

# EL PENSAMIENTO POLITICO DE F. W. J. SCHELLING

GABRIEL MORENO PLAZA

## *Introducción*

Es difícil hacer afirmación alguna sobre Schelling sin haber discutido previamente a Hegel, aunque sería igualmente arriesgado tratar de evaluar a Hegel sin partir de un conocimiento serio de Schelling.

Confesamos haber dudado mucho antes de habernos decidido a estudiar el pensamiento político de Schelling como un proceso de desarrollo básicamente autónomo.

Sin duda alguna esperamos que tal decisión al menos nos separe claramente de la multitud de historiadores de las ideas que admiten gratuitamente los “dos artículos de fe esenciales de la vieja historiografía” alemana, es decir, la doble falsedad: 1) de que Schelling sea el puente de paso de Fichte a Hegel y 2) de que exista además una línea única y continua de desarrollo entre ellos.<sup>1</sup>

Sin duda alguna, el joven Schelling constituye, en cierto modo, un eslabón entre Fichte y Hegel, pero sería exagerado hablar de esencial continuidad entre ellos, ni siquiera desde una perspectiva dialéctica.

En definitiva, es el planteamiento serio y profundo del problema del bien y del mal —en 1809— lo que saca a Schelling defini-

<sup>1</sup> SEMERARI, Giuseppe: *Interpretazioni di Schelling*. Napoli, 1958, pp. XVII. JASPERS, K.: *Schelling, Groesse und Verhaengnis*, Muenchen, 1955, pp. 281-285.

tivamente del formalismo idealista y le lleva a rozar la concepción de un Dios trascendente —fundamento de toda legitimidad política— y a concebir la ilegitimidad como un resultado del apartamiento del hombre de la participación en la unidad de todo a través de Dios.

La etapa final de su pensamiento es un trágico esfuerzo por conciliar la razón y la revelación, la filosofía negativa de la mera existencia, y la filosofía positiva de la esencia.

La doctrina de las potencias constituye el núcleo de su filosofía racional, y por proyección, también del resto de su filosofía.

Según Schelling las potencias son tres:

- 1 — poder ser (posibilidad)
- 2 — tener que ser (necesidad)
- 3 — deber ser (finalidad)

representadas respectivamente por  $A$ ,  $+ A$   $+ A$ .<sup>2</sup>

No obstante la escisión en potencias es algo propio del espíritu finito. Por encima de la escisión está la unidad radical entendida como posición absoluta y primaria.

El espíritu, en cuanto es más que finitud, participa de esta unidad originaria; en cuanto distinto de lo absoluto, de Dios, es oposición a El, es decir finitud. El mito de Prometeo es la expresión más clara de esta verdad. Todo Estado es profundamente prometeico. La lucha por la autoafirmación no hace otra cosa que aumentar el desgarramiento de la unanimidad primera: en el fondo toda vida espiritual es una forma de nostalgia.

Aunque durante todo el ensayo nos hemos esforzado penosamente por no apelar a ciertas y profundas semejanzas entre el idealismo y el psicoanálisis, no podemos en este punto dejar de llamar la atención al lector sobre cómo para Schelling la divinidad viene a tener cierta semejanza dinámico-estructural con el claustro materno. El pecado del hombre es haber nacido políticamente. La ruta del espíritu constituye una verdadera Odissea, al final de la cual encuentra de nuevo su perdido origen.

---

<sup>2</sup> HARTMAN, N.: *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, 1960. Tomo I, p. 240. JANKELEVITCH, V.: *L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris, 1953, pp. 80-127.

Con ello la fantasía mítica se cierra, el deseo básico se cumple y el hombre queda curado de su angustia.

La historia es el relato de las navegaciones del hombre que marcha en dirección opuesta a su voluntad verdadera. La historia, pues, es una aberración. El Estado es el barco dentro del cual los hombres se mantienen a flote en esta absurda travesía.

No debe sorprender al lector las reacciones violentas que este tipo de divagaciones han suscitado en la posteridad.

Precisamente Sören Kierkegaard, encontrándose en Berlín, desde noviembre de 1841 hasta principios de mayo de 1842, tuvo ocasión de escuchar estas ideas de labios del mismo Schelling. Pronto dejó de asistir a estas conferencias en la Universidad. En su diario nos dejó explicadas las razones: "Soy demasiado viejo para oír conferencias, del mismo modo que Schelling es demasiado viejo para pronunciarlas. Toda su teoría de las potencias delata la mayor impotencia. . . creo que si yo hubiera estado totalmente sordo habría proseguido yendo a oír a Schelling."<sup>3</sup>

Unos años más tarde comentará Karl Marx refiriéndose a nuestro filósofo en decadencia: "A los románticos franceses les grita: Yo, la asociación de la filosofía y de la historia; a los materialistas franceses: Yo, la fusión de la carne y de la idea; a los escépticos franceses: Yo, el destructor de la dogmática; en una palabra: Yo. . . Schelling."

Y Engels remachará esta crítica violenta de la filosofía tardía de Schelling: "Aquí nos encontramos con el primer intento de meter de contrabando, en la ciencia libre del pensamiento, la fe en la autoridad, la música del sentimiento, las fantasías gnósticas."<sup>4</sup>

Mas hacia nuestros días, Jaspers la llamará "protomodelo de filosofía mágica" y lo acusará en el plano concreto de la política, de carecer de sentido de realidad.<sup>5</sup>

Todos estos juicios, a nuestro entender, son exagerados, sin que dejen de tener un poco de razón. También habría que darles un poco de crédito a quienes señalan en Schelling un principio de rebelión o protesta existencialista.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Cit. por JASPERS, *op. cit.*, p. 326.

<sup>4</sup> Cit. por LUKACS: *El asalto a la razón*, México, 1959, p. 130.

<sup>5</sup> JASPERS: *op. cit.*, p. 329.

<sup>6</sup> Para la interpretación de Schelling desde la perspectiva existencial, véase HELLEBRAND, W.: "Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling. G. F. Puchta und in romischen Jurisprudenz" en *Archiv fuer Rechts and Socialphilosophie*, XLIV/3, 1958, p. 404, también TILICH, P.: "Schell-

Lo que acontece en verdad es que Schelling, al llegar a este punto, no sólo se ha dispuesto a abandonar el plano del idealismo sino incluso el de la filosofía, en su empeño por encontrar una forma o camino más intenso de conocimiento.

Hay que atribuirle a Schelling sin duda alguna el mérito de haberse percatado del fracaso del racionalismo de raíz cartesiana para lidiar con el problema del hombre en cuanto ser enterizo.

No menos mérito tiene su visión del valor radical de lo mítico-religioso para entender de verdad el sentido del hombre, así como el primitivismo de los métodos racionalistas más o menos acendrados, entonces en uso, para enfrentarse con la intrincada y profunda dialéctica de lo espiritual.

Schelling se percató con entera claridad de algo de lo que todavía hoy no acabamos de darnos plena cuenta: de que el hombre es un ser expresivo, es decir, manifestador de su profunda vida inconsciente. Por lo tanto la mejor manera de entenderlo es a base de descifrar el mensaje latente en esos índices de su irracional existencia oculta.

Desgraciadamente Schelling, el artista, no logró evitar el ser seducido por la bella superficie de lo mítico y tomó por verdades últimas algunas vagas abstracciones estilísticas.

El mensaje quedaba ahí, esperando la gran aventura psicoanalítica, que tal profusión de caminos crearía a través de ese mundo de los sueños colectivos que tanto apasionó a Schelling.

Concretándonos finalmente al ámbito de lo político, no creemos justo tampoco el desprecio total en que se tiene a su teoría de los últimos años.

