

V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2004.

En el fondo de Dios. El origen del mal según Schelling.

Gaudio, Mariano.

Cita:

Gaudio, Mariano (2004). *En el fondo de Dios. El origen del mal según Schelling*. V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-094/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ebYP/9ZN>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EN EL FONDO DE DIOS. EL ORIGEN DEL MAL SEGÚN SCHELLING

Mariano Gaudio

UBA

La explicación del origen del mal conduce inevitablemente en Schelling al problema metafísico (cosmogónico y cosmológico) de la articulación entre la unidad primigenia e indiferenciada y la diferencia o finitud existente. El idealismo alemán se convierte en heredero del dualismo kantiano entre lo teórico y lo práctico; en este sentido, se trata de un pensamiento preocupado por la unidad del sistema. Si la unidad (y no la distinción) es el punto de partida fuerte, la dificultad ya no reside en encontrar el elemento sintético-mediador sino en justificar el desprendimiento de lo múltiple desde lo uno. La originalidad del planteo de Schelling consiste en la conjunción de elementos clásicos con elementos modernos: por una parte, retoma el argumento ontológico-monista según el cual si lo Absoluto es tal, no puede no existir y no puede haber nada fuera de él ni anterior (por tanto, toda diferenciación ha de ser interna); por otra, la creación parte de un movimiento representacional de auto-duplicación, es decir, Dios produce la imagen e inicia el proceso de devenir autoconsciente. Desde esta perspectiva, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* comienzan con una discusión en torno de la separabilidad del panteísmo y mecanicismo modernos. El panteísmo proporciona la visión de lo uno e ilumina la vinculación orgánica de los entes particulares: la luz recorta la oscuridad e individualiza, pero sin generar un espacio vacío-homogéneo para la circulación (el espacio económico), sino enlazando los componentes al modo de un tejido. Ahora bien, el mecanicismo subsume la dinámica de lo particular a un esquema determinista y, por ende, carece de libertad. La clave reside en encontrar un monismo con diferencia interna y no mecanicista.

En este trabajo analizaremos las distintas posiciones respecto del mal que Schelling va descartando hasta trazar finalmente su propuesta, en la cual, se presentan dos extremos: Dios (lo Uno indiferenciado en inconsciente) y el hombre (lo múltiple que permitirá la reflexión completa). En este proceso de finitización, el mal se desenvuelve como el contraste del bien, como se negación; pero no es una mera carencia o privación, sino su contracara necesaria. La negación, en la filosofía de Schelling, no constituye un añadido extrínseco, sino un anverso/reverso vinculante. El desenlace de la metafísica de lo uno y lo múltiple es,

indudablemente, el problema político de cómo articular voluntades egoístas que tienden a la destrucción entre sí.

Schelling parte de la definición de “libertad” como *facultad del bien y del mal*, es decir, como la capacidad de producir (o hacer) el bien o el mal. Ante el mal, inicialmente se contraponen dos posiciones:

*o bien se admite un mal real, y entonces es inevitable incluir el mal en la sustancia infinita o voluntad originaria (Urwillen) [Dios], con lo cual se aniquila completamente el concepto de un ser perfectísimo; o bien hay que negar de algún modo la realidad (Realität) del mal, con lo cual desaparece por igual el concepto real de libertad.*¹

La primera postura acepta el mal como real-existente y, genéticamente, disminuye la perfección de Dios: Dios es coautor del mal, incluso en su acepción más pasiva, porque permitir es una forma de actuar. La segunda postura impugna la existencia del mal salvando con ello la pureza divina, y se sostiene en dos proposiciones: ‘en el mal hay algo positivo’ y ‘lo positivo procede de Dios’.²

La negación del mal, perspectiva propia del racionalismo, asume diversas modalidades. Algunos sostienen que el mal es sólo aparente, es una máscara del bien, es un mal trago para una mejor posteridad (Leibniz). Objeta Schelling: “Pero así no desaparece el mal, a pesar de que tampoco se explica (*erklärt wird*). En efecto, si lo que existe en el mal es bueno (*gut*), ¿de dónde proviene (...) el mal?”. Decir que el mal en realidad es un bien es no decir nada acerca del mal, y no por ello el mal desaparece, puesto que la pregunta ‘¿qué es el mal?’ subsiste. Aún suponiendo que se acepte que el mal es un bien, queda pendiente cómo distinguir el bien aparente del bien incontaminado y, por ende, queda pendiente la pregunta por la génesis de tal distinción, esto es, por la procedencia del mal o de la negación.

