

# *De Schelling a la ontología de la libertad\**

## *From Schelling to the Ontology of Freedom*

CLAUDIO CIANCIO

*Universidad del Piamonte Oriental, Italia*

Recibido: 5-VIII-2013 Aceptado: 8-X-2013

### RESUMEN

La filosofía del último Schelling presenta elementos decisivos para una ontología de la libertad. Hay dos temas que en el último Schelling llevan precisamente al desarrollo de la ontología de la libertad, encabezada por Luigi Pareyson: el éxtasis de la razón, a la que dio una interpretación profunda el mismo Pareyson y la estructura de la libertad de Dios, en cuya configuración yo también he insistido. El éxtasis es la interrupción del desarrollo de la razón, que llega a sus límites y está fundada desde el ser – en el ser que la precede, y que escapa de su poder. Desde aquí Schelling intenta elaborar una concepción compleja y no siempre lineal de la libertad de Dios, ya como libertad de la creación, ya –más originariamente– como libertad frente a su propio ser. En este intento Schelling no alcanza a liberarse completamente de la tradición metafísica del principio de necesidad. La ontología de la libertad se libera de éste considerando la libertad no sólo como inicio, sino también como elección entre ser y no ser. De esta manera, por un lado, lo originario escapa radicalmente a la necesidad y, por el otro lado, precisamente porque su ser es elegido en una alternativa, la suya no es una simple autopoiesis, que sucumbe a la necesidad, sino la posición de algo otro de sí, el ser, respecto al cual puede ejercer su libre poder.

### PALABRAS CLAVE

DIOS, LIBERTAD, ONTOLOGÍA, RAZÓN, ÉXTASIS

### ABSTRACT

The philosophy of the last Schelling presents decisive insights for an ontology of freedom. Particularly two themes of the last Schelling lead to the ontology of freedom proposed by Luigi Pareyson: the ecstasy of reason of which Pareyson himself gave a profound interpretation and the structure of God's freedom on the configuration of which I insisted too. Ecstasy

\* Traducción de Haris Ch. Papoulias

is the interruption of the development of reason, which comes to its limits and is founded by the being, which is beyond reason's power. From here, Schelling tries to process a complex and not always linear conception of God's freedom both as freedom of creation and, more originally, as freedom of his own being. In this attempt Schelling does not depart completely from the metaphysical tradition of the principle of necessity. The ontology of freedom thinks freedom not only as a beginning, but as a choice between being and not being. In this way, on the one hand the absolute origin escapes radically from the necessity and on the other hand, just because its being is chosen within an alternative, its position of the being is not a simple self-position, which would succumb to the necessity, but the position of something different from itself: the being with regard to which it can exercise its free power.

KEY WORDS

GOD, FREEDOM, ONTOLOGY, REASON, ECSTASY

I. EL TEMA DEL ÉXTASIS DE LA RAZÓN EN LA INTERPRETACIÓN DE PAREYSON.

LA PROPUESTA DE UN RECORRIDO HISTÓRICO y teórico que va de Schelling a la ontología de la libertad se sitúa dentro de una interpretación de la historia de la filosofía atenta a reconocer los signos de una erosión gradual del primado del ser necesario y la emergencia del principio de la libertad, principio que aparece muy lenta y contradictoriamente, y que en el pensamiento del siglo XX asume, en las formas más diversas, un primado ontológico. Aquí he de limitarme a observar rápidamente que dicha erosión tiene su origen lejano en el neoplatonismo y sobre todo en la experiencia cristiana de la verdad que procede de la libertad de Dios y puede ser acogida sólo en la libertad. El primado de la libertad constituye una vocación fundamental de la filosofía moderna y se hace más explícito en el pensamiento del siglo XIX y sobre todo en Schelling. Fue la última filosofía de Schelling la que ofreció los elementos decisivos para una ontología de la libertad, aunque no se debe olvidar la importancia de la doctrina de los principios desarrollada en de 1809 y en los escritos coetáneos. Hay dos temas del último Schelling que, en particular, llevan al desarrollo de la ontología de la libertad, que culmina en Luigi Pareyson: a) el éxtasis de la razón, de la que Pareyson ofreció una profunda interpretación, y b) la estructura de la libertad de Dios, sobre cuya configuración yo también he insistido.

Pareyson se comprometió con muchos de los temas fundamentales de la filosofía del último Schelling. Pero sobre todo centra su atención en el encuentro entre filosofía negativa y filosofía positiva, en el éxtasis de la razón. Considera este éxtasis como «la elaboración última y más madura del corazón de la filosofía schellingiana: la intuición intelectual, la *Mitwissenschaft*, el no-saber consciente, el éxtasis»<sup>1</sup>. La manera de comprender el éxtasis de la

1 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Turín 1995, pp. 436-7.

razón y sobre todo ese aspecto esencial por el cual, según Pareyson, es estupor, determina la interpretación del pensamiento del último Schelling. Se trata de si eso «debe ser considerado como una forma de racionalismo persistente o como un irracionalismo franco y declarado, o como una filosofía que, evitando su resolución en estas posiciones, hace que su originalidad propia consista en huir de esta alternativa»<sup>2</sup>. Éste es un punto importante en la ontología de la libertad de Pareyson, que se define precisamente por su determinación de superar el racionalismo sin caer en el irracionalismo.

