

La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809¹

Roberto Augusto Míguez. Universidad de Barcelona

1. Introducción

En esta comunicación nos vamos a centrar en uno de los ensayos más importantes de Schelling: las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*² de 1809, más conocido, debido a su largo título, como *Escrito sobre la libertad*. Intentaremos esbozar las líneas centrales de la antropología filosófica que se desarrolla en esta obra buscando demostrar como la aplicación del método antropológico es central en esta investigación³. Tal como sostiene Habermas⁴, Schelling abandona desde 1806 el marco teórico de la filosofía trascendental para desarrollar un modelo antropológico. Este nuevo proceder se debe en gran parte a la crítica al idealismo que nuestro autor hace en la obra que nos disponemos a comentar. El idealismo es un sistema incapaz de representar a Dios como un ser personal en continuo movimiento ya que sólo lo concibe, desde una necesidad matemática, como un mero concepto. El método antropológico surge para dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión, es decir, para representar a un Dios personal sometido al devenir.

2. La antropología filosófica de Schelling en el "Escrito sobre la libertad" de 1809

Al principio de la obra Schelling nos dice, haciéndose eco de una sentencia de Sexto Empírico, que "lo igual es conocido por lo igual (...) si el filósofo afirma tal conocimiento (divino), es porque sólo él concibe, gracias al Dios que está en él, al Dios fuera de él"⁵. Aquí se coloca al hombre en el mismo plano ontológico que la divinidad. No en una relación de supeditación respecto a Dios, tal como se había entendido tradicionalmente, sino en el mismo plano de igualdad. Esta afirmación llevada hasta sus últimas consecuencias impediría salvar la dignidad de Dios al colocarlo a la misma altura que el ser humano. Por eso mostrar como Dios se diferencia del hombre será uno de los objetivos centrales a los que Schelling dedicará la mayor parte de sus esfuerzos especulativos.

Podemos extraer una consecuencia más de esta idea. El filósofo, nos dice Schelling, accede al conocimiento de la divinidad gracias al Dios que está en su interior. Como se nos dirá más adelante, en algún momento de nuestra creación formamos parte de Dios, por eso poseemos un elemento divino interior que hace que seamos capaces de acceder a ese Dios que está fuera de nosotros. Pero queremos resaltar otra cuestión de tipo metodológico que conecta con la idea central que pretendemos des-

¹ Este trabajo ha sido realizado con el apoyo del Departamento de Universidades, Investigación y Sociedad de la Información de la Generalidad de Cataluña a través de una beca predoctoral FI.

² Las citas en castellano proceden de la siguiente traducción: F. W. J. Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1989.

³ Cfr. R. Pereña Blasi. *La crítica interna del idealismo en la filosofía del segundo Schelling. Una interpretación del Escrito sobre la libertad*. Barcelona: UB, 1987. pp. 104-205.

⁴ J. Habermas. *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn, 1954. p. 225.

⁵ SW VII, p. 337.

arrollar en esta comunicación: el hombre conoce a Dios autoconociéndose. La elaboración de una antropología filosófica no es sólo el instrumento que permite conocer al ser humano, sino que es también el que nos permite acceder al conocimiento divino. La forma como se va a proceder en esta investigación nos es expuesta desde el principio de forma clara. El modelo antropológico será el instrumento que usará Schelling para elaborar su teología y filosofía.

Pero este proceder teórico está lleno de peligros, tal como algunos contemporáneos de Schelling ya se encargaron de señalar. Poco después de la publicación de esta obra, en 1810, Schelling fue acusado de antropomorfismo en una carta enviada por Eschenmayer, seguidor de Jacobi⁶. Éste le culpa de mancillar la dignidad divina, ya que la pretensión de construir una ciencia de Dios conlleva que atribuyamos predicados humanos a la divinidad. Nuestro autor contesta⁷ que sin la humanización de Dios no podemos comprenderle como un Dios personal. Se defiende también diciendo que Dios mismo se ha hecho humano en la persona de Cristo, ¿cómo puede decirse que humanizar a Dios es mancillarlo cuando Él mismo se hace humano? Sin embargo, las respuestas que Schelling da son, a nuestro juicio, francamente insatisfactorias⁸.