Algunos otros sostienen que el mal es el grado mínimo de perfección. Schelling le adjudica esta opinión a Spinoza. En rigor, la equiparación del mal con la máxima

¹ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en Schellings Werke, hrsg. M. Schröter, vol. IV, München, 1958. La traducción castellana es *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, A. Altman, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969; la indicaremos luego y entre paréntesis. La cita corresponde al segundo apartado, p. 245 (94-95).

² En este punto, Heidegger (*Schelling y la libertad humana*, 1971, trad. A. Rosales, Caracas, Monte Ávila Editores, segunda edición 1996) presenta las diferentes posiciones ante el mal como tres tipos de panteísmo (pp. 120-122). Luego (pp. 123-124), agrega la libertad como indiferencia. Su justificación reside en que el problema del mal no puede considerarse independientemente del apartado primero (p. 118).

imperfección le concedería existencia al mal. Pero la objeción sobre la génesis de la negación (o *determinación*) quedaría en pie, pues no sólo está en juego el origen del mal, sino también la mediación entre la identidad y la diferencia, es decir, el proceso de realización de la finitud. En ambas perspectivas, la libertad queda anulada por responder a un mecanicismo de orden superior: si el hombre no puede realizar el mal (porque toda su maldad en realidad es un bien), entonces no actúa libremente, no elige.

Una tercera propuesta elude el problema arguyendo que la libertad, que es un elemento positivo y que procede de Dios, es *indiferente* respecto del bien y del mal, lo cual genera un dualismo irracional que, además, mantiene el velo de ignorancia sobre el mal. En efecto, ¿qué sería 'ser libre' sin realizar una elección, o con elecciones que no conciernen al bien y al mal? La libertad supone una multiplicidad ya separada (en este sentido, Dios no es libre) sobre la cual elegir sin férrea coacción natural. La libertad como indiferencia es abstracta (en sentido hegeliano), pues se mantiene en un plano de indistinción y, por ello, no interviene sobre lo real. Esta dualidad desgarrará a lo uno respecto de lo múltiple.

Una cuarta vía alude al mal como *alejamiento* del origen divino y puro:

*Aún si se supone que ese segundo ente [el ser-malo] hubiese sido creado bueno en su origen y por su propia culpa (Schuld) se hubiera desviado del ser originario (Urwesen) (...), lo único que se hace es alejar un poco la dificultad, pero no superarla. En efecto, para poder emanar (aussliessen) de Dios, [los seres malos] tendrían que existir ya de algún modo.*³

Esta vía no hace más que postergar el problema. Porque, si Dios le concede al hombre el arbitrio –en virtud del cual peca–, la pregunta por el origen de la tentación, del pecado, igualmente subsiste: ¿de dónde proviene ese mal que el hombre lleva a cabo? O mejor: el mal, ¿proviene o no proviene de Dios? Es decir, adjudicarle exclusivamente al hombre la capacidad de producir el mal no cierra el problema, sino que lo abre aún más, porque el hombre es una creación de Dios y, *en cierto sentido*, lo múltiple está contenido en el todo. Por otra parte, apelar al contraste entre bien y mal para enaltecer la libertad concedida por Dios al hombre es una variante de la posición que niega la existencia del mal, o bien no explica su génesis.

³ *Ibid.*, p. 247 (97).

