> Esta libertad con respecto a sí mismo es necesaria para que Dios, en cuanto que ‘Señor del ser’ (*Herrscher des Seins*), no sea entendido de forma panteísta o spinozista. Únicamente en tanto no se encuentra unido a su ser, sino que es libre con respecto a él, puede Dios revelar y externalizar este ser en la creación, sin ser el mismo modificado en su divinidad.<sup>53</sup> Sólo en la medida que la acción de la creación deja al ser sin modificaciones sustanciales, puede cumplirse con la exigencia de indiferencia (como desinterés por sí mismo) con respecto a una acción determinada.

El hecho de que las acciones libres en Schelling se encuentren unidas a un momento *inexplicable* discursivamente valía ya para la concepción de la libertad en su filosofía temprana y media.<sup>54</sup> Allí, sin embargo, la acción libre (de los hombres así como de Dios) era explicable a partir de la esencia – mientras que la inexplicabilidad de aquella esencia libre del actor mismo era localizada en la unión íntima de la necesidad con la libertad. Aquí, por el contrario, la relación de Dios con su esencia, en el marco de una creación libre que Dios podría haber evitado, se encuentra desligada de todo vínculo con sus consecuencias y sus explicaciones. Con ello, la idea más alta de la filosofía no resulta accesible ya discursivamente. Por el contrario, como se dice en la *Versión original de la filosofía de la revelación (Urfassung der Philosophie der Offenbarung)* esta libertad llena “todos los espacios de nuestro pensamiento y conocimiento, de modo tal [...] que *sentimos* que alcanzamos aquello más allá de lo cual no hay nada más alto”.<sup>55</sup>

El *sentimiento* originario de la libertad del hombre, cuya explicación discursiva era la tarea que se había propuesto explícitamente

<sup>51</sup> Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 79.

<sup>52</sup> Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 78.

<sup>53</sup> Con respecto a esta interpretación véase Krüger, M. D., *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 178 y Halfwassen, J., “Metaphysik im Mythos : zu Schellings Philosophie der Mythologie”, en Hermanni, F., Nonnenmacher, B., y Schick, F. (eds.) *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 390.

<sup>54</sup> Cf. SW VI, 52.

<sup>55</sup> Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 78; cursiva S.G.

el *Escrito sobre la libertad*,<sup>56</sup> deviene dentro la filosofía positiva el estado mismo de la filosofía. Con ello se realiza una de las exigencias metódicas centrales que Schelling pretendía de la filosofía histórica: que ésta se adecuara a la forma de ser de su objeto, porque “lo igual” sólo puede ser conocido “por lo igual”.<sup>57</sup> Por ello mismo “la libertad eterna [...] [debe] estar en nosotros, debe ser el reconocerse a sí mismo en nosotros”.<sup>58</sup>

### 7. La contemplación teleológica

La filosofía positiva describe a la creación como producto de la libertad divina con miras a su propia esencia de poder actuar o no actuar. La inexplicabilidad del acto de la creación así entendido no significa, sin embargo, que la filosofía deba permanecer muda frente a este acto. Schelling busca así volver a este acto libre, si no explicable, al menos *comprensible*. La diferencia consiste justamente en que una explicación requiere una deducción lógica o causal, que precisamente impide toda posibilidad de actuar de otro modo. Volver a una acción concebible o entendible, sin aclarar el contexto en el que se originó, puede ser posible en tanto se formule coherentemente en el horizonte de sentido, valores o intenciones del actor.<sup>59</sup>

Schelling precisamente lleva a cabo un paso en esta dirección en las *Lecciones de Erlangen (Erlangen Vorlesungen)*. Allí se dice: “incluso cuando es justamente imposible *explicar* aquella transición al ser a partir del concepto o a partir del contexto que lo originó, todavía es posible una contemplación con respecto a su causa final”.<sup>60</sup> Desde una perspectiva teleológica o con miras a la causa final, los sucesos y las acciones, no se pregunta por las condiciones del origen, sino por los fines detrás de ellos. En la medida

<sup>56</sup> Cf. SW VII, 336.

<sup>57</sup> SW XI, 511.

<sup>58</sup> SW IX, 221/ cf. Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, op. cit., p. 23. Sobre este aspecto histórico véase también Hutter, A., “Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard”, en Stewart, J. y Hennigfeld, J. (eds.) *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003, p. 341.

<sup>59</sup> Cf. Wright, G. H., *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/Main, Fischer, 1974.

<sup>60</sup> Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, op. cit., p. 116.

que Schelling describe a la creación, en cuanto que resultado y fin, como el verdadero motivo de esta acción, se encuentra dada en su forma pura una perspectiva de este tipo.