La interpretación pareysoniana del tránsito de la filosofía negativa a la positiva puede combinar perfectamente la discontinuidad y la coherencia de una y otra, oponiéndose a las dos tendencias extremas de la crítica: la que radicaliza la oposición y la que la minimiza. Por un lado, en efecto, este pasaje «implica un salto y [una] inversión»<sup>3</sup>, pero por otro lado, «es la razón misma quien realiza el salto y la inversión requeridos por este tránsito: éstos consisten precisamente en la salida de la razón de sí misma»<sup>4</sup>, de modo que «el éxtasis no es una abdicación de la razón, sino su mayor afirmación posible en la condición en la que se encuentra»<sup>5</sup>. El tránsito no es ni un movimiento dialéctico interno a la razón ni una simple exclusión de la razón, ya que sucede como acto propio de sumisión. Este acto «es el punto final de la filosofía negativa»<sup>6</sup>, por lo que ciertamente no es ajeno a la razón; pero por otro lado esta sumisión, el éxtasis de la razón, no es todavía la filosofía positiva, es sólo su condición, de la que, precisamente, «arranca subitamente la filosofía positiva para llevar a cabo su tarea, que es la denominación y la definición del puro existente, desprovisto de nombre y de concepto»<sup>7</sup>. Esta posición de Schelling no es, por lo tanto, racionalismo, porque la razón pierde su autonomía absoluta, se hace escucha obediente; pero mucho menos es irracionalismo, porque la razón es capaz de entender el ser que se le ofrece autónomamente, para reconocer en ello un orden racional, aunque el ser no se reduce a esto.

Sin embargo, el aspecto sobresaliente de la interpretación pareysoniana del éxtasis de la razón reside en el énfasis dado a la dimensión del estupor. En el estupor se resumen tres aspectos esenciales del éxtasis de la razón, a saber, la impotencia, el mutismo y la sumisión. El estupor es un «trauma de la razón»<sup>8</sup>, que la paraliza y la fuerza al silencio frente a algo más elevado a lo cual debe prestar obediencia. El entumecimiento y la parálisis del estupor son

2 Ibid., p. 422.

3 Ibid., p. 387.

4 Ibid., p. 390.

5 Ibid., p. 394.

6 Ibid., p. 397.

7 Ibid., p. 398.

8 Ibid., p. 404.

la reacción de la razón al acto de la captación del existente puro, que «revela la relación originaria y constitutiva que vincula al hombre con lo transcendente.»<sup>9</sup> Para Pareyson es éste el corazón de la filosofía del último Schelling, es decir el descubrimiento de un vínculo originario del hombre con el ser, un vínculo que es indisolublemente ontológico y gnoseológico, una relación inmediata, precisamente porque es originaria, sobre la cual se fundamenta la posibilidad del conocimiento verdadero. «La conciencia originaria no es un acto de conocimiento vigilante y atento, sino un estado de letargo y olvido. La conciencia posee a Dios sólo en la forma de ser poseída: si el hombre es capaz de afirmar a Dios es porque Dios ha tomado inicialmente posesión de él. [...] Originalmente, el hombre no *tiene*, sino que *es* conciencia y por tanto conciencia que no habla; el suyo es un saber ignorante de sí mismo, que no vive en la claridad del conocimiento, sino en la oscuridad del presentimiento»<sup>10</sup>. Como es principio de todo conocimiento verdadero, no se trata ya de inconsciencia, a pesar de la inmediatez<sup>11</sup>, sino más bien de «conciencia tácita o de conciencia muda.<sup>12</sup>»

El sopor de la conciencia experimentado en el éxtasis de la razón no es, entonces, algo extraño a ella, que simplemente la hiere y la limita; es más bien la recurrencia, dentro de la filosofía, de aquella conciencia originaria de la humanidad, que Schelling ha descrito en la *Philosophie der Mythologie*, como una conciencia «golpeada y podríamos decir encantada y fascinada por Dios, como invadida u ocupada o impregnada por él, poseída por él como por un poder extraño que la despoja de sí misma y de su propio poder»<sup>13</sup>. En realidad, habría que distinguir entre la conciencia verdaderamente originaria, la del *Urmensch*, y la de la humanidad primitiva marcada por el pecado original. Este pecado consiste en el hecho de que el hombre quiso reactivar el proceso creativo<sup>14</sup>, pero no teniendo la capacidad de dominarlo<sup>15</sup> provocó el surgimiento de un desconcierto, no sólo en la naturaleza, sino también en la conciencia; y dio lugar a un «proceso involuntario y necesario»: es el estadio mitológico en el que «la humanidad se encontró en una especie de estado de éxtasis, desde el que, sólo más tarde, pasó al estadio consciente, histórico.»<sup>16</sup> Debería distinguirse, entonces, una conciencia inmediata y libre de Dios, de una conciencia inmediata y necesitada de Dios. En cualquier caso, lo que importa aquí es

9 Ibid., p. 422.

10 L.PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, Mursia, Milán 1998, p. 156.

11 Véase *Ontologia della libertà*, cit., p. 405.

12 Ibid., p. 413.

13 *Ontologia della libertà*, cit., p. 411.

14 Véase F.W.J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, K.F.A.Schelling (ed.), Cotta, Stuttgart y Augsburg, 1856-61, XIII, pp. 357-358.

15 Véase Ibid., pp. 385-386.

16 Ibid., p. 380.

destacar que, de un modo u otro, el hombre es conciencia real de lo absoluto. La conciencia de serlo se ha ganado filosóficamente precisamente a través del pasaje del estupor, que marca una ruptura en el proceder de la razón; pero una interrupción que consiste en el descubrimiento por parte de la razón misma de lo que la fundamenta. Interrupción, porque la razón no es capaz de mediar su propio principio, está atrapada y dominada por él. Pero precisamente en eso la razón encuentra su propio principio, lo que la hace capaz de conocimiento y de verdad. La importancia del tema del estupor, no reside entonces sólo en su ubicación estratégica dentro del sistema filosófico del último Schelling, sino más aún en expresar esta tesis filosófica de fundamental importancia.