De lo anterior se desprende, como propuesta de Schelling respecto del mal: que el mal existe realmente, que existe como parte inescindible (pero diferente) del bien en función de la libertad, y que su origen concierne a Dios. El punto clave de su concepción descansa en la distinción entre *esencia en tanto que existe (existirt)* y *fundamento (Ground) de existencia*. Esta distinción permite visualizar la dualidad en lo Absoluto primeramente como unidad indiferenciada e inconsciente:

Puesto que nada hay antes de Dios o fuera de él, es preciso que tenga en sí mismo el fundamento de su existencia (...). Este fundamento de existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado (betrachtet) en absoluto, esto es, en tanto que existe; dado que él [este fundamento] es sólo el fundamento de su existencia, él [este fundamento] es la naturaleza en Dios; una esencia imprescindible (unabtrennliches) de él, pero diferente.⁴

Dios es lo Uno primigenio, lo Absoluto o totalidad *que existe*. En tanto que existe, debe contener un fundamento. Su fundamento no puede 'estar fuera' ni precederle, sino que le es propio y esencial. Pero en tanto que fundamento, no es la existencia, es decir, no es Dios; está en Dios y no es Dios, ¿qué es? Su interior, la naturaleza: la "naturaleza en general es todo cuanto se halla más allá (*jenseits*) del ser absoluto de la identidad absoluta". Dios, la identidad absoluta, contiene en sí una naturaleza que, además, se distingue y tiene dinámica propia. Si se pregunta '¿de dónde proviene la naturaleza?', la única respuesta posible sería: 'de Dios'; es un 'más allá' *dentro de Dios*: su *fondo primigenio (Urgrund)*. En rigor, este 'más allá' es un producto de la reflexión, porque el proceso se desvela gracias al devenir de la autoconciencia con el hombre; la naturaleza de Dios no puede no estar en él, pese a que no lo pueda saber sino tras el desarrollo. La distinción es analítica y retrospectiva. Ahora bien, esta naturaleza no es un otro, sino que es la naturaleza *de Dios*, y su plena comprensión es asible con el despliegue.⁵

Si se pretende denunciar la circularidad del planteo, Schelling advierte que es la única forma de acceder al origen: mostrando el condicionamiento recíproco entre lo fundante y lo fundado. Si, además, se objeta que en realidad el planteo de Schelling sólo ha elevado el dualismo a la condición originaria, en breve se verá cuál es el elemento sintético que enlaza a Dios con la naturaleza.

⁴ *Ibid.*, pp. 249-250 (101-102).

⁵ Heidegger (*op. cit.*, p. 131) subraya la originalidad de Schelling en esta distinción, y la aclara en p. 139.

En una línea fenomenológica se puede ‘ascender’ al fundamento (lo oscuro y primitivo) tanto desde las cosas (suprimiendo las diferencias entre los entes) como desde el hombre (mostrando su malogrado anhelo de unidad). Tanto el fundamento de las cosas como el anhelo del hombre descansan en la naturaleza originaria. El anhelo es justamente la dinámica propia de aquella naturaleza:

./.../ el anhelo (Sehnsucht) que siente (empfindet) lo eternamente uno es producirse a sí mismo. Este anhelo no es lo Uno mismo, pero es tan eterno como él. Quiere producir a Dios, es decir, la unidad inescrutable (unergründliche), pero porque en sí mismo no es aún la unidad. De ahí que considerado en sí sea también voluntad (Wille); mas es voluntad en la que no hay entendimiento.⁶

El anhelo es una permanente insatisfacción del en sí, una fuerza que se proyecta desde un vacío originario (la carencia o incompletud) y hacia un vacío circundante al mismo tiempo que ‘propio’ (lo anhelado). La peculiaridad del anhelo consiste en hacer, de la nada, un algo, un objeto; por ello, es un impulso ciego a la producción, es un ‘no-’ que se niega a sí mismo como ‘no-’ y, de este modo, hace suyo lo negado. El anhelo es voluntad, pero sin entendimiento; es una voluntad oscura, profundamente *inconsciente*, que brota de modo espontáneo desde el fondo oscuro, y presiona con su fuerza sobre Dios. Así, Dios *siente* el anhelo de producirse.

Con los elementos señalados, resulta evidente que tanto Dios como su fundamento reposan en la inconciencia; el primero, por ser identidad indiferenciada; el segundo, por ser mero fondo indistinto y sin luz. En este punto, Schelling comienza a separarse de la clásica teología negativa y le imprime un sello moderno a la gestación de lo múltiple:⁷

Pero correspondiendo al anhelo que a manera de fondo todavía oscuro es el primer movimiento (Regung) de la existencia divina, se produce en Dios mismo una representación reflexiva interna (innere reflexive Vorstellung), por la cual, como no puede tener otro objeto que Dios, Dios se contempla a sí mismo en su imagen.⁸

⁶ *Ibid.*, p. 251 (103-104).