Las causas finales pueden describir fines cercanos o lejanos, que pueden estar o no relacionados entre sí. La perspectiva teleológica sobre acciones se deja reducir por tanto a dos preguntas principales que Schelling formula de modo abreviado: “¿qué debe ser [en sí]? [...] ¿qué debe ser [primero]?”.<sup>61</sup>

Esta estructura es utilizada por Schelling para volver inteligible la creación en cuanto que acto libre. Por más de que Dios previamente a la creación se baste a sí mismo y carezca de móviles en sí mismo que lo motiven, Schelling intenta demostrar que en los fines de Dios, Éste posee buenos motivos “para pasar al ser”.<sup>62</sup>

El esquema fundamental histórico-filosófico de Schelling, a partir de cual con la creación se inicia un proceso de revelación en Dios, ofrece una respuesta igualmente breve a ambas preguntas: *ser en sí* debe ser el fin de la historia, “donde todo será en todo”;<sup>63</sup> *ser primero* debe por tanto ser la creación y el proceso histórico, puesto que este proceso es la condición necesaria para el último ser de Dios, conteniendo en sí el desarrollo completo, de modo tal que no puede ser obviado.<sup>64</sup>

Con la perspectiva de la causa final Schelling ofrece una solución teleológica y normativa para uno de los dilemas teóricos de la libertad. Este problema consiste en que, por un lado, las acciones libres no pueden ser deducibles de la esencia y los fundamentos del actor, puesto que en este caso estarían determinadas inevitablemente y el “actor” no podría diferenciarse de un sistema racional *à la* Spinoza, según el cual el mundo se sigue lógicamente de la esencia de Dios. Por ello, un actor libre debe poseer igualmente libertad con respec-

<sup>61</sup> Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, op. cit., p. 116.

<sup>62</sup> Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 88. Razones motivadoras (*motivierende Gründe*) son aquellas que conducen a que alguien realice algo –y explican *ex post* el motivo por el que alguien hace algo. Razones normativas (*normative Gründe*) son aquellas que indican que algo debería ser hecho, o que sería bueno que algo sea hecho (cf. Scarano, N., “Motivation”, en Düwell, M., Hübenthal, C., y Werner, M. H. (eds.) *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Springer, 2006, p. 448 y ss.).

<sup>63</sup> SW XIV, 333.

<sup>64</sup> Cf. SW VIII, 403.

to a sí mismo y frente a sus propios motivos de acción.<sup>65</sup> Por el otro lado, el actor no puede ser “libre de sí” en el sentido de que sus acciones carezcan completamente de razones, puesto que, de ser este el caso, los actos se encontrarían nuevamente privados de libertad (como en el caso de una determinación externa o la casualidad). Una evaluación de los fines con miras a su causa final mantiene, por el contrario, la unión entre el actor y la acción, no introduce ninguna explicación heterónoma y permite comprender, simultáneamente, a la decisión y a la acción.<sup>66</sup> Esta perspectiva respeta así la intuición basal de la libertad según la cual las acciones libres se encuentran orientadas a fines en el sentido de que poseen intenciones (*Absichten*) y en tanto sus fines se encuentran señalados por su contenido. Dios inaugura la creación con el objetivo de que su interioridad sea revelada completamente en el retorno a sí mismo. Así deviene Dios *causa finalis* de sí mismo y de todo lo existente que se encuentra en el despliegue apocalíptico del proceso escalonado de la creación. En tanto Dios se pone a sí mismo como “causa final última y absoluta”,<sup>67</sup> coloca a la creación como fin inmediato y a sí mismo como portador y contenido del fin mediato. Al final, todo debe volver a Dios y éste se encontrará completamente realizado.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Aquí entra también en juego un elemento de la crítica de Reinhold a Kant, que Schelling ya había tratado en su *Freiheitsschrift*. Contra el modelo kantiano de una identificación de libertad y moralidad en la figura de la voluntad libre como razón práctico-moral, Reinhold había manifestado que la auto-constitución de la voluntad debe consistir en que debe existir una posición en los hombres –que Reinhold llama “arbitrio”– a partir de la cual su propia ley moral pueda operar “de acuerdo a ella o en contra” (Reinhold, C., *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1792, p. 281). Este arbitrio conserva la “posibilidad, seleccionar uno de los motivos dispuestos como determinante” (Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, op. cit., 280). Con respecto al desarrollo histórico de estas reflexiones en Kant, Reinhold y Schelling, véase Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, 202-210 y Noller, *Die Bestimmung des Willens*, op. cit.