“En la estructura fundamental de este sistema —comenta Lukacs— se manifiesta cabalmente, la actitud insegura de Schelling, su tendencia a conciliar lo inconciliable, como la actitud típica del hombre que fluctúa entre dos épocas, en la dirección ideológica de un movimiento confuso desde el punto de vista de clase”, “el estrecho contacto con el círculo de la nobleza feudal romantizante y absolutista de Federico Guillermo IV determina aquellos rasgos constructivos conscientes de su sistema que hacen de él una continuación y una coronación de la filosofía de la Restauración, de las tendencias de un Baader; y de otra parte, los elementos burgueses que se dan en la reacción prusiana hacen brotar por el contrario,

---

ing und die Anfaenge des existentialistischen Proteste”, en *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, LX, 1955, pp. 197-199.

aquellas subcorrientes radicalmente irracionalistas y subjetivo-idealistas que hacen de su filosofía, rápidamente anticuada en su conjunto, un precursor bastante importante del irracionalismo moderno.”<sup>7</sup>

La última frase es certera pero por supuesto Lukacs la lanza más bien como un insulto, puesto que tiende a sentar la hipótesis general de su libro de que Schelling es un precursor de Hitler.

El resto es un intento de deducir la orientación general de Schelling de la estructura social en que vive. Sin duda alguna estas formas socioeconómicas tuvieron sobre él algún tipo de influencia. Pero esto no nos aclara nada. Hegel vivió en unas circunstancias socioeconómicas muy semejantes y sin embargo el mismo Lukacs reconoce que en importantes aspectos es el polo opuesto a Schelling.

No solamente provienen los ataques del campo marxista. El libro de Jaspers sobre Schelling es un ataque encubierto, posiblemente motivado por el deseo de Jaspers —quizá inconsciente— de borrar las huellas de una influencia profunda y decisiva.

Jaspers acusa a Schelling de ser una especie de prestigeador imaginativo que juega en su retiro a la teoría política.<sup>8</sup>

Reconociendo, por supuesto, que en Schelling se da una cierta actitud de distanciamiento y desprecio ante la situación política de su época, creemos se puede encontrar la razón de dicha actitud en la raíz misma de su concepción moral y religiosa de la vida.

Con ello la actitud de recelo frente a lo político dejará de tener un fundamento meramente organicista para cobrar una base esencialmente ética. Su encuentro con la vigencia en su época histórica de una concepción y una realidad “maquiavélica” del poder debió ser dolorosamente vivido por el filósofo, dada su posición esencialmente moral-religiosa. Para Schelling era imposible llegar, sin hacerse violencia interior, a lo que Meinecke ha llamado la alianza entre idealismo y maquiavelismo.<sup>9</sup> Su actitud, consistió en expresar su repugnancia por este estado de cosas, a una distancia prudente de la realidad íntimamente detestada. Schelling al desarrollar su concepción en una dimensión predominantemente ética, sin renunciar a la vertiente estética, se coloca en una situación de antagonismo violento con la dimensión maquiavélica de la realidad política moderna. Quizá hubiera habido para Schelling una posibilidad de

<sup>7</sup> LUKACS: *op. cit.*, p. 153.

<sup>8</sup> JASPERS: *op. cit.*, pp. 249-256.

<sup>9</sup> MEINECKE, F.: *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1959, p. 381.

reconciliación con el crudo realismo político de su momento histórico si hubiera profundizado la dimensión teológica de su concepción del mundo, pero no ocurrió así. Su epistolario con Maximiliano es la viva muestra de la desesperación política de Schelling, no de su sentido de irrealidad. Junto a su predicción del “retorno del Estado a su verdadero puesto”, como fin de la actual crisis mundial”,<sup>10</sup> nos encontramos con que él no confiaba mucho en los buenos resultados de la política de la Restauración. En su desesperación política, en su odio a la dimensión maquiavélica de la política, Schelling oscila entre el momentáneo entusiasmo patriótico —escritos de 1813— y su entrega atemorizada a la idea del milagro salvador; entre el deseo contenido de que aquel orden político podrido se venga abajo como sea y el afán conservador de mantener en pie los restos de cultura y dignidad que aún quedan en este mundo en crisis, impotente para crear, por haber perdido toda ingenuidad y todo sentido de verdadera relación con el fundamento de todo, con Dios.<sup>11</sup>

Hasta hace unos años, la conciencia occidental de Schelling se encontraba casi totalmente dominada por la versión hegeliana de la historia del idealismo alemán.

Hubiera parecido escandaloso el haber tratado de asignarle a Schelling un puesto propio y destacado dentro del pensamiento político del siglo XIX. Afortunadamente desde el centenario de su muerte —1954— ha aparecido una serie de obras polémicas en torno al filósofo idealista que ha servido para rectificar y ajustar su evaluación y entendimiento histórico.<sup>12</sup>

El presente trabajo pretende utilizar este conjunto de investigaciones con el fin de contribuir al esclarecimiento de la significación histórico-política de tan controversial escritor. Para ello vamos a dividir la trayectoria de su desarrollo filosófico en etapas.

---

<sup>10</sup> HOLLERBACH, A.: “Diritto e Stato nella tarda filosofia di Schelling” en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nov.-dic., 1961, fasc. VI, p. 623.

<sup>11</sup> JASPERS: *op. cit.*, p. 252, comenta varias frases anteriores a 1899 en las que el filósofo expresa su alegría por el derrumbamiento del orden tradicional ante la irrupción napoleónica “cuanto más se hunde el orden tradicional más resurge la naturaleza y lo primordial.”

<sup>12</sup> SEMERARI: *op. cit.* pp. IX-XVII (introducción). Para la interpretación de Schelling desde la perspectiva existencial véase HELLEBRAND, W., *op. cit.* p. 404; también TILLICH, P. “Schelling und die Anfaenge des existentialistischen Proteste” en *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, LX, 1955, pp. 197-199.

No es posible —nos dice N. Hartmann— exponer de manera unitaria la doctrina de F. W. Schelling, si bien “tampoco hay que exagerar la división en períodos”. De todos modos es conveniente distinguir por lo menos cinco períodos que en cierto sentido se puedan considerar como sistemas:

- 1 — escritos de diversa orientación, anteriores a 1800
- 2 — el idealismo trascendental, alrededor de 1800
- 3 — la filosofía de la identidad, de 1801 a 1806
- 4 — la filosofía de la libertad, alrededor de 1809
- 5 — el sistema filosófico-religioso de la última época de su vida, a partir aproximadamente de 1815.<sup>13</sup>

A nosotros nos interesa propiamente en este trabajo sólo la dimensión política de su pensamiento.

### I — *Primeros escritos (hasta 1800)*

a) Ya en su *Magisterdissertation* (1792), que lleva por título *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, encontramos una indicación clara de cómo Schelling comienza inspirándose en la filosofía de la historia kantiana, sin olvidar un claro sesgo herderiano. Su confianza en el progreso, a través de la razón, se encuentra ya mezclada a una marcada inclinación por la búsqueda de un sentido filosófico en lo mítico.

Para Schelling, el pecado original —que es tomado por él como mero símbolo— expresa la salida del estado de naturaleza. Los hombres vivían en estado de concordia y felicidad; la pérdida del estado de inocencia natural trae consigo tanto el mal físico como el moral; surgen entonces la discordia y la guerra; aparecen las formas de sociedad para facilitar a los hombres las tareas de defensa y la mejor satisfacción de las necesidades. La formación de sociedades fue en el estado de naturaleza de carácter voluntario, luego se convierte en algo necesario, puesto que los hombres se necesitan los unos a los otros. Este estado de sociedad trae consigo ineludiblemente una disminución de la libertad de los individuos y desemboca en una situación de dominación.

---

<sup>13</sup> HARTMAN, N.: *op. cit.*, tomo I, p. 174.