⁷ Respecto de las lecturas que Schelling realiza en los primeros años del siglo XIX, véase X. Tilliet, “Schelling”, en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México, Siglo XXI, 1977, p. 396. Se destacan: Spinoza y Leibniz, los presocráticos, Platón (sus últimos diálogos) y los neoplatónicos.

El anhelo es un movimiento centrífugo desde el fondo oscuro hacia la exteriorización de la divinidad, y el primer modo de esta proyección es una imagen. Dios produce su imagen, se auto-representa, se escinde en sí. Es decir, Dios no crea por superabundancia, por una necesidad interna o por su propia negatividad; Dios crea inconscientemente para devenir autoconsciente, para saberse, o lo mismo, para revelarse. Y esto lo puede hacer justamente porque logra cruzar la luz del entendimiento (conciencia) con la oscuridad del anhelo primitivo (inconsciencia), transforma la mera inteligencia y la mera fuerza en voluntad creadora. En otras palabras: necesita quita de su interioridad el fundamento oscuro para proyectar la luz sobre la naturaleza, constituyendo así lo creado. En este punto, el pasaje de la representación a la naturaleza creada es la proyección de la luz sobre el fondo oscuro que se despliega en tanto va siendo recortado y extraído de su oscuridad indistinta.

El despliegue de Dios se realiza gradualmente en el mundo natural y en el mundo espiritual, y su característica sintetiza tanto identidad (inmanencia) como diferencia (separación) de lo creado respecto del Creador. ¿Cómo se refleja esto en el hombre?

Si en el espíritu del hombre la identidad de los principios fuera tan indisoluble (unauflöslich) como en Dios, entonces no habría diferencia alguna, es decir, Dios como espíritu no se llegaría a revelar (offenbar). Por lo tanto, aquella unidad que en Dios es inseparable, debe, por lo tanto, ser separable en el hombre, y esa es la posibilidad (Möglichkeit) del bien y del mal.⁹

En rigor, la autoconciencia divina se completa con la revelación de Dios al hombre, porque el hombre es el último eslabón de la diferencia, y es el que puede dar cuenta, reflexivamente, de todo el proceso originario. Si el despliegue de Dios se hubiese detenido en la naturaleza y el hombre fuese un ente más de ella, entonces el reflejarse de lo divino no encontraría una verdadera autoconciencia como contraposición, sino una mera 'conciencia de'; es decir, en tal caso, Dios no se había espejado por completo y no tendría visos de auto-referencialidad. El hombre es la síntesis de fundamento y existencia, de oscuridad y luz, ya

⁸ *Ibid.*, pp. 252-253 (105-106). Los comentaristas de Schelling aquí citados no se detienen en este punto. P. F. Beites, por ejemplo, menciona este aspecto (en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI, 1993, "Individuación y mal. Una lectura de Schelling", Madrid, Editorial Complutense, p. 423) sin preguntarse por qué. N. Hartmann muestra la dimensión del problema sin ahondar en él (en *La filosofía del idealismo alemán*, tomo I, "Schelling", Bs. As., Sudamericana, 1960, p. 229). R. Safranski, en cambio, sí proporciona una clave de lectura: "También él [Dios] recorre en cierto modo una evolución desde lo inconsciente a la conciencia", en *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 56.

⁹ Schelling, *Ibid.*, p. 256 (110-111).

no como unidad indivisa (y, en este sentido, invisible), sino como separables (condición de posibilidad de la visibilidad), como *posibilidad de realización del bien y del mal*. En esto consiste su libertad y su ruina o salvación.