<sup>66</sup> Esta pregunta precisamente se corresponde sistemáticamente con aquel debate moderno dentro de la teoría analítica de la acción entre causalistas y teleologistas. Los causalistas afirman que las acciones se dejan explicar por medio de los motivos del actor como causas; los teleologistas discuten esto bajo la noción de que los fines son irreductibles. Véase aquí Horn, C. y Löhrer, G., “Einleitung: Die Wiederentdeckung teleologischer Handlungserklärungen”, en Horn, C. y Löhrer, G. (eds.) *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, 2010, pp. 7-45 y Gerlach, S., “Der Gegensatz von kausaler und teleologischer Handlungstheorie und die zwei Reihen der Zeit”, *Philosophisches Jahrbuch*, 121, 2014, pp. 33-55.

<sup>67</sup> SW XI, 400.

<sup>68</sup> Cf. SW VII, 404.

## 8. El engaño (*Verstellung*) de Dios

El desfaseamiento entre esencia y acción que alcanza la indiferencia de Dios va a ser reforzado por otro elemento que Schelling introduce a partir de su primera lección de Múnich.<sup>69</sup> Con la idea de engaño (*Verstellung*) o *ironía*<sup>70</sup> de Dios Schelling describe una forma de actuar según la cual Dios no sólo actúa en cierto sentido con independencia de su esencia, sino que actúa *en contra* de ella.

Con esto, Schelling radicaliza la exigencia positiva de la libertad de Dios que “no [debe estar] constreñido por nada, tampoco por su propio ser”.<sup>71</sup> Esta autonomía no comprende ya solamente el *Dass* de la creación, sino también su contenido. Hay dos razones para esta radicalización: por un lado, Schelling busca integrar el momento de la prueba (*Probe*) de los hombres en su teoría y descubrir de este modo el sentido profundo del relato veterotestamentario de Job: Dios pone a prueba a los hombres en tanto finge,<sup>72</sup> esto es, en tanto Dios “aparenta hacer algo [...] que en realidad *no* quiere”.<sup>73</sup> Por otro lado, el fingir divino aporta una pieza para una teodicea teleológica, para la cual la imputación de “algo desfavorable y obstaculizante para el bien del mundo”<sup>74</sup> debe ser relativizada como algo únicamente *aparente* para la voluntad divina, al mismo tiempo que se revela como condición necesaria de la intención final de Dios.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> Cf. Schelling, F. W. J., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. S. Preetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p.148.

<sup>70</sup> Cf. SW XIII, 304.

<sup>71</sup> SW XIII, 305.

<sup>72</sup> Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 204 y ss.

<sup>73</sup> Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 356.

<sup>74</sup> SW XIII, 305.

<sup>75</sup> Bajo una teodicea teleológica e incluso histórico-teleológica se puede entender una justificación de Dios con respecto al mal del mundo, en tanto este es contemplado como “medio imprescindible, a fin de alcanzar el extraordinario objetivo final de la historia” (Hermann, F., *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, München, Gütersloher, 2002, 19). Mientras que la exposición de Schelling acerca del mal como “inversión positiva” (SW VII, 366) se refería en la *Freiheitschrift* exclusivamente a los hombres e implicaba una teodicea definida primariamente como *malum morale*, que irrumpió en el mundo por medio del pecado del hombre, en la idea de la ironía divina, por el contrario, 1) Dios mismo se presenta a sí mismo como en una relación (libre) invertida, por medio de la cual 2) se ofrece una alternativa a la doctrina del pecado original como explicación del mal que es sostenida en la filosofía tardía (por ejemplo, SW XI, 487 y SW XIII, 360 f.; cf. Hermann, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung*



Es evidente que este concepto de ironía o engaño también implica un criterio central de la libertad divina: en el engaño yace “la libertad de Dios de aparentar externamente un otro del que es internamente o según su intención verdadera”.<sup>76</sup> A esto Schelling lo caracteriza expresamente como “un acto del querer más libre”.<sup>77</sup> Por medio del uso del superlativo Schelling alcanza así una nueva y última instancia con respecto a su concepción de libertad.

También aquí irrumpe, no obstante, la pregunta, sobre si por medio de la idea de la ironía de Dios la doctrina de la libertad, tal como Schelling la desarrolló desde 1800 a partir de la unión de esencia y acción, es modificada sustancialmente. A primera vista, ese parece ser el caso: si Dios no se encuentra constreñido absolutamente por su ser, sino que incluso puede actuar en contra de éste, entonces la unión entre la acción y la esencia parece inevitablemente superada, y el aspecto de la libertad formal, suspendido. El concepto de libertad radicalizado en el momento de la ironía predice las acciones libres, las cuales ni en su consecución, ni en su contenido, se corresponden con la esencia divina del actor: el espíritu es “completamente libre [...] de manifestarse o no manifestarse, de manifestarse *de este modo u otro*”.<sup>78</sup> Dado que aquí todos los motivos vinculados a la esencia de la persona parecen escindidos, irrumpe entonces la pregunta de si acontece aquí un retroceso al ya rechazado modelo del arbitrio.