Pero este estado de coacción natural no tiene carácter definitivo, va mejorando, es susceptible de progresiva superación en función del influjo que sobre él ejercen “la espontaneidad, el intelecto y la facultad de juicio.” La meta de este proceso consistirá en el reino de la filantropía sobre los hombres, que así se organizarán en una gran familia.

Para llegar a esta meta es necesario que la inteligencia ponga las condiciones racionalmente exigidas por el fin que se pretende. En primer lugar habrá que alcanzar la legalidad exigida por las relaciones de las sociedades concretas entre sí. La meta final de la vida política consistirá en la plena racionalidad del sistema legal de relaciones y su reconocimiento y acatamiento por todos los hombres y todos los pueblos. Esta será la condición histórica que haga posible la realización plena de la idea filantrópica de la existencia del reino de Dios en la tierra.<sup>14</sup>

b) Filosofía del Yo (1794-1796). Escritos anteriores a la nueva deducción del derecho natural.<sup>15</sup>

Partiendo de la distinción fichteana entre el yo absoluto y el yo finito —condicionado, empírico— establece Schelling la relación entre éstos y las categorías de posibilidad, realidad y necesidad. Este planteamiento es interesante porque en él está ya en germen el esquema de su filosofía de la revelación. “En el Yo absoluto, sólo hay unión de realidad y posibilidad en la necesidad, “resume Hollerbach”. El esfuerzo del yo finito puede, por tanto, ser determinado a partir de estas categorías en cuanto que todo lo que es posible en él ha de convertirse en real y lo real en necesario.” Según palabras del mismo Schelling, “el concepto de derecho y todo el sistema del derecho natural se basan sobre el concepto de posibilidad práctica, mientras que el concepto del deber y todo el sistema de la ética se basan en el concepto de realidad práctica.” Pero “esta distinción entre derecho natural —aclara Hollerbach— no coincide con la distinción entre eticidad y derecho. Aquí no se distinguen ni los deberes jurídicos de los deberes éticos, ni la legalidad de la moralidad. La distinción, dentro de la moral, se hace más bien entre deber (objetivo) y derecho (subjetivo). El concepto de *deber jurídico* es

---

<sup>14</sup> HOLLERBACH, Alexander: *Der Rechtsgedanke bei Schelling — Quellenstudien zu seiner Rechts und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main 1957, pp. 80, 83, 84.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 94.



para Schelling impensable y sucede así precisamente porque su teoría del yo y de la comunidad ética de los yos al llevar hasta sus últimas consecuencias la actitud idealista, le hacen negar todo cuanto sea exterior a la conciencia, considerada como actividad espontánea. Este idealismo subjetivo radical le impulsa a intentar “desnudar hasta la piel”, “toda la miserable obra humana de Estado, constitución, gobierno y legislación”, por considerarlos meros mecanismos que condicionan al yo empírico.

“Ante la idea de la comunidad quiero mostrar que no hay ninguna idea de Estado, ya que el Estado es algo mecánico, como no hay tampoco idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad es idea.” “Todo Estado ha de tratar a los hombres como engranajes y esto no es justo; esto debe cesar.”<sup>16</sup>

### c) *La nueva deducción del derecho natural* (1796)

El hombre, en cuanto a ser racional capaz de determinarse a sí mismo, aspira a llegar a ser en el más elevado sentido de la expresión, es decir, de modo absoluto e incondicionado.

Para poder alcanzarlo necesita absoluta libertad, una libertad que no esté determinada más que por sí misma, a la que no se oponga fuerza determinante alguna. Esta libertad se manifestará en definitiva, en la absoluta determinación del mundo; “el mundo entero es mi propiedad moral.” Este esfuerzo por la dominación a través de la libertad tiene lugar en el mundo empírico. Se contraponen a la expansión del yo resistencias de dos clases, físicas y morales.

El poder del yo encuentra sus límites en la heteronomía de la naturaleza; la libertad del yo halla sus fronteras en el mundo moral de sus semejantes, también libres. “Donde mi poder moral encuentra resistencia no puede haber ya naturaleza. Estremecido permanezco en silencio. Aquí hay humanidad. . . , no puedo moralmente ir más allá.”

El individuo nace, pues, de la doble exigencia de los límites físicos y morales. Surge como afirmación de su libertad en un doble sentido: horizontalmente está comprometido en una lucha de libertades empíricas, verticalmente está empeñado en alcanzar lo absoluto.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 95, 88.

Las dos dimensiones son esenciales al hombre. Por lo tanto, de lo que se trata es de encontrar un orden horizontal, para todos, que haga posible el esfuerzo vertical de cada uno.

Al ámbito vertical lo llama Schelling moral, al otro ética. El fin de la moral no es otro que el absoluto, alcanzable sólo por vía individual; el fin de la ética es hacer compatibles entre sí las libertades empíricas, a través de la *construcción* de una voluntad general.

La individualidad que se afirma a sí misma en su organización hacia lo absoluto es lo primero, la voluntad general lo secundario e instrumental, puesto que sólo posee significado en cuanto que hace posible la multiplicidad orgánica de lo primario.

Si bien es cierto que la posibilidad de existencia de lo primario está condicionado por la voluntad general, no por ello deja de existir una relación de subordinación en cuanto al valor último de esta instancia moral respecto a la individualidad ética.

Lo radical es la libertad, esto es, la forma de la voluntad individual que aspira a lo absoluto en la moralidad. La moralidad es, a la vez que forma de la voluntad individual, material de la voluntad general. El problema que se presenta a la ética es el de hallar la fórmula que haga posible la armonía entre las voluntades individuales formalmente consideradas y la voluntad general. La solución debe dejar intacto lo radical: la libertad; luego “yo no debo obrar como todos los demás obran sino que los demás deben obrar como yo”, para lo cual es necesario que mi modo de obrar pueda ser aceptado y repetido, tanto en su contenido como en su forma, por todo el mundo de seres libres. Mi acción se ha de estructurar según un imperativo ético absoluto: “obra de modo que ningún ser racional sea tratado por tu acción como objeto sino como sujeto que obra conjuntamente.” Mientras que, por una parte, a la voluntad general —a través del imperativo— corresponde la determinación del contenido de mi voluntad, por otra parte, el que haya una voluntad general depende de mi voluntad.

En el fondo, la determinación que me viene de la voluntad general es una auto-determinación, puesto que yo participo activamente en su construcción. Sólo me someto a la voluntad general como medio para poder afirmar mi voluntad individual. Yo soy quien se impone a sí mismo la voluntad general como legalidad, pero sólo para hacer posible la compatibilidad de libertades individuales.

La ética se refiere el carácter general de la voluntad; exige, de modo imperativo, la determinación de la voluntad individual por la voluntad general, en cuanto a la materia; pero la absoluta deter-

minación en cuanto a la materia —dada la estrecha correspondencia entre materia y forma— lleva a la superación de la voluntad individual en cuanto forma, es decir, a la supresión de la voluntad en cuanto individual; por lo tanto, ha de haber una tercera instancia que haga posible y garantice la existencia de lo individual.

Junto al ámbito de la realidad práctica del imperativo ético (Sollen), tenemos el ámbito de la posibilidad práctica (Dürfen).

La ciencia de la ética y la ciencia del derecho se refieren a dos legalidades distintas y en cierto modo opuestas. Es cierto que el “Dürfen” —derecho— sólo es determinable por oposición al “Sollen” —ética— pero ambos tienden a llevar a cabo la misma tarea: garantizar la voluntad individual, en el primer caso como posibilidad, en el segundo como realidad.