## II. LA LIBERTAD DE DIOS.

La tesis del primado del ser absoluto sobre el pensamiento (que para Schelling es una clara inversión del idealismo) parece que aún no dice nada acerca de su naturaleza. En realidad, para Schelling esta tesis significa que el ser no tiene una posibilidad que (aunque sea idealmente) lo preceda y lo fundamente. Al contrario, éste es absoluto porque precede a su esencia y por lo tanto no está necesitado de ella: es absolutamente infundado, es decir radicalmente libre. Pareyson insiste sobre este punto en la última edición de su libro *Esistenza e Persona* así como en las lecciones de 1983 publicadas en el volumen *Essere, Libertà, Ambiguità*, en las que interpreta ese primado como el primado de la categoría modal de realidad sobre las de posibilidad y necesidad, y funda precisamente en este primado la ontología de la libertad: «[...] La realidad no supone más que la libertad. De hecho ésta es la enseñanza de Plotino y Schelling, quienes han expresado acerca de esta cuestión, desde las más altas cumbres del pensamiento, palabras que no se pueden ni ignorar ni descuidar, tanto más cuanto que consiguen en su desarrollo la eliminación definitiva del concepto de ser necesario por parte de la crítica kantiana, y pueden así promover su sustitución con el concepto mismo de libertad»<sup>17</sup>. El primado de la categoría de la realidad significa su carencia de fundamento y su gratuidad, lo cual puede ser pensado a sólo partir de la libertad<sup>18</sup>. Llegamos así a las tesis fundamentales del último Pareyson, a la idea de Dios como pura y absoluta libertad, que Schelling habría pensado como *Urwollen*, como libre no sólo con respecto a la creación, es decir, libre de crear o no crear, sino incluso con respecto al propio ser, libre de ser o no ser, de tal manera señor del ser que es también señor de su propio ser.<sup>19</sup>

17 L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Génova 1985, p. 29.

18 Véase *Essere libertà ambiguità*, cit., pp. 44 e 80.

19 Véase *Ibid.*, pp. 38, 139; *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 89.

Sin embargo, incluso Pareyson llega a reconocer que el primado de la libertad en Schelling sigue siendo problemático y no tan claro como algunos textos hacen pensar. Por eso escribe que Schelling debe «ser liberado de la hipoteca con que la idea de necesidad ha lastrado su pensamiento»<sup>20</sup>, y que «es necesario liberar a Schelling de cualquier otra preocupación acerca de la idea de necesidad.»<sup>21</sup> Declaraciones que pueden parecer sorprendentes después de la insistente tentativa de poner a Schelling en el origen de la ontología de la libertad, pero que, sin duda, dan en el blanco y cuestionan en profundidad su pensamiento.

Me parece, entonces, importante explorar el tema de la libertad en el último Schelling, que no sólo adquiere una nueva perspectiva sobre la libertad de la creación, sino que también busca fundamentarla en la constitución del ser divino, poniendo en tela de juicio la tradicional concepción metafísica de Dios como ser necesario. En las lecciones del 1827-1828 Schelling invita a estar precavidos frente al «Proteo» o la «Esfinge», que ha conducido a muchos al fracaso, es decir, frente a la necesidad, porque quien comienza con ella, quien no sabe evitarla desde el principio, «ha perdido la libertad para siempre»<sup>22</sup>.

Según Schelling, la exigencia de comenzar desde la libertad de la creación está ya inscrita en el concepto mismo de filosofía. De hecho, como amor a la sabiduría, voluntad de sabiduría, la filosofía «debe presuponer que también en el objeto de este conocimiento haya sabiduría. [...] No hay sabiduría alguna para los hombres, si no la hay en el movimiento objetivo de las cosas. El primer *presupuesto* de la filosofía como esfuerzo hacia la sabiduría es, entonces, que en el objeto, en el ser, es decir, en el mundo mismo, haya sabiduría»<sup>23</sup>. Para que haya sabiduría, es necesario que el mundo se haya producido con arreglo a una intención y, por lo tanto, a una voluntad libre e inteligente: la filosofía, por lo tanto, «quiere el mundo como libremente puesto y querido.»<sup>24</sup> Que la filosofía sea impulsada por esta voluntad es un hecho fundado existencialmente: en nosotros «un sentimiento de libertad innata se rebela» contra la idea de una necesidad universal<sup>25</sup> y nos hace decir: «Quiero que todo proceda de una libertad absoluta, que todo sea obra no de un intelecto carente de voluntad,

20 Ibid., p. 457.

21 Ibid., p. 464.

22 F.W.J.SCHELLING, *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, S.Peetz (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, p. 8.

23 F.W.J.SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, K.F.A.Schelling (ed.), Stuttgart y Augsburg, Cotta, 1856-61, XIII, p. 203; Véase F.W.J.SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, W.E.Ehrhardt (ed.), Hamburg, Meiner, 1992, p. 23; y F.W.J.SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie (Nachschrift de H.Beckers)*, W.E.Ehrhardt (ed.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1989, p. 7.

24 *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 73.

25 *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 135.

sino dotado de voluntad, una obra de la sabiduría. No pregunto si tal punto de comienzo se pueda justificar, afirmo simplemente que solamente quien actúa de esta manera es un filósofo»<sup>26</sup>. La filosofía es, por tanto, en última instancia, voluntad de sentido no justificable racionalmente, voluntad de que el mundo tenga un sentido. Que en el mundo haya sentido en vez de sin-sentido es un hecho que la razón no puede fundar, es más bien el objeto de una apuesta.