El conjunto de los motivos de la prueba y del direccionamiento del mundo hacia su fin mediato muestra, en todo caso, que esto no es así. Dios no carece de motivos de su fingir, sino que posee otros de los que se muestran en la inmediatez. En este sentido, el fingir de Dios en la creación con respecto a la prueba y a la consecución finalista del proceso se encuentra bien fundamentado. En tanto Dios obra aparentemente (es decir, externamente) contra su esencia, obra de este modo con independencia relativa de ella –se supera de este modo la obligación de actuar correspondiendo con el propio

carácter: el bien es siempre bueno, el mal es siempre mal, etc. La enseñanza de Schelling acerca de la ironía divina muestra que debe ser posible adoptar un punto de vista más alto que se distancie del carácter inmediato que influye a una acción.<sup>79</sup> En tanto Dios lleva a cabo acciones que aparentan ser diferentes de lo que son según su “verdadera intención”, demuestra con ello la capacidad de engendrar al mismo tiempo intenciones verdaderas y “disimuladas”. De esta forma, Dios se libera de su obligación para con su esencia en tanto puede generar intenciones *inmediatas* que no se encuentran correspondidas por su naturaleza y llevarlas a cabo. Por otra parte, cuando Dios “coloca lo opuesto de aquello que él desea verdaderamente”,<sup>80</sup> allí se encuentra contenido algo que Dios quiere *propiamente* y que subordina a aquel medio. Se produce así un doble vínculo, tanto del lado de su esencia como del lado de sus acciones, bajo el cual se oculta su verdadera posición. Lo que Dios desea propiamente es su intención final –y ésta se corresponde con su esencia. Conocer esta intención significaría, por lo tanto, poder comprender (no explicar) el proceso de la creación, lo cual constituye la tarea de la filosofía positiva.

También en el disimular como forma más elevada de la libertad se muestra la estructura teleológica en la que Schelling concibe la acción divina. En tanto Dios pone fines inmediatos para alcanzar fines mediatos o lejanos, con ello la predisposición orientada a fines de sus acciones genera directamente la estructura final del acontecer histórico del mundo. Más aún: esta constelación de una libertad (que en cuanto que libertad personal conserva la relación de la acción con la esencia al mismo tiempo que consiste en la divergencia de la acción con su esencia, justificada por el concepto de engaño) es un resultado de la forma teleológica de la acción de Dios y de su estructura intrínsecamente instrumental según la cual los medios para la consecución de un fin son necesarios y es posible que los

*und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1994, p. 246 y pp. 252-261), al mismo tiempo que 3) también es posible justificar teleológicamente el mal físico y metafísico.

<sup>76</sup> SW XIII, 305.

<sup>77</sup> SW XIII, 304.

<sup>78</sup> SW XII, 33; cursiva, S.G.

<sup>79</sup> La adopción de una perspectiva de un orden más elevado es necesaria para alguien que finge. Es sabido que H. G. Frankfurt expuso ya en su clásico trabajo de 1971 (cf. Frankfurt, H. G., “Willensfreiheit und der Begriff der Person”, en Bieri, P. (ed.) *Analytische Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main, Beltz, 1981, pp. 287-302), que la libertad consiste precisamente en concebir deseos de un orden más alto, que se encuentran correspondidos por los deseos inmediatos que producen las acciones. Cf. Noller, *Die Bestimmung des Willens*, op. cit., quien propuso una interpretación del problema de la libertad en el idealismo alemán basándose en el esquema de los grados de la voluntad según Frankfurt.

<sup>80</sup> SW XII, 91.

finés deseados únicamente puedan ser alcanzables a través de medios indeseables.

En *Filosofía de la revelación* esta estructura instrumental en el actuar de Dios se vuelve manifiesta:

En toda acción compuesta, no realizable inmediatamente, lo que es meramente un medio no es lo que *propiamente* debería ser, pero es aquello que relativamente, es decir, aquello que en relación al fin debe ser, y de este modo aquel principio, si bien se encuentra determinado para ser superable, puede ser igualmente uno querido por Dios; contradecir esto sería lo mismo que contradecir que Dios quiere a través de medios, [...] [sin embargo, S.G.] el reinado divino siempre actúa a través de medios.<sup>81</sup>

Si Dios no se encuentra atado a su propia esencia en el sentido de que puede disimular la consecución de sus últimas intenciones, entonces debe afirmarse que no existe ningún tipo de escisión entre su acción y su persona, sino la posibilidad de un autodistanciamiento soberano con respecto a la ponderación del fin a adoptar con miras al fin buscado *con respecto a su propia persona*. Quien engaña o finge voluntariamente debe conocerse a sí mismo y debe poder colocarse en una posición en la que se representen las características personales relevantes para una acción –y además poseer la posibilidad de actuar de modo contrario.