Por otro lado, acontece que la posibilidad jurídica de hacer es siempre de hacer algo, sin ese algo no hay poder hacer (Dürfen). El inmediato derecho a la forma de mi voluntad es por lo tanto, y al mismo tiempo, un derecho mediato al contenido o materia de mi voluntad. La entera supresión de la materia lleva en definitiva a la supresión de la forma, dada la inseparabilidad de ambos aspectos. Por lo que la forma sólo puede ser afirmada, en definitiva, a través de la materia. La materia de la voluntad individual es limitable y determinable pero sólo hasta cierto punto, no totalmente; de lo contrario quedarían destruidos tanto la moral como el derecho, al quedarse sin materia. “Se le ha de poder prescribir a la libertad de la voluntad individual una esfera intocable para toda causalidad del querer ajeno, sea éste la voluntad general, la individual o simplemente voluntad.”

Frente a estas tres amenazas corresponden al hombre tres derechos radicales:

a) Frente a la voluntad general tengo el derecho a la libertad moral. Consiste ésta en “un derecho de entera libertad de la voluntad individual tanto respecto a las acciones materialmente legales como respecto a las acciones materialmente ilegales.” La voluntad general tiene derecho a determinar la materia de mi voluntad pero, a la vez, no puede ejercer plenamente esta facultad sin suprimir toda voluntad, y, por tanto, sin aniquilarse a sí misma. Tiene, pues, la voluntad general sólo un derecho imperfecto a determinar el contenido de la voluntad individual, ya que no puede evitar la posibilidad de que se realicen acciones materialmente ilegales en contra de ella.

b) Frente a las otras libertades individuales tengo el derecho de igualdad, que consiste en la facultad de afirmar mi individualidad —en cuanto a su forma y a su contenido— frente a los demás.

c) En contraposición a toda voluntad, en general, tenemos un “derecho al mundo de las apariencias”, al mundo de los fenómenos, a las cosas, a los objetos en general”, es decir a la dominación de la naturaleza en cuanto que, en este plano no tropecemos con voluntad humana determinada que nos lo discuta. Aquí el derecho llega hasta donde alcance nuestro poder real. Cuando algo es dominado por mí, como objeto determinado, deja de ser mero objeto para cualquier otro y pasa a integrarse en mi individualidad como propiedad.

En definitiva, Schelling no llega en este escrito a una fórmula de identidad o armonía entre la voluntad individual y la general sino a una fórmula de predominio de la primera. “Todo, incluso la voluntad general, se inclina ante la libertad del individuo, cuando ésta actúa para conseguir su propia libertad. La voluntad general deja de existir cuando se trata de la salvación de la libertad.” La autoafirmación absoluta implica también la supresión de toda acción incompatible con la mismidad de mi voluntad. Dicha coacción engendra mi contra-coacción, pues si yo tengo un derecho a la autoafirmación también lo tengo a oponerme a la coacción que contraría mi autoafirmación. Quién ejerce coacción sobre mí destruye en sí mismo su libertad, se sale de la base común y regresa a la época de la naturaleza, dejando de ser para mí un semejante, un sujeto. Puedo tratarlo como mero objeto, ya que él mismo con su conducta ha elegido ser tratado como totalmente heterónimo respecto a mí. En este punto no se puede decir que propiamente siga existiendo un derecho. El derecho natural, llevado a sus últimas consecuencias, se convierte en derecho de coacción. El derecho natural, en definitiva, termina “destruyéndose a sí mismo necesariamente, y la conservación del derecho es confiada en última instancia a la superioridad en la fuerza física.”

El derecho natural se muestra así incapaz de solucionar conflictos sociales. A pesar de todo ello, seguimos estando ante una ineludible exigencia de la razón: la de que lo físico sea determinado por leyes morales, la de que el poder natural sea vinculado a la moralidad. Queda, por lo tanto, planteado el problema de encontrar una estructura capaz de garantizar que “el poder físico esté siempre de parte del derecho.” Este problema constituirá el cometido de una nueva ciencia a la que Schelling deja para mejor ocasión.

Como acertadamente hace notar Hollerbach, el paralelismo con Fichte es aquí tan marcado que en realidad podríamos hablar de una radicalización de la actitud inicial de Fichte ante el derecho natural. La destrucción del derecho natural por sí mismo lleva a Schelling, de un modo más rigurosamente lógico que a Fichte, a la negación de todo derecho que no esté respaldado por el poder. Luego la ciencia nueva de que nos habla el filósofo sería la ciencia del Estado. Posiblemente, como señala Metzger, el desarrollo de tal ciencia hubiera suavizado la formulación de Schelling limando las crudas aristas que la hacen aproximarse a un potencial anarquismo.<sup>17</sup>

## II — Idealismo trascendental (hacia 1800)

Según la propia interpretación de Schelling, su *Sistema del Idealismo trascendental* parte de la concepción del Yo como centro de la filosofía, a la manera de Fichte, si bien con la importante y decisiva complementación de plantear y resolver el problema de cómo sea posible que la conciencia real se represente a la naturaleza como un mundo exterior independiente. "Yo buscaba, pues, en una palabra, explicar la relación inseparable del Yo con un mundo exterior necesariamente representado por él, mediante un pasado trascendental previo a la conciencia real o empírica, una explicación que, de este modo, llevaba a una historia trascendental del Yo." "Y así ya en mis primeros pasos filosóficos se delata una tendencia hacia lo histórico, al menos en la forma del Yo autoconsciente, que se ha alcanzado a sí mismo." Este llegar del Yo a sí mismo sólo puede entenderse si se concibe el Yo al mismo tiempo como sujeto y objeto, lo cual únicamente es posible concebirlo, dada su contradictoriedad, como un proceso por entero inmanente "en el que el Yo se ocupa sólo de sí mismo, con la contradicción propia puesta dentro sí de ser al mismo tiempo sujeto y objeto, finito e infinito."<sup>18</sup>

El Yo se pone como objeto para conocerse a sí mismo, a través de esta objetivación de sí. El esfuerzo del Yo por conocerse como sujeto le lleva a sucesivas y mayores objetivaciones. Sólo en la in-

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 103-113.

<sup>18</sup> Citado por SCHUTZ, Walter, en su "Introducción" a *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, 1957, pp. XXVII, XXVI.

tuición filosófica se manifiesta el Yo en su pura actividad. Y esto es posible porque en el Yo objetivo había más de lo que él mismo sabía, “la actividad del Yo subjetivo filosófico, consiste meramente en ayudar al Yo objetivo mismo al conocimiento y la conciencia de lo en él puesto, para llevarlo así por fin a su pleno autoconocimiento.”<sup>19</sup>

El dilema por Schelling planteado en la introducción al *Sistema del idealismo trascendental* es: “o se hace de lo objetivo lo primario” y se pregunta uno cómo se complementa esto con una subjetividad que armonice con lo objetivo “o se hace lo subjetivo lo primario”, y entonces la tarea consiste en averiguar cómo es posible una objetividad que venga a complementar a lo subjetivo.

La primera posibilidad se concreta en una filosofía de la naturaleza, la segunda en la filosofía trascendental.<sup>20</sup>

Por lo tanto, la tarea de la filosofía trascendental consistirá en “explicar la posibilidad general del conocimiento partiendo del presupuesto de que lo subjetivo es lo dominante y primario.”

Ahora bien, todo conocimiento parte de la creencia:

- 1) por una parte, en un mundo de cosas exteriores e independientes de nosotros y que al mismo tiempo coincide con las representaciones que de él nos hacemos;
- 2) por otra parte, en representaciones nacidas en nosotros con libertad, desde el mundo del pensar y que pasan luego al mundo real, pudiendo alcanzar en él realidad.