Pero veamos en qué pasajes define el último Schelling la libertad de Dios, comenzando por el curso de Erlangen del 1820-1821, en el que propone una distinción entre Dios y el absoluto. El absoluto -como aquello de lo cual cada cosa, incluyendo a Dios, surge- adquiere la calificación de sujeto absoluto y de eterna libertad. De este sujeto absoluto, sin duda se puede decir que es Dios, pero también que no es Dios. El verdadero Dios surge en virtud de una separación que se produce en la libertad eterna, ya que ésta surge de la indiferencia originaria, que es la unidad de las potencias todavía inseparables de ella.

¿Cómo y por qué surge la libertad eterna de la indiferencia para llegar después a poner el mundo? Los problemas son dos: ¿cómo puede la libertad eterna hacerse consciente de sí misma para poder decidir conscientemente? Y ¿qué es lo que justifica su decisión? Schelling encuentra una solución elegante, es decir, una única solución para los dos problemas. Lo que hace que la libertad eterna sea consciente de su ser y la ponga frente a la posibilidad de expresarlo y objetivarlo es «el imperativo eterno de la eterna libertad, la eterna libertad concebida como ley. Esta es la eterna libertad concebida como ley, que siempre y eternamente exige libertad y trata de llevar todo a la libertad. Ésta es de hecho la ley suprema de toda vida: tiene que ser libertad; y ésta es la ley suprema del universo: no debe haber nada más que eterna libertad»<sup>27</sup>. La salida de la libertad eterna desde la indiferencia, su acto de ponerse como tal y la subsiguiente producción del mundo serán, por tanto, justificados por la ley que impone extender la libertad y esta ley no es algo que, en sentido propio, se imponga a la libertad eterna limitándola, sino que es ella misma la que se pone como la ley de sí misma y por lo tanto introduce en sí misma una duplicación y con ello la conciencia de sí misma que hace que salga de la indiferencia.

Dios se produce a través de este movimiento y esta articulación de la libertad eterna, que originariamente aún no existe como tal, es decir no tiene un ser, porque el ser no está todavía diferenciado. Sólo en el aparecer de la posibilidad de revestirse del ser, de existir, la libertad eterna distingue de sí misma las potencias del ser, de las que ella se da cuenta de disponer. La eterna libertad se convierte en Dios en tanto que se sabe y se destaca, como una unidad indestructible e inmutable, de las formas de ser (las potencias) que podrá

26 Ibid., p. 102.

27 Ibid., p. 106.

también poner en acto y a través de las cuales podrá manifestarse. En cuanto es unidad de las tres potencias del ser, Dios es entonces definido como espíritu absoluto, como la libertad eterna que existe como tal<sup>28</sup>.

Si el primer movimiento de la libertad eterna no es realmente libre (aunque tampoco se puede llamar necesario), ya que la ley de la libertad eterna exige que la libertad se ponga a sí misma, Dios por el contrario, como ya existente, puede poner en acto su ser fuera de sí mismo, sin tener necesidad de hacerlo, precisamente porque ya es; por eso, respecto a sí mismo, le es completamente indiferente expresar y manifestar este ser suyo o no expresarlo y no mostrarlo, tiene «la libertad de revelarse y cerrarse»<sup>29</sup>: él es, de hecho, en todo caso, existente<sup>30</sup>, teniendo su ser en la totalidad de las potencias (actuadas o no actuadas)<sup>31</sup>.

Dios, aquí, es propiamente espíritu, es decir libertad de manifestarse o no manifestarse, indiferente frente a las dos posibilidades. Ahora, puesto que su manifestarse en la creación es una exteriorización de su ser (es decir, de la totalidad del mundo potencial), el sentido de esta libertad es que Dios está tan poco condicionado por su ser, que puede renunciar a él hasta ponerlo fuera de sí<sup>32</sup>. Es un pensamiento ciertamente paradójico, tanto que Schelling en un pasaje del curso de 1827-1828 dirá que aquí «hemos llegado a la suprema realidad más allá de la cual el pensamiento no puede proceder».<sup>33</sup> Libertad para crear no significa propiamente libertad de poner o no poner otro ser, sino libertad de renunciar a su propio ser poniéndolo fuera de sí y reduciéndose al puro sí mismo, a aquel que es el más propio y esencial, más allá de las potencias, un *proprium* que no desaparece incluso después de haber puesto el ser fuera de sí. Más precisamente aún, hay que decir que Dios, precisamente como espíritu, puede renunciar a existir en la forma propia de su ser, es decir, justamente en forma de espíritu<sup>34</sup>: lo que, de hecho, le es aún más propio no es el poseer una forma determinada de ser, sino más bien la capacidad de ser en un modo u otro, esto o aquello, sin perderse a sí mismo, es decir la capacidad de ser espíritu sin existir como espíritu: esto es esencial a Dios. La manera en que Dios se presenta en la creación es una manera no-divina, y es en este sentido

28 Véase *Ibid.*, pp. 89-90.

29 *Ibid.*, pp. 160-162.

30 *Ibid.*, p. 155.

31 Se advierte cómo las potencias juegan un papel ambivalente, como externas e internas a Dios.

32 Es la idea de la creación como *Kenosis*, como vaciamiento de Dios, como confirmación de que el ser creado es el ser de Dios y no otro ser.

33 *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28*, cit., p. 161.