El fondo oscuro se expresa en el hombre mediante la *voluntad ciega (blinder Wille)*, un deseo que proviene de lo más íntimo y que busca expandirse del centro a la periferia. En tanto la voluntad ciega se recorta con la luz (entendimiento) –que, en sí es *voluntad universal*–, y resulta *voluntad particular*.¹⁰ La voluntad particular es, por tanto, la síntesis entre la voluntad ciega y la voluntad universal, y por ello se reestablece en el centro como equilibrio de la contraposición entre una fuerza egoísta que aspira a expandirse y una fuerza universal que, considerando el todo como un organismo, contiene a la primera.¹¹ Ahora bien, puesto que los principios aquí son separables, cualquier preponderancia de un extremo sobre el otro conduce a la destrucción de la unidad orgánica:

*La voluntad del hombre debe ser considerada como un enlace de fuerzas vivientes; mientras permanezca en su unidad con la voluntad universal (Universalwillen), aquellas fuerzas existen también a medida y equilibrio divinos. Mas apenas la voluntad singular se separó del centro», es decir, del equilibrio de fuerzas, «que es su lugar, se separa también el enlace de las fuerzas; en vez de él impera (herrscht) una mera voluntad particular que ya no logra reunir en sí las fuerzas.*¹²

La elevación de la voluntad particular por sobre la universal (o, igualmente, la opresión de la primera por parte de la segunda) conlleva la disolución de la unidad orgánica: la enfermedad.

Por último, la propuesta de Schelling respecto del origen del mal, ¿sacrifica la bondad divina en aras de la perfección? No, porque en Dios no hay ni puede haber distinción entre

¹⁰ Véase, *Ibid.*, pp. 255 y ss. (pp. 109 y ss).

¹¹ P. F. Beites (*op. cit.*) sostiene que el problema central del texto de Schelling consiste en la relación entre el individuo y lo Absoluto (p. 414 y 424). Hacia el final (pp. 432 y ss.) se propone explicar este punto medular. En pp. 435-436 reproduce la conocida crítica liberal hacia los sistemas idealistas: aniquilan la individualidad. La autora se muestra en desacuerdo con estas premisas argumentando: “asumir esa particularidad implica asumirla *en tanto que particularidad*, es decir, en no pretender erigirla en principio universal” (p. 437).

¹² *Ibid.*, p. 257 (113). El pasaje se conecta con la exposición del apartado anterior, pp. 232 y ss. (77 y ss.), donde Schelling articula lo infinito (ser en sí) y lo finito (se en otro): “Cada uno de los miembros, por ejemplo, el ojo, sólo es posible en el todo de un organismo; lo cual no impide que [el ojo] tenga vida por sí mismo, y hasta una especie de libertad, que se torna patente en la enfermedad que puede contraer. Si lo comprendido en otro no tuviera vida por sí, habría una comprensión sin lo comprendido (*Begriffenheit ohne Begriffenes*)”, p. 238 (85).

'bueno' y 'malo'; en todo caso se podría decir que Dios es bueno y malo *indistintamente*. Pero la indiferencia no implica 'cualquiera de los dos', sino estrictamente *no-distinción*. Se trata de una fusión compacta donde el bien y el mal coexisten sin diferencia entre sí. Además, el proceso de creación es en buena medida inconsciente, de modo que resultaría inadecuado adjudicarle a Dios una intención previa, puesto que no ha hecho otra cosa que desplegar su naturaleza. Sí, en cambio, se podrá captar (mediante reflexión) una finalidad contenida desde el comienzo: su devenir autoconsciente. El devenir es posible en tanto la negación se revierte sobre sí misma: su inconsciencia se revierte como conciencia; y en tanto el despliegue es despliegue de sí, auto-conciencia. Pero el polo último de este despliegue, el sí-mismo, sólo aparece con el hombre en su propio devenir autoconsciente. Sólo con el hombre la autoconciencia de Dios encuentra una autoconciencia en la cual reflejarse. Por otra parte, ¿sacrifica Schelling la omnipotencia en aras de la creación?, ¿necesita Dios de la creación para ser Dios? Dios es la creación y lo creado, porque la creación y lo creado *están* en su interior: lo creado es la diferenciación comprendida en Dios mismo. La necesidad de Dios es interna, se halla contenida en su negatividad como monismo absoluto. En este sentido, necesidad y libertad en Dios son lo mismo, y su mismidad es tan fuerte que no son ni lo uno ni lo otro. Aquello que en Dios es mismidad pura (bueno, malo, necesario, libre) en el hombre se presenta separado, como posibilidad. En términos políticos, la libertad individual es posible en tanto contenida en una esfera de totalidad que la comprende.