Esto conduce a una concepción de la libertad de un Dios capaz de contener tensiones dentro de sí, sin por ello resquebrajarse. Este es, según Schelling:

[E]l vínculo de Dios en la creación: que él pone aquello que él mismo inmediatamente vuelve a negar. [...] [L]a divinidad (esto es, la absoluta libertad) de Dios consiste justamente en la fuerza de esta contradicción –de esta absurdidad, si así se quiere, de ser al mismo tiempo lo que afirma y lo que niega, sin por ello dividirse, sino permaneciendo lo que él es.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> SW XIII, 285.

<sup>82</sup> SW XIV, 25.

## Bibliografía

- Buchheim, T., “Der Begriff der ‚menschlichen Freiheit‘ nach Schellings ‚Freiheitsschrift‘”, en Friedrich Hermanni/Dietmar Koch/Julia Peterson (eds.), *‘Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!’ Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, Tübingen, Attempto, 2012, pp. 187-217.
- Danz, C., *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff der Neuzeit*, Brühl, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Frankfurt, H. G., “Willensfreiheit und der Begriff der Person” en Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main, Beltz, 1981, pp. 287-302.
- Fuhrmans, H., “Einleitung”, en Idem., (ed.), *F. W. J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Turin, Bottega d’Erasmus, 1972, pp. 11-63.
- Gerlach, S., “Die Sache der menschlichen Freiheit in Schellings mittlerer Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch*, N 123, 2016, pp. 89-113.
- – –, “Der Gegensatz von kausaler und teleologischer Handlungstheorie und die zwei Reihen der Zeit”, *Philosophisches Jahrbuch*, N 121, 2014, pp. 33-55.
- Halfwassen, J., “Metaphysik im Mythos: zu Schellings Philosophie der Mythologie” en Hermanni, F., Nonnenmacher, B., y Schick, F. (eds.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 383-396.
- Hermanni, F., “Der Grund der Persönlichkeit Gottes”, en Buchheim, T. y Hermanni, F. (eds.) *‘Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde’ Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 165-178.
- – –, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, München, Gütersloher, 2002.
- – –, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1994.
- Horn, C. y Löhner, G., “Einleitung: Die Wiederentdeckung teleologischer Handlungserklärungen” en Horn, C. y Löhner, G. (eds.) *Gründe und*

- Zwecke. *Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2010, pp. 7-45.
- Hüntelmann, R., *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, Dettelbach, Röhl, 1995.
- Hutter, A., "Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard" en Stewart, J. y Hennigfeld, J. (eds.), *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003, pp. 117-132.
- Krüger, M. D., *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- Leibniz, G. W., *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Hamburg, Meiner, 1996.
- Noller, J., *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*, Freiburg/München, Verlag Herder, 2015.
- Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- Reinhold, C., *Briefe über die Kantische Philosophie, Bd. 2*, Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1792.
- Scarano, N., "Motivation", en Düwell, M., Hübenthal, C., y Werner, M. H. (eds.) *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Springer, 2006, pp. 448-453.
- Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, ed. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005.
- , *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. S. Preetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- , *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, ed. W. E. Erhardt, Hamburg, Meiner, 1992.
- , *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. H. Cortés, A. Leyte, y V. Rühle, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, ed. J. Jantzen, T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs y S. Peetz, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 hasta la actualidad.
- , *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö*, Torino, Bottega D'Erasmus, 1973.
- , *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, ed. H. Fuhrmans, Torino, Bottega D'Erasmus, 1972.

- , *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, ed. H. Fuhrmans, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969.
- , *Die Weltalter. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schröter, München, Bilderstein/Leibniz, 1946.
- , *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 14 tomos, 1856-61
- Schmidt, A., "Wille und Willkür. Zum Begriff der Willensfreiheit in der Frühphilosophie Schellings" en Hermanni, F., Koch, D., y Peterson, J. (eds.), *'Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!' Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen, Attempo, 2012, pp. 24-45.
- Sturma, D., "Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung", en Höffe, O./Piper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 149-172.
- Wright, G. H., *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/Main, Fischer, 1974.