34 Antes de la creación existe en esta forma, existe como unidad de las potencias, mientras que creando se manifiesta principalmente como naturaleza.



como, más propiamente, se dice que con la creación Dios renuncia a sí mismo, aparece como otro de sí. Pero, ya que puede emplear todas las formas de ser, Dios puede deponerlas y puede recuperarlas todas y, en particular, puede retomar la forma del espíritu, la que le es la más propia.

Schelling expresa el núcleo de la identidad divina en aquella cita repetida del famoso pasaje de *Éxodo* 03:14, que él interpreta como «Yo soy el que será», es decir, «Yo soy el que querré ser.» Esto significa que Dios no tiene un ser al que se ve obligado, y que el ser que tiene se lo ha dado él a sí mismo. Schelling utiliza expresiones muy acertadas para expresar, por antítesis, esta libertad frente al ser, como cuando habla a su vez de la «infelicidad del ser»,<sup>35</sup> o de *malheur de l'existence*,<sup>36</sup> que marca toda realidad fuera de Dios, y que consiste en no ser libre con respecto al propio ser, sino en ser constreñidos a él. Y la libertad del ser, propia de Dios, es doble, como «no-necesidad de pasar al ser» (entendido como ser real, y no sólo potencial, por lo tanto, como creación) y como «libertad para aceptar otro ser, distinto de su ser eterno»<sup>37</sup>.

Esta profundización de la libertad de Dios como espíritu deja abierta la cuestión de la duplicidad entre Dios y su ser. Por ello, en los siguientes cursos Schelling trata de evitar el riesgo del dualismo. Así, el curso de 1830 declara que Dios es la causa «sin ninguna potencia pre-existente»<sup>38</sup>. Aquí Schelling introduce una distinción sutil señalando que ni siquiera se puede decir que la causa lleva las potencias fuera de sí misma sino que, más bien, éstas están en ella sólo como principios. En otras palabras, el dualismo se evita en su misma raíz sólo si las potencias son no ser; precisamente, las potencias adquieren ser en el proceso de la creación; antes no tienen existencia alguna fuera de la causa<sup>39</sup>, las potencias no tienen ningún ser sustancial independiente de Dios<sup>40</sup>. Y la *Darstellung des philosophischen Empirismus* especificará que Dios en su acto de voluntad no se dirige a potencias preexistentes, porque las potencias son tales sólo si él lo quiere, de lo contrario no son nada o, mejor, son sus propias distinciones, «determinaciones [...] de su propio ser [...] puramente inmanentes (que se refieren a sí mismo)»<sup>41</sup>.

De esta manera Schelling puede decir que finalmente ha pensado la creación desde la nada, la creación absolutamente libre, es decir, que depende enteramente de la voluntad divina. El carácter absoluto de su libertad exige que se supere aquella duplicidad por la que el ser potencial es un correlato ne-

35 *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 102-104.

36 *Sämtliche Werke*, cit., XII, p. 33.

37 *Sämtliche Werke*, cit., XIII, p. 269.

38 *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 100.

39 *Ibid.*, p. 101.

40 *Ibid.*, p. 110.

41 *Sämtliche Werke*, cit., X, p. 286.

cesario de Dios. Por lo tanto, debemos pensar también en las potencias como puestas por Dios<sup>42</sup>, puesto que la creación no presupone nada y por lo tanto es realmente una creación desde la nada: el mundo no viene de nada que no sea Dios mismo.

Si bien, de esta manera, se exorciza el dualismo parece, sin embargo, que la libertad vuelve a ser amenazada desde otro lado. En efecto, ¿cómo se puede concebir la libertad sin una relación con otro con respecto al cual se ejerce como una elección? En un monismo absoluto ¿no queda solamente la libertad como inicio absoluto, y no como elección?, y la libertad de la voluntad ¿no acaba confundándose con la simple expresión? Es quizás por esta razón por lo que Schelling en la *Philosophie der Offenbarung* ha intentado pensar en la paradoja de la compatibilidad de unidad y dualidad en Dios recurriendo a figuras que representan la vida intradivina como originariamente articulada: por eso, no es Dios y las potencias, y tampoco la simple unidad divina del curso de 1830, quien, por así decirlo, engulle en sí misma las potencias sino, más bien, el duplicarse originario de esta unidad divina, por el cual el ser potencial se pone como una alteridad intradivina.

Este ser potencial se describe recurriendo a una figura de la mitología romana: «No debe extrañar entonces que, retrocediendo en el tiempo hasta donde pueden llegar la ciencia y la memoria del hombre, aquella primera potencia, la que es el primer comienzo para todo ser distinto de Dios, ha sido celebrada y glorificada. Ésta era la *Fortuna primigenia* de los romanos, rodeada de sagrado horror y venerada en Præneste [Palestrina], en cuyos brazos descansa Júpiter niño, el futuro señor del mundo. Se llama *Fortuna primigenia*, ya que es la accidentalidad primaria, lo primero puramente posible, lo no necesario, que no pertenece al ser divino y aun así es inseparable de él, que se presenta a Dios apenas él existe, que incluso después, cuando él la llama a la acción, conserva siempre la naturaleza de algo solamente aceptado»<sup>43</sup>. Y en este *Urzufälliges* está también perfectamente asimilada la figura bíblica de la Sabiduría en la manera que Schelling la presenta: de hecho, no aparece como una criatura, sino como una niña que siempre juega delante de Dios como puro existente, una niña adoptiva, que él ha acogido sin haberlo pensado, como un suceso afortunado<sup>44</sup>.