Volviendo a nuestro tema podemos decir que el elemento central sobre el cual Schelling sustentará su edificio teórico será la distinción entre el fundamento y la existencia, es decir, “entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia”⁹; ella le permitirá narrar el proceso de creación del hombre y de Dios conservando la dignidad divina. Esta es, por lo tanto, la clave de bóveda sin la cual toda la investigación se vendría abajo. Su objetivo es narrar la propia creación de Dios valiéndose de estos dos elementos centrales, aún ha riesgo de romper la unidad divina. Schelling se da perfecta cuenta de ello, y esto es, según nuestra opinión, lo que le lleva a desarrollar la doctrina del “Ungrund”, en un último intento para retornar a Dios la unidad suprema que se le había negado.

Tanto Dios como el hombre proceden de ese fundamento oscuro y primigenio. Schelling nos narra el proceso de autogénesis de Dios de la siguiente manera: “de acuerdo con el ansia, que es en su calidad de fundamento todavía oscuro la primera emoción del existir divino, en Dios mismo se genera una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su imagen. Esta representación es lo primero en lo que, considerado de modo absoluto, Dios se realiza, aunque sólo sea en sí mismo; está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado *en Dios*”¹⁰.

En aplicación de ese método antropológico que hemos señalado, Schelling establece un paralelismo entre la autogénesis de Dios y la creación del hombre, señalando el elemento que separa a uno de otro. Esto puede verse claramente en el siguiente texto: “Esta elevación del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al

⁶ SW VIII, pp. 145-160.

⁷ SW VIII, pp. 161-189.

⁸ Cfr. F. Pereña Blasi. *Op. cit.*, pp. 104-115 y pp. 123-6.

⁹ SW VII, p. 357.

¹⁰ SW VII, pp. 360-1.

mundo; y es precisamente esta imagen de Dios la que fue alcanzada en el centro por el ansia cuando ésta se opuso a la luz. Debido a que surge del fundamento (a que es criatura), el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, pero debido a que precisamente tal principio —sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento— se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en él algo más elevado: el *espíritu*¹¹. El hombre, igual que Dios, nace de ese fundamento oscuro, pero por el mismo hecho de surgir de ese fundamento el hombre es diferente de Dios, porque es criatura, porque posee su propia naturaleza independiente de la divinidad. Sin embargo, por el hecho de ser seres distintos no hemos demostrado su diferencia, más bien al contrario, ya que los colocamos al mismo nivel ontológico, hecho éste que Schelling, y la teología en general, no puede permitir.

El paso definitivo para diferenciar al hombre de Dios lo da Schelling sirviéndose de su distinción entre fundamento y existencia. La diferencia radica en el hecho de que Dios sí consigue reconciliar ambos principios, a pesar de que en el fundamento oscuro inicial previo a su propia autogénesis estaban separados, cosa que no hace el hombre y que es lo que le posibilita para el mal y el pecado. Este texto ilustra esta idea de forma clara: “Si la identidad de ambos principios [fundamento y existencia] fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es, Dios no se manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto, divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y el mal”. La escisión inicial que se daba en Dios entre el fundamento y la existencia es transformada en su autogénesis en una unidad perfecta, la existencia de Dios es igual a su propio fundamento, ambos elementos son lo mismo. Sin embargo, en el hombre el fundamento no es igual a su existencia y esto lo condena al pecado, le otorga la posibilidad de elegir entre el bien y el mal.

Dentro de este marco teológico-filosófico Schelling es capaz de explicar la encarnación de Dios en la persona de Cristo. La revelación de Dios en la historia y el hecho de que Él mismo se transforme en humano, es entendido como un acto de amor divino dirigido a restablecer esa unidad primigenia entre el fundamento y la existencia que el hombre ha perdido. Tal como nos dice Schelling: “Dios tiene que volverse hombre a fin de que el hombre retorne a Dios. Sólo mediante el restablecimiento de la relación del fundamento con Dios, reaparece por vez primera la posibilidad de la curación (salvación)”¹².

Respecto al tema del origen del mal en el hombre Schelling sostiene que “existe un mal universal, aunque no originario, sino despertado desde el inicio de la revelación de Dios mediante la reacción del fundamento, mal que nunca llega a su realización, pero que aspira a ella permanentemente. Sólo después de reconocer ese mal universal, es posible comprender también en el hombre el bien y el mal”¹³. El mal, por la tanto, forma parte del ser humano desde el mismo instante de su creación; no es entendido como un principio negativo, como simple privación del bien, sino que forma parte de nuestra naturaleza ontológica, de nuestra dimensión propia como seres humanos. Esta nos parece una aportación teórica de gran calado especulativo y del que podemos extraer múltiples consecuencias. La más importante de ellas es la de otorgar una naturaleza positiva al mal.