Hay una aparente contradicción entre un mundo de objetos determinados de modo invariable y un mundo de representaciones capaz de modificar los objetos. Luego el problema que se nos presenta es el de determinar cómo es posible que las representaciones se rijan por los objetos y al mismo tiempo que los objetos se rijan por las representaciones. Esto nos lleva a presuponer entre ambas dimensiones —la real y la ideal— la existencia de una armonía anterior que sólo puede pensarse si concebimos que es una y la misma actividad la que produce el mundo objetivo —de modo inconsciente— y la que se manifiesta en el querer de modo consciente.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. XXVII.

<sup>20</sup> SCHELLING, F. W. J.: *System des transzendentalen Idealismus*, edic. cit., pp. 8-13.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 14-16.

Las consecuencias que este planteamiento del problema tiene para la teoría política son profundas. Schelling llega, a partir del razonamiento antes resumido, a formular el principio de que la felicidad, en cuanto pensada, "no es... otra cosa que la identidad de lo independiente del querer con el querer mismo"; el objeto del impulso natural ha de ser uno y lo mismo que la voluntad pura. "Si se entiende por felicidad algo que es posible también con independencia de la voluntad pura, acontecerá que no hay tal felicidad en absoluto; pero si se entiende por felicidad sólo la identidad del mundo exterior con la voluntad pura, sucede que ambos son uno y el mismo objeto, sólo que vistos desde distinta perspectiva." Por lo tanto, no puede admitirse una moralidad puramente formal. Queda excluida la voluntad pura —o la felicidad— como posible objeto inmediato del esfuerzo, "la pura voluntad como dominación del mundo exterior es el único y supremo bien."

Frente a la actuación del hombre, sin embargo, la naturaleza, en cuanto realidad exterior a dicho actuar, no se comporta de modo totalmente pasivo sino que opone una cierta resistencia. De todos modos la naturaleza no aparece como capaz de acción en sentido propio. Sólo concebimos con capacidad de acción propiamente dicha al hombre, al ser racional; es más, "una recíproca acción entre ellos (los seres racionales), a través del mundo objetivo, es condición de la libertad", por lo tanto condición del propio modo de existencia del ser racional. El problema que se plantea ahora es el de concebir esa relación activa recíproca de manera armónica y ver qué es lo que hace posible y garantiza dicha armonía, "pues lo más sagrado no puede dejarse en manos del azar."

Aquí se impone, como exigida por el planteamiento mismo del problema, la introducción de "la función coactiva de una ley inviolable." Ahora bien, esta coacción no puede dirigirse de modo inmediato contra la libertad misma puesto que entonces la destruiría en lugar de garantizarla, ni tampoco contra la voluntad pura sino sólo contra los impulsos egoístas. En realidad, lo que ha de hacerse es dirigir el impulso contra sí mismo, para lo cual "el mundo exterior ha de organizarse, al mismo tiempo, de modo que obligue a este impulso a coaccionarse a sí mismo, en el caso que franquee sus límites." El hombre en cuanto ser racional es puesto así en contradicción consigo mismo, puesto que se le empuja hasta una situación en que dos impulsos naturales entran en conflicto, con lo cual, "por lo menos, se le hace saber que sufre una escisión en su mismo ser."

Pero este principio de contradicción no se da por sí mismo en el mundo objetivo sino que ha de ser introducido por el hombre. De modo que "se ha de montar sobre la primera una segunda y más elevada naturaleza en la que rija una ley natural distinta por completo a la que domina en el mundo sensible. De modo implacable y con la misma necesidad férrea con que en el mundo sensible el efecto sigue a la causa, en aquella segunda naturaleza ha de seguirse al ataque a la libertad ajena la momentánea contradicción del propio impulso egoísta." Así quedará constituido el ámbito del derecho que, considerado en su conjunto, recibirá el nombre de constitución de derecho.

Notemos cómo Schelling se esfuerza por darle una fundamentación lógica, desde su misma raíz, al derecho. El pretende con su argumentación que la constitución de derecho sea deducida como condición de la conciencia continua, por lo que "*la teoría del derecho no es una parte de la moral o en general de una ciencia práctica sino una ciencia puramente teórica.*" Así como el movimiento exige una ciencia que se llama mecánica, la libertad requiere una ciencia del derecho, pues el derecho "se limita a deducir el mecanismo dentro del cual los seres libres pueden ser pensados como tales en recíproca interacción." Tenemos, pues, que el derecho ni forma parte de la naturaleza sensible ni de la moral sino que ocupa una posición propia, en cierto modo intermedia, entre ambos mundos. No es naturaleza en sentido estricto pero, al mismo tiempo, "la voluntad tiene sobre él tan poco poder de disposición como sobre la naturaleza sensible." Es más, la historia atestigua que cuantas veces se ha confundido el orden jurídico con el moral se ha caído en una situación de detestable despotismo. La constitución de derechos no es otra cosa que "una máquina, dispuesta de antemano para operar en ciertos casos, de modo ciego, en cuanto se dan estos casos". A pesar de ser artificial —obra del hombre— tiene de común con el modo de ser de la naturaleza sensible el funcionar "según leyes propias y de modo independiente, como si existiera por sí misma", una vez puesta en marcha por la voluntad humana. Una constitución que no adquiera esta estructura independiente y admita la intromisión en su funcionamiento de ocasionales deseos humanos exteriores a ella es contraria a la dignidad del hombre y por lo tanto ilegítima.

Hemos dicho antes que la constitución no se da en el mundo natural como las piedras o los árboles sino que es artificial. Conviene puntualizar el sentido exacto de esta vaga expresión; en otras



palabras, conviene plantearse el problema del origen de la constitución. Es de suponer que la situación primitiva de recíproca violencia entre los hombres empujó a éstos a inventar, de modo poco consciente en sus comienzos, el orden jurídico, cuyos efectos debieron sorprenderles en alto grado. Es claro que una solución nacida de unas circunstancias insatisfactorias no está legitimada más que mientras duren tales circunstancias y ha de evolucionar y estar sometida a las contingencias inherentes al cambio de circunstancias. Es también de suponer que el hombre ha ejercitado, a lo largo del tiempo, un número infinito de tentativas en su intento de estructurar adecuadamente la convivencia política. "Es preciso pues suponer que, al principio, surgieron constituciones meramente temporales que llevaban en ellas mismas el germen de su propia destrucción", ya que "por estar fundadas no en razón sino en la presión de las circunstancias han de desmoronarse más pronto o más tarde."

El mecanismo de equilibrio de los tres poderes —con toda su innegable importancia histórica— no queda fuera de esta precariedad amenazante. No pasa de ser un medio de seguridad superficial, ya que en definitiva todo depende de la buena voluntad de quien tiene en sus manos el poder efectivo y supremo. Resulta, pues, que la realización del derecho y su misma formulación positiva queda en gran parte en manos del azar. Pero esto es intolerable; "nada de lo que se refiere a la seguridad del derecho debe depender del azar." La única manera de hacer que la constitución cobre independencia respecto a la buena voluntad de los detentadores momentáneos del poder sería por una función de control ejercida desde fuera de la constitución. A esto lo llamaríamos *el cuarto poder*. Este cuarto poder no puede ser el pueblo, puesto que si el pueblo tuviera el derecho de resistencia armada, la insurrección será inevitable. Y la insurrección "debe ser tan imposible en una buena constitución como en una máquina."<sup>22</sup>

La solución que señala Schelling como única es la creación de una instancia superestatal. No se debe considerar como segura la existencia de una constitución perfecta sin una federación de todos los Estados que pretenden garantizarse recíprocamente sus constituciones respectivas.

La creación de tal instancia superestatal supone la existencia de toda una serie de presupuestos:

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 251-254.

1) que los principios de la verdadera constitución de derecho se hayan extendido universalmente;

2) que los Estados se hallen sometidos a una sola ley común;

3) que los Estados particulares sean miembros de una especie de Estado de Estados.