La relación entre Dios y la sabiduría es una relación carente de constricción. No es una expresión necesaria de Dios, sino más bien un inesperado acontecimiento originario, un *Urzufall*, un acontecimiento, además, absolutamente agradable a Dios, porque le da la conciencia de su voluntad. Es un acontecimiento no necesario y que produce una relación libre, lo cual está expresado

42 Véase *Ibid.*, pp. 281-282.

43 *Sämtliche Werke*, cit., XIII, p. 294.

44 Véase *Ibid.*, pp. 301-302.

mediante el juego de la sabiduría delante de Dios. Es un acontecimiento inesperado y, por tanto, indeducible e irreductible, como el abrirse de una brecha o una grieta en la necesidad divina. Ésta parece ser la condición fundamental del ejercicio de la libertad de Dios: no puede haber ejercicio de la libertad, si antes, en el ser divino no se da una articulación que abre un espacio de indeterminación. Este es un resultado de gran importancia: la libertad divina exige que en Dios sea inscrita una estructura de alteridad, un desvío que quiebra la absoluta unidad divina. Pero, como es natural, se vuelve a plantear aquí el problema de la duplicidad divina, que Schelling había intentado resolver con la idea del no ser de las potencias. Dios puede ser ahora pensado como causa de las potencias, sobre cuya actuación, después, es absolutamente libre, pero es causa en un sentido paradójico, es decir, en el sentido de que, causándolas, las encuentra frente a sí desde la eternidad como distintas de él, como algo que él no ha querido.

Este tema de la tensión dentro del ser divino adquiere en los últimos escritos (pienso sobre todo en el *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie*, en el ensayo *Über die Quelle der ewigen Wahrheiten* y en la *Darstellung der rein rationalen Philosophie*) una importancia particular; con una consiguiente mayor dificultad de pensar la unidad divina, el primado mismo de la libertad. La dificultad está en primer lugar en definir el *proprium* de Dios, su sí mismo, aquello por lo que es distinto y superior a la totalidad del ser o esencia universal, lo que en los cursos muniqueeses se había definido como el espíritu que constituye el vínculo de unidad de las potencias. En la *Reinrationale Philosophie* Schelling precisa que Dios «es el ente. Pero él mismo no es el ente, [...] de él, tal como es en sí mismo (en su puro sí mismo), no se puede decir *lo que es*, sino que *es*.»<sup>45</sup> Dios mismo no es ente, porque el *proprium* del espíritu está en «poder separarse del ente o en el estar realmente separado de ello.»<sup>46</sup> Schelling sostiene aquí que Dios como pura actualidad, distinta del ente, ya es espíritu; pero, por otro lado, también afirma que, como acto puro que no depende de ninguna potencia, es ser inmemorial, necesaria y ciegamente existente. No es fácil conciliar las dos definiciones. La dificultad puede superarse considerando que, si el espíritu es lo que puede separarse de la esencia, eso no quiere decir que a su definición no pertenezca la relación con ella; en su raíz, el espíritu es independiente y libre en respecto a la esencia, pero tiene siempre una relación con ella. Se presenta así una nueva configuración de la libertad divina, que consiste, en conjunto, en la pura existencia independiente de la esencia y en relación con ella: ni simplemente existente, que lo haría un ser ciego, y tampoco expresión de su esencia, lo que lo haría necesario, sino

45 *Sämtliche Werke*, cit., XI, pp. 401-402.

46 *Ibid.*, p. 402.

más bien un tercero más allá de la esencia y de la existencia o, como ahora veremos, entre una y otra.

En los últimos escritos Dios es pensado en esta doble relación con la necesidad de la esencia racional (las verdades eternas independientes de la voluntad de Dios) y con la ciega existencia (que, como tal, ella también es una necesidad)<sup>47</sup>. ¿Cómo pensar entonces la libertad, si ésa está en el estrecho, por llamarlo así, entre la necesidad del acto y la de la esencia. En este punto, en esta nueva configuración de la libertad de Dios, es la *Andere Deduktion* la que proporciona más luz. Ésta distingue tres momentos de Dios: «1) El existente desde tiempo inmemorial, 2) el poder de ser diferente, 3) la oscilación libre, como espíritu, entre el uno y el otro; libremente oscilante por el hecho de que se comportaría en relación al poder como ser, en relación al ser como poder: el ser inmemorable, en efecto, lo hace libre del poder, el poder libra del ser inmemorable, de modo que puede ser y no ser el uno y el otro, el puro existente y lo que él es capaz de ser en virtud del poder de ser». Dios «como unidad indisoluble de estos tres momentos, sería por lo tanto el ser absolutamente *libre*», libre tanto «hacia el ser mostrado a él, que es diferente de su *ser primitivo* (de su ser inmemorable)», cuanto «hacia el ser inmemorable mismo»<sup>48</sup>. La libertad de Dios es como un juego entre la esencia y existencia: está por encima de la esencia, ya que es pura existencia, no está atado a una esencia, tampoco a la esencia universal, su existencia es independiente de ella; pero también está por encima de la existencia, porque puede existir renunciando a la forma propia de existencia, para hacerse potencia (esencia), y potencia de otro ser (de lo mundano) al cual confiere existencia.

Si ahora el acento recae sobre la relación con la esencia y la existencia, sobre la capacidad del espíritu de unirse una y otra vez a una dimensión diferente del ser, casi -podríamos decir – jugando la una contra la otra, es porque la libertad de Dios asume ella misma un sentido relacional, como la libertad «con respecto a». Ahora bien, lo que parece haber desaparecido es un concepto de libertad como la determinación más propia de lo originario, la libertad como absoluta auto-originación; la libertad es ahora, de alguna manera, una propiedad derivada. Es una libertad que resulta principalmente de aquel movimiento originario según el cual la esencia aparece ante la existencia y ésta se reviste de aquélla. La libertad no es origen de todo, pero sólo se puede ejercer desde condiciones dadas, como son los contenidos del ser, las esencias, lo cual es en el fondo un regreso a la tesis del primer período de Múnich.