¹¹ SW VII, p. 363.

¹² SW VII, p. 380.

¹³ SW VII, pp. 380-1.

Tal como nos dice Schelling “todos los que nacen vienen al mundo con el principio oscuro del mal”¹⁴. De esta forma se supera la tradicional identificación del mal con las pasiones, tal como él mismo dice: “las pasiones en sí no son el mal, ni tenemos que luchar contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro y fuera de nosotros que es espíritu”¹⁵. El mal aparece en el hombre porque éste aspira a elevar su mismidad en “principio dominante y voluntad universal”¹⁶, desea “convertirse él mismo en fundamento creador y gobernar sobre todas las cosas”¹⁷ retornando al fundamento donde él fue “todas las cosas (...) en y con Dios”¹⁸.

Dios puede llegar a ser personal porque la condición que lo posibilita, la reconciliación entre su fundamento y su existencia, forma parte de Él: “Toda existencia exige una condición para convertirse en existencia efectiva, esto es, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin tal condición, pero Él tiene esa condición en sí y no fuera de Él”¹⁹. El hombre aspira a ella impulsado por el mal, por el presentimiento de haber formado parte del todo²⁰, pero no puede alcanzarla porque la condición de su existencia no forma parte de él: “Pero el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal; sólo le es prestada, y permanece independiente de él, motivo por el que su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto”²¹.

Pero la distinción entre fundamento y existencia amenaza la unidad divina. Esto es lo que lleva a Schelling, en un último intento final por rescatar esa unidad cuestionada por el dualismo, a desarrollar la doctrina del “Ungrund”, del sin-fundamento, como punto en que dicha distinción desaparece y se retorna a la unidad perdida: “¿para qué puede servir esta distinción originaria entre el ser, en cuanto que es fundamento, y el ser en cuanto que existe? Pues una de dos, o bien no tienen ningún punto común a ambos, y tenemos que decidimos por el dualismo absoluto, o bien existe tal punto, pero entonces en última instancia vuelven a coincidir. En este caso tendremos sólo *un único* y mismo ser para todos los opuestos, una identidad absoluta de luz y tinieblas, bien y mal”²². Esto es lo que le lleva a decir que “tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad. ¿Cómo podremos llamarlo sino fundamento originario (Urgrund), o mejor aún, *in-fundamento* (Ungrund)?”²³. Este es un último intento desesperado por buscar una unidad final, ya que el hundimiento del discurso teológico provocado por el dualismo nos llevaría a un fracaso del método antropomorfista. Este concepto, en gran parte vacío de contenido, es, a nuestro juicio, indicativo de la propia dificultad teórica de buscar una unidad cuando todo el edificio conceptual se ha basado en el dualismo del fundamento y la existencia.

¹⁴ SW VII, p. 388.

¹⁵ SW VII, p. 388.

¹⁶ SW VII, p. 389.

¹⁷ SW VII, p. 390.

¹⁸ SW VII, p. 390.

¹⁹ SW VII, p. 399.

²⁰ “Pues al hombre le queda en el vivísimo sentimiento de la escisión consigo mismo y con todo el mundo aún el presentimiento de haber estado en el todo y de haber formado parte del todo, y es natural el deseo de preferir retornar en seguida a este todo antes que volver ahí a través de una larga lucha” F. W. J. Schelling. *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*. München: Beck, 1993. p. 69. Traducción castellana: *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002. p. 91.

²¹ *Ibid.* *Die Weltalter*. p. 69; *Las edades del mundo*. p. 91

²² SW VII, p. 406.

²³ SW VII, p. 406.

Podemos decir como síntesis final de nuestra comunicación que la antropología filosófica de Schelling debe ser entendida en estrecha relación con la teología. Ella es el camino que nos debe permitir alcanzar un conocimiento profundo de la propia génesis de la divinidad en la que el hombre tiene un papel protagonista. La distinción entre fundamento y existencia, que se encuentra tanto en el hombre como en Dios, es el elemento que nos conecta con la divinidad y es a la vez lo que nos diferencia de ella. Sin embargo, tal como hemos señalado, el propio Schelling es incapaz de asumir totalmente este dualismo y se ve obligado a elaborar su doctrina del "Ungrund" en un intento final que sólo busca devolverle una unidad a Dios que se le había negado desde el principio.

Roberto Augusto Míguez
Facultad de Filosofía
Universidad de Barcelona
08028 Barcelona
roberaugusto@hotmail.com