“Para solucionar las luchas entre los pueblos, existirá un arcópago general de todos los pueblos, compuesto de los representantes de todas las naciones civilizadas, que disponga contra todo Estado rebelde de la potencia conjunta de todos los demás Estados.”<sup>23</sup>

Pero es claro que sería pecar de ingenuidad esperar que esta organización surja del libre juego de la política de los Estados particulares. Si la historia consistiera sólo en la libertad, deberíamos perder toda esperanza, pero acontece que el carácter principal de la historia consiste en la unión que en ella se da entre la libertad y la necesidad. Recordemos que “la constitución general de derecho es condición de la libertad” y tiene por función propia el establecer “un orden tan inmutable como el de la naturaleza”, a través de la libertad. La contradicción que resulta del mero planteamiento de la cuestión no podría ser resuelta más que si partimos del supuesto de que hay una especie de necesidad en la misma libertad. La libertad ha de ser concebida como necesidad; y a su vez, la necesidad como libertad. “Por muy paradójico que parezca este principio no es otra cosa que la expresión trascendental de la relación generalmente admitida y supuesta entre la libertad y una necesidad misteriosa llamada a veces destino, a veces providencia.” En resumen, lo que significan estas palabras es que el hombre, al obrar, produce consecuencias por él no queridas o deja de producir lo por él intentado. “Tal penetración de una necesidad en la libertad humana está supuesta no sólo en el arte trágico, cuya existencia entera la tiene por base... sino también en la actuación humana en general. El actuar de todos y cada uno de los individuos no tendría sentido si no hubiera ‘algo más elevado que la libertad humana y con lo cual se pudiera contar con toda seguridad.’ De lo contrario no tendría sentido el obrar de un ser incapaz de calcular todas las consecuencias de sus actos. Es necesario que algo o alguien supla esta deficiencia de la previsión humana individual.”<sup>24</sup>

“Reducido a expresiones trascendentales, he aquí lo que significa el problema —resume Schelling—; puesto que somos comple-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 256, 257, 262, 263.

tamente libres, puesto que obramos conscientemente ¿cómo es posible que surja algo de lo que no teníamos conciencia, algo que jamás hemos previsto y que entregada a ella misma la libertad no hubiera producido jamás?" O sea, ha de surgir por mi libre acción algo objetivo, y puesto que todo lo objetivo nace de modo inconsciente, ha de surgir de mi libre acción —de mi acción consciente— algo inconsciente. Pero "un algo objetivo nace para mí de modo inconsciente sólo en el intuir (*Anschauung*), luego aquel principio ha de ser formulado así: lo objetivo en mi obrar libre debe estar precisamente en mi intuir." Con ello cobra lo objetivo en el obrar la significación de tener sentido sólo en función de ese algo objetivo intuido, que para Schelling no es otra cosa que la especie, pues "el éxito de mis acciones no depende sólo de mí sino de la voluntad de todos los demás y yo no puedo alcanzar ese fin si todos no quieren el mismo fin."

En definitiva, esto nos lleva a la exigencia de un orden moral del mundo, independiente de las voluntades individuales, como condición para que la libertad de cada uno de los seres racionales tenga sentido. Schelling llega así a la conclusión de que "se puede decir que el orden moral del mundo existe, puesto que lo percibimos", en cuanto que este orden moral "es el efecto común de todas las inteligencias", que en definitiva no quieren otra cosa que este orden. "Toda inteligencia particular puede ser considerada como parte integrante de Dios o del orden moral del mundo." "Todo ser racional puede decirse: la realización de la ley, el ejercicio del derecho depende de mí en el círculo de mi actividad; una parte del gobierno moral del mundo me ha sido confiado."

Esta tentación de soberbia sustitución de la función divina por el hombre contenida en la expresión: "Dios o el orden moral" va a atormentar a Schelling durante muchos años, como veremos en el curso de este ensayo. Por lo pronto, sólo nos interesa destacar que para Schelling, en esta época (1800), la disyunción se resuelve a favor del mundo moral y en contra del Dios personal. La instancia superior garantizadora de la libertad se reduce para él, en esencia, a la idea de una "legalidad inconsciente" contenida en el intuir. "Por lo tanto, no es posible aquella legalidad a no ser que lo que nos parece un actuar libre sea objetivamente, en sí considerado, como un intuir. Pero entonces no se trata del actuar del individuo sino del actuar de toda la especie", por lo tanto, "esta segunda objetividad que ha de surgir en nosotros, sólo puede ser realizada por la especie, es decir, en la historia se refiere a la

especie, no al individuo. “Las acciones de distintos seres racionales no armonizarían necesariamente, antes bien habría tantos más conflictos cuanto más libre fueran los individuos si no consistiera aquella objetividad común a todas las inteligencias en una síntesis absoluta en la que todas las contradicciones quedaran resueltas y suprimidas de antemano.” Dicha absoluta síntesis —posibilidad de superación de toda antinomia— es colocada por Schelling en lo absoluto, mejor dicho precisamente en ello consiste el Absoluto. Dicha concepción, según propia aclaración del filósofo, nos conduce a admitir como presuposición necesaria la idea de “un mecanismo natural que asegura el resultado final de todas las acciones y las dirige —sin participación de la libertad— hacia el fin supremo de toda la especie.”

La historia entera está predeterminada en la naturaleza del intuir —considerado como síntesis total, absoluta— precisamente el desarrollo de dicha síntesis en varias series es lo que constituye el fundamento de la historia, su estructura última.<sup>25</sup>

Tenemos en definitiva:

- 1) “de una parte, la inteligencia en sí, lo absolutamente objetivo, lo que todas las inteligencias tienen en común”,
- 2) “de otra, lo libremente determinado, lo absolutamente subjetivo”,
- 3) en síntesis, “la continua (fortwährend) armonía entre ambos.”

“Tal armonía preestablecida de lo objetivo (legal) y de lo determinante (libre) no puede ser concebida más que a través de un término superior —situado por encima de las dos— que no es ni inteligencia ni libertad, sino que es la fuente común a la vez tanto de lo que es inteligente como de lo que es libre.”

Es claro que este término se resuelve, en una absoluta identidad de todas las polaridades: de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo consciente y de lo inconsciente, etc. Y puesto que toda conciencia implica dualidad, es obvio que dicho término supremo no puede llegar a la conciencia. Será concebida como algo místico, “el sol eterno del reino de los espíritus que se esconde tras el destello de su propia luminosidad”, “la raíz invisible de la que todas las inteligencias no son más que potencias”, “el mediador eterno entre

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 264, 267.

lo subjetivo que se determina a sí mismo en nosotros y lo objetivo o intuyente, a la vez que el fundamento de la legalidad en la libertad y de la libertad en la legalidad de lo objetivo.”<sup>26</sup>

### III — *Filosofía de la Identidad (de 1801-1806)*

En pocos años, Schelling había dado dos sistemas que, al parecer se contradecían: “había empezado como fichteano —del Yo como principio de la Filosofía, 1794—, luego había renovado la concepción herderiana de la naturaleza —*Ideas para una Filosofía de la Naturaleza*, 1797; *Sobre el alma del mundo* 1798— y más tarde había encontrado en el arte la unidad de Naturaleza y Yo, necesidad y libertad, lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo ideal, lo teórico y lo práctico —*Sistema del Idealismo trascendental*—, 1800, como acabamos de ver.”<sup>27</sup>

La adecuada expresión de esta etapa la encontramos en Bruno, o *Sobre el principio divino y natural de las cosas*. Aparte de su radical panteísmo, nos interesa destacar del contenido de este ensayo su precisa formulación del concepto de organismo.