Pero para comprender la novedad y la profundidad de la cuestión de la libertad de Dios en el último Schelling, tenemos que ir más allá de este confi-

47 Véase *Ibid.*, XI, p. 586.

48 *Ibidem*.

gurarse de la libertad como juego de dos necesidades; se requiere, en particular, no detenerse en esta necesidad de la esencia, para problematizar más bien el sentido de la necesidad de la existencia. Su sentido propio es la *Grundlosigkeit*, la falta de fundamento, lo que quiere decir que, más que la necesidad, aquí esta, en el fondo, como destacaba Pareyson, el primado de la realidad, una realidad inmemorable que precede al concepto: «Lo necesariamente existente es lo existente no como consecuencia de un concepto previo, sino lo existente *por sí mismo*, [...] espontáneo, *ultra*, sin fundamento precedente.<sup>49</sup>» Quizás se puede decir que aquí Schelling utiliza de manera inadecuada la categoría de la necesidad; en efecto, el concepto de necesidad se utiliza, sobre todo, de modo diferente, como por ejemplo en la *Introducción* múniquesa a la *Philosophie der Offenbarung*, en la que necesario es aquello potencial que, si pasa al acto, pierde la potencia y por tanto no puede ser sino aquello en que se ha convertido, ser rígido e incapaz de cambiar por sí mismo<sup>50</sup>.

Esta ambivalencia del concepto de la necesidad hace, en cierto sentido, poco inteligible el pensamiento del último Schelling. La pura existencia se define, en el fondo inadecuadamente, como existencia necesaria, visto que, como dice Schelling, su sentido es lo indubitablemente existente, con lo cual se entiende no lo que es necesitado, sino lo que no es dudoso puesto que no está precedido por la potencia que, como tal, puede ser o no ser.<sup>51</sup> Es como si Schelling excluyese otras modalidades, además de la posibilidad y de la necesidad, y así se viera obligado a llevar al puro existente a la esfera de la necesidad, en la que se adapta mal. En el fondo, es el peso de la herencia racionalista lo que hace que sea difícil pensar lo que es espontáneo con una categoría modal propia. La realidad entendida como pura existencia también podría calificarse como libertad, pero Schelling no da este paso y cuando debe categorizar el puro existente no tiene a su disposición más que la categoría de la necesidad.

Schelling no ha roto completamente los vínculos con la tradición metafísica del principio de la necesidad, e incluso ha pensado más allá, es decir, no ha eludido, tampoco en la última fase de su pensamiento, la exigencia de la originariedad de la libertad. Esta exigencia se hizo presente varias veces, como hemos visto, en los cursos múniqueses y en una ocasión, en la *Grundlegung* del 1832, se expresó a través del concepto de *Zufälligkeit*, que indica la contingencia, lo accidental, pero sobre todo el acontecer inesperado e imprevisible, el acontecimiento. Schelling había distinguido dos significados de este concepto. Principalmente, es *zufällig*, lo que es no en virtud de sí mismo, sino de otra cosa: se trata de un ser condicionado que, por sí mismo, es simplemente posible

49 *Sämtliche Werke*, cit., XIII, p. 168.

50 *Ibid.*, p. 208.

51 *Ibid.*, pp. 158.

y que la existencia sólo puede recibirla y, una vez recibida, se pierde en cuanto posibilidad; «Pero hay un tipo de *Zufälliges* superior [...]. Sólo podemos decir que es, y no que no puede ser. Es porque es, o: es sin fundamento; o: es «por sí mismo». [...] Ahí donde es la *naturaleza* del ente quien no permite que haya un *fundamento*, ahí está «el existente *zufällig*» en el sentido *más elevado*»<sup>52</sup>. Aquí Schelling expresa el concepto de pura realidad, *grundlos*, que escapa a la categoría de la necesidad: la *Zufälligkeit* parece actuar como una tercera categoría de la modalidad.

Y sin embargo, esta existencia pura, sin fundamento, que el último Schelling asume como principio de la filosofía positiva, se definirá más tarde como necesidad, así como, por otra parte, es necesaria la esencia, de manera que Dios es pensado a través de una doble necesidad. El Schelling berlinés puede pensar en la libertad divina sólo mediante esta duplicidad, lo que sin duda garantiza la posibilidad de exteriorizar su esencia en la creación sin reducirse a en ella. La libertad divina se refiere a la transmisión de la existencia y de la esencia de Dios a la creación y sus consecuencias para él. Es sólo porque la creación modifica también el modo de ser de Dios, por lo que podemos hablar propiamente de una libertad de Dios con respecto a su propio ser, es decir, la libertad de ponerse como ser divino, o como ser del mundo. De manera que, en última instancia, la libertad de Dios es la libertad de la creación. Y sin embargo, tal vez no haya que desdeñar el hecho de que incluso en la *Philosophie der Offenbarung* ha aparecido, como hemos visto, aquel concepto de *Urzufall* de la Sabiduría divina, el repentino e inesperado mostrarse de la esencia al puro existente, como si dijera que el originario constituirse del ser divino reside en un acontecimiento que tiene más el carácter de una insondable libertad que no el de la necesidad.

Las ideas, aunque de alguna manera incompletas, que el último Schelling nos entrega como una tarea especulativa para proseguir son las de una pura realidad que excede la posibilidad y la necesidad, y la de un *hacerse-acontecimiento* [*eventualizzarsi*], de un *Zufälligkeit* de lo originario. En estas aparece, más allá de la libertad de la creación, la idea de una libertad aún más radical.