Todo aparece como concreción de lo Absoluto; lo Absoluto se manifiesta sólo a través de lo concreto. “El Absoluto empero no puede reflejarse ni en lo finito ni en lo infinito sin que se exprese en cada uno de ellos toda la perfección de su esencia.” Según esto tenemos que:

- 1) en lo finito aparece reflejada la unidad de lo finito y lo infinito *como ser*
- 2) en cambio, en lo infinito aparece reflejada dicha unidad *como acción*.

Esa unidad no es en el Absoluto ser ni acción —finitud o infinitud— sino *eternidad*.

Acción y ser se comportan en todas las cosas como cuerpo y alma. Cuando el cuerpo y el alma, es decir, el principio natural (pasivo) y el principio divino (activo) llegan a identificarse en la cosa, vive ésta en la idea, siendo entonces la forma sustancial y la sustancia formal. Casos de esta identificación:

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 268-269.

<sup>27</sup> GLOCKNER, H., en la “Introducción” *Studium Generale — Varietäten ueber die Methode des Akademischen Studium*, Stuttgart 1954, p. 10.

- 1) entre las cosas reales, es el *organismo*
- 2) entre las cosas ideales, es la *obra de arte*.

El organismo enlaza la luz, como principio divino, a la materia, como principio natural; la obra de arte enlaza la luz de esa luz —la idea eterna expresada en lo infinito como principio divino— a la materia, como principio natural.

El organismo, al manifestarse necesariamente como una cosa individual, tiene respecto a la unidad absoluta la misma relación que los cuerpos tienen respecto a la gravitación. En su forma se hallan equiparados siempre la actividad y el ser. Pero el ser individual, el organismo no posee la igualdad del ser y de la actividad a causa de sí mismo sino a causa de la unidad hacia la que gravita por su propia naturaleza como hacia su fundamento. Por ello, los dos momentos no se manifiestan en él unidos hasta el punto de lograr el reposo supremo, sino tan sólo como algo intermedio y compuesto de ser y acción.<sup>28</sup>

Desde esta perspectiva organicista escribirá Schelling sus *Leciones sobre el método del estudio académico*, llenas de interesantes puntos de vista sobre la teoría del derecho y del Estado. Aquí es donde él, por vez primera, aplica de modo expreso la teoría del organismo a la vida política.

Sabemos ya, por lo dicho sobre la época anterior de su pensamiento, que para Schelling la naturaleza se distingue de la historia en que en la primera todo sucede mediante necesidad empírica, en la segunda mediante la libertad; por lo que resulta que tanto lo uno como lo otro no son nada más que formas o maneras de ser fuera de lo Absoluto.

A pesar de ello “la historia constituye una potencia superior a la naturaleza, en cuanto expresa de modo ideal lo que en la naturaleza es de modo real”, sin dejar por eso de ser en el fondo uno y lo mismo con la naturaleza.

“El mundo acabado de la historia sería una naturaleza ideal; el Estado figuraría como el organismo exterior de una armonía de la necesidad y de la libertad alcanzada en la libertad misma. La historia en cuanto tiene por objeto principal la constitución de esta unión, sería la historia en sentido estricto.”<sup>29</sup>

El mejor modo de sorprender cuál es el sentido exacto que da

<sup>28</sup> SCHELLING, F. W. J.: *Bruno*, Buenos Aires, 1957, pp. 121-125.

<sup>29</sup> SCHELLING, F. W. J.: *Studium Generale*, edic. cit., p. 129.

Schelling al término organismo aplicado al Estado es analizando su concepto de la historia.

Según el filósofo, existen tres concepciones esenciales de la historia:

- 1) El punto de vista religioso, según el cual aparece la historia como obra de la Providencia.
- 2) El punto de vista empírico, que a su vez se subdivide en dos perspectivas:
  - a) la recolección de lo acaecido
  - b) enlace (Verbindung) del material empírico conforme a una identidad del entendimiento (Verstandes-Identität).  
"Como esta identidad no puede existir en los datos mismos... es introducida por el sujeto, al proyectar un fin didáctico o político" sobre ellos. Es lo que desde la época clásica se llama punto de vista *pragmático*.
- 3) El punto de vista del *arte histórico*.

Según Schelling, el tercero es el punto de vista propiamente histórico. El primero es impropiaamente histórico, el segundo, por su dependencia de la subjetividad del historiador y la parcialidad y contingencia del fin proyectado sobre los datos, no puede ser considerado más que como de importancia secundaria. Es el caso de un Polibio o de un Tácito, así como de los historiadores modernos.

Schelling cree que sólo Herodoto y Tucídides se aproximan al modelo del verdadero historiador, en cuanto que elaboran los datos históricos con genio artístico, no con meros razonamientos superficiales. Ellos se acercan más que los modernos a la captación de "lo más sagrado", "de este gran espejo del espíritu del mundo, de este eterno poema del entendimiento divino" que es la historia.

De este desprecio por la manera moderna de enfocar la historia no se libra ni el mismo Kant. "Incluso Kant, en su plan de una historia desde el punto de vista cosmopolita, no considera en total más que una mera legalidad del entendimiento (eine blosse Verstandesgesetzmassigkeit)"; pero "este plan de la naturaleza no es más que un reflejo empírico de la verdadera necesidad; a la vez que la concepción de una historia ordenada según este plan debería llamarse más bien civil que cosmopolita."

Frente a Kant, Schelling proclama que "la historia en su idea suprema debe ser independiente", "debe ser liberada de toda rela-

ción subjetiva”, ha de fundarse ciertamente en “una síntesis de lo dado y lo real con lo ideal, pero no a través de la filosofía” sino por medio del arte. La filosofía no es medio idóneo para realizar dicha síntesis “ya que más bien suprime la realidad y no es por entero ideal.” El arte, por el contrario, “deja existir plenamente lo real. . . pero representado en plenitud y unidad, por lo que se convierte en expresión de las ideas supremas.” La historia sólo cobra su verdadero sentido cuando sirve para representar, partiendo de los hechos y los datos empíricos antes ofrecidos al historiador, una necesidad superior a la empírica, que equivaldrá siempre a encontrar una profunda identidad entre la libertad y la necesidad (destino).

Se trata de ver la historia como *epos*, sin comienzo ni terminación determinados. Herodoto sigue siendo el modelo; Gibbon es el único de los modernos que se le aproxima. Maquiavelo y J. Mueller son meros historiadores nacionales; les falta universalidad, según Schelling. El verdadero modelo para la concepción de la historia hay que buscarlo en la tragedia, que para el historiador constituye “la verdadera fuente de grandes ideas y del estilo mental elevado” exigido por su magna tarea.

No cabe la menor duda del sentido estético que Schelling da al término organismo. Cuando afirma que el objeto de la historia propiamente dicho es “la formación de un organismo objetivo de libertad, el Estado” y señala la necesidad de una ciencia del Estado es claro que no puede referirse más que a una ciencia de la idea del Estado, considerada como obra de arte. Ha de ser eliminado de dicha ciencia “todo lo meramente finito”, “todas las formas de la ley que se refieren únicamente al mecanismo exterior del Estado”, así como lo relativo a la aplicación del derecho ante los tribunales, pues no se debe “profanar la filosofía mezclándola con cosas que no tienen relación alguna con ella.”

Schelling considera la ciencia del Derecho como encargada de intuir formas puras, ideas universales. “La única parte de la ciencia del Derecho que puede ser tratada, desde el punto de vista de la historia universal, es la forma de la vida pública en tanto. . . presenta un carácter de necesidad y de generalidad”; es decir, en cuanto expresa exteriormente, en una unidad objetiva, la armonía entre la libertad y la necesidad, lo cual puede ocurrir en el plano de lo real o en el plano de lo ideal. “La manifestación perfecta de esta armonía en lo real es el Estado perfecto, cuyo fin es alcanzado cuando lo particular y lo general se identifican de un modo abso-



luto, cuando lo necesario es al mismo tiempo libre y lo libre es al mismo tiempo necesario.”