### III. LA ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD.

La ontología de la libertad ofrece un desarrollo coherente de las muchas ideas schellingianas que hemos examinado brevemente aquí. En primer lugar la idea de una filosofía positiva, convertida por Pareyson en la idea de una filosofía como «hermenéutica de la experiencia religiosa». Pero en este aspecto no puedo detenerme, para centrarme mejor en la otra cuestión de la naturaleza

<sup>52</sup> F.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, H. Fuhrmans (ed.), Turin, Bottega d'Erasmus, 1972, p. 127.

de lo originario, por la cual la ontología de la libertad avalora las dos tesis que hemos visto entretenerse en los desarrollos del último Schelling, es decir la de Dios como libertad y la de la duplicidad originaria de Dios, en virtud de la cual Él, sin renunciar a la unidad divina, introduce en ella como una especie de dislocación, por la que Dios se articula originalmente distinguiendo en sí su más propio sí mismo y su otro, una alteridad irreductible que produce esa distancia en la que únicamente se puede ejercer la libertad.

Ahora, la compatibilidad de las dos instancias de la unidad y de la dualidad es quizás más comprensible si, a diferencia de Schelling, se piensa el ser no como algo que simplemente el existente puro encuentra, sino como una dimensión constitutiva de la libertad originaria misma. Se debe, entonces, extender y radicalizar el discurso de Schelling más allá de sus límites, para pensar la libertad como lo originario y ella misma como institución originaria de una relación de alteridad. Ahora, la libertad originaria es precisamente posición del sí como otro mediante la posición de lo otro de sí: esta introduce una divergencia de sí mismo y hace posible lo otro, rompiendo [con la posición] monolítica de la pura identidad, sin que esto comporte la destrucción de la unidad. La libertad misma es, de hecho, el uno que genera el dos, no por escisión interna ni por auto-duplicación, y tampoco es el uno al que se muestra el otro. La libertad no se divide ni se duplica, ni propiamente se relaciona con otro, sino que en el acto mismo de ejercerse, se constituye como elección para el ser, elección de ser, y establece los términos de la elección relacionándose con ellos. El principio fundamental de la ontología de la libertad de Pareyson es que la libertad no es solo inicio, sino también elección entre ser y no ser, y ya que su ser resulta elegido desde una alternativa, la suya no es una simple auto-posición. El hecho de que elige el ser significa que es distinto de él, que el ser es otro: la auto-posición sería una simple duplicación, mientras que cuando el ser es puesto (en virtud de una elección), pudiendo no ser puesto, entonces es puesto como algo distinto del que pone: de hecho, la elección introduce intervalo y diferencia entre el que pone y lo puesto, intervalo y diferencia que faltan en la auto-posición que, por eso, es una simple auto-duplicación. Si la libertad originaria fuera simple auto-posición, entonces sí tendríamos una dualidad originaria, que, sin embargo, sería de inmediato reconducida a la unidad, nuevamente absorbida en ella; tendríamos una dualidad que retrocede y que es funcional para la posición de la unidad. La libertad originaria no se duplica ni, mucho menos, se divide, porque el ser que es puesto es siempre el ser de la libertad, y sin embargo, para existir la libertad se articula, pone de sí misma el otro de sí.

Cuando la filosofía ha tratado de deducir la dualidad a partir de algo originario pensado también como libertad (la mayoría de las veces ni siquiera ha tratado de deducirla, simplemente la ha presupuesto), no ha logrado abandonar

por completo el horizonte tradicional de la necesidad porque ha pensado la libertad sin la elección. Sólo introduciendo el momento de la elección la unidad originaria - que en cualquier caso no se pierde y en realidad es lo más originario que hay - se relaciona con una alteridad irreductible a ella: el uno para ser uno (la libertad para ser libertad) se hace dos (libertad y ser), pero un dos que no es una mera duplicación del uno, y así se ha ganado la alteridad. Por lo tanto, la libertad es evento de lo otro y toda manifestación suya es posición de lo otro. Lo originario como libertad apenas se pone da lugar a una dualidad, una dualidad que no está puesta para ser inmediatamente superada, sino que se mantiene abierta: de hecho, es el ser que es puesto el ser la libertad, sin el cual ella es como nada, pero por otro lado este ser, siendo puesto como algo que podría no ser puesto, es rigurosamente otro respecto a la libertad que lo pone (y que podría poner su opuesto). Deberíamos decir entonces que en el ser la libertad encuentra no tanto a sí misma, cuanto más su condición de existencia, sin la cual retrocede de nuevo a la nada. La hipótesis de que sólo la nada fuera, la ontología de la libertad no la puede excluir y Pareyson la ha apoyado ardientemente.

CLAUDIO CIANCIO es Catedrático de Filosofía de la Universidad del Piamonte Oriental «Ama-deo Avogadro», Vercelli, Italia. Director del Instituto de Estudios Filosóficos «Luigi Pareyson» de Turín, y de la revista *Anuario Filosofico* de Milán.

*Líneas de investigación:*

Hermeneutica, Idealismo alemán, Filosofía de la Religión, Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea.

*Publicaciones recientes:*

*Il paradosso della verità*, Torino, 1999.

*Del male e di Dio*, Brescia 2006

*Libertà e dono dell'essere*, Genova-Milano, 2009

*Percorsi della libertà*. Milano-Udine 2012.

*Email:* [claudio.ciancio@lett.unipmn.it](mailto:claudio.ciancio@lett.unipmn.it)