Ahora bien, sería absurdo buscar esta idea en la realidad presente, puesto que precisamente nuestro tiempo se caracteriza por lo contrario de la armonía mentada. La vida exterior y pública, como armonía de ambos aspectos, desapareció con el mundo clásico; por lo que hubo de ser reemplazada por la vida interior: la Iglesia. El Estado griego, donde había verdadera vida política, no conocía la Iglesia; los llamados misterios no eran más que una rama de la vida pública.

“Los misterios eran esotéricos, el Estado griego era exotérico; en el Estado el individuo vive en el todo diferenciado de él, mientras que el todo no vive en el individuo.” Cuando el Estado existía en su forma real, la unidad se realizaba en la pluralidad y estaba a punto de identificarse con ella. La idea del Estado estaba a punto de realizarse en cada uno de los individuos integrantes, conformándolos hasta lo más íntimo de su ser. Cada ateniense —en la época de esplendor— era una realización concreta de la *polis*.

Hoy, al disociarse el Estado de los individuos que lo componen, han quedado frente a frente pluralidad y unidad, lo cual ha desencadenado todas las demás oposiciones. Entonces la unidad daba la tónica, la pluralidad se diluía en personalidades y no se convertía en mera pluralidad o masa. La mera multitud, opuesta a la unidad pero dominada por ella formaba un mundo aparte: el de los esclavos.

Ser ciudadano consistía en encarnar una idea, en ser idea.

En el mundo moderno la unidad no se realiza en la pluralidad sino que se opone a ésta. Ser ciudadano no tiene un sentido ideal, puesto que entre el hombre y la idea se interponen una serie de intermediarios que hacen cada vez más confusa, al multiplicarse, la distinción entre mando y obediencia y cada día convierten en más compleja la amalgama de libertad y esclavitud.

Para poder salir de esta confusión mental, quien aspire a comprender algo la ciencia jurídico-política debe volverse de espaldas a las experiencias presentes y tratar de imaginarse, mediante la filosofía y la historia, la estructura que necesariamente ha de tener toda sociedad futura que aspire a la realización plena de la libertad.

El primer intento serio en este sentido es *la República* de Platón. Los kantianos no pasan de ser meros cazadores de abstracciones. Fichte significa un avance. Su *Sistema de derecho natural* cons-

tituiría la forma perfecta de la vida pública "si el lado simplemente negativo de la constitución civil que tiene por fin único el mantenimiento de los derechos pudiera ser aislado, separado de todas las instituciones que tienen por objeto la energía, el movimiento armonioso y la belleza de la vida pública." Pero es absurdo pretender dicha separación. "El predominio de este lado simplemente negativo hace degenerar la constitución en un mecanismo infinito donde no se encuentra ya nada de absoluto", nos atreveríamos a traducir, en este caso, absoluto por espiritual.<sup>30</sup>

En general, Schelling ve una falla común a cuantos intentos se han hecho para idear una estructura perfecta de la vida política. Las organizaciones imaginadas pretenden sólo alcanzar una o a lo sumo algunas de las metas determinadas: el bienestar general, la satisfacción de ciertas tendencias humanas naturales, la vida en común de seres libres, etc. En todos casos el Estado es concebido como medio para un fin, a lo sumo como legalidad.<sup>31</sup> Pero el Estado no debe ser un medio sino un fin en sí. Debe constituirse en organismo absoluto, debe estructurarse como vida absoluta.

No se trata de la construcción del Estado en cuanto tal sino de la manifestación del organismo absoluto en forma estatal.<sup>32</sup>

Debemos percatarnos plenamente de lo que esto significa. La consecuencia de este traspaso del problema político al nivel de lo absoluto no es la *estatificación* de la vida humana sino todo lo contrario, la disolución del concepto de política en el de filosofía práctica, en el de teoría de la humana convivencia.

La vida humana es una e indivisible, viene a decirnos Schelling. No cabe separar el aspecto político del hombre de sus aspectos restantes si no es mediante un artificio conceptual. Tratar de institucionalizar esta distinción va en contra de la naturaleza de las cosas. Si el Estado pretende abarcar al hombre como totalidad y agotar la plenitud de sus actividades, el hombre se ve precisado a inventar otras dimensiones en qué proyectarse. Al hacerlo, dentro de su persona se produce una escisión que no tiene más remedio que repercutir sobre el Estado. Nos hallamos ante un círculo vicioso del cual sólo puede salirse mediante un planteamiento global del problema humano, por lo tanto mediante un planteamiento religioso. El estudio pragmático de la historia es para ello base insu-

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 130-142.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 142.

ficiente. La exposición de los hechos históricos es sin duda alguna instructivo pero si so se le añade algo más, lo esencial, no puede satisfacer. El desarrollo de la historia no es más que un reflejo empírico de la verdadera necesidad, del destino.<sup>33</sup> Pero el destino está únicamente en manos de Dios, es el imperio de Dios; "la historia es la revelación de los misterios del reino de Dios." La constitución del Estado es la imagen del reino de las Ideas.<sup>34</sup> El hombre, en sus esfuerzos por semejarse a la Divinidad, se moraliza. La moralidad es la sabiduría que aspira a asemejarse a Dios, a elevarse por encima de las cosas finitas hasta la región de las ideas." La moralidad se manifiesta sociológicamente como organización de la libertad, como forma de vida nacional o encarnación de las ideas en un conjunto vivo.

La disolución de la unidad moral de las organizaciones humanas va acompañada de la ruina de las ideas; por el contrario, la encarnación de las ideas en los hombres trae consigo la unificación de la vida moral.

Vivimos en un tiempo de disolución. A medida que las grandes ideas que forman la base de la constitución y aún de la sociedad religiosa universal se van esfumando, el principio divino se va retirando del mundo y no queda en la superficie de la naturaleza nada más que el cuerpo de lo finito privado de vida.

Mientras la sociedad civil se esfuerce más por perseguir los bienes materiales que por la realización de su estructura ideal habrá una armonía aparente y forzada, y por supuesto una distancia inmensa entre nosotros y la realización de la paz perpetua.

#### IV — *Cuarta época (hacia 1809)*

##### 1 — *Filosofía de la libertad*

La fórmula general de la identidad planteaba graves problemas en el plano de la ética. Las contraposiciones bueno-malo, virtud-vicio, justo-injusto, no podrían concebirse como identidades en el punto de indiferencia sin que, en definitiva, amenazara con volatilizarse todo sentido moral.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 133-135.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 76.

Había que darle a la teoría de la identidad un sentido tal que llevara implícito, en su desarrollo dialéctico, el radical poderío de lo positivo sobre lo negativo.

Pronto se manifestó ante la aguda mirada autocrítica de Schelling que la metafísica por él expuesta no presentaba base suficiente. En el fondo, todo su sistema partía de una radical unidad y se resolvería en una total identidad. El hábito panteísta le recorría de principio a fin.

Para poder subordinar de modo consecuente lo negativo a lo positivo había que introducir en el sistema una fundamental diferenciación entre *natura naturata* y *natura naturans*, entre creación y creador; era necesario abandonar el concepto del todo como un organismo perfecto, cerrado en sí mismo —pura inmanencia— y volver a la idea básica de la metafísica judeo-cristiana de un Dios personal y creador, capaz de garantizar un definitivo sentido positivo a todo el sistema de polaridades y con ello prestar un contenido auténtico a la idea de libertad. “El idealismo sólo dio, de una parte, la noción más general, de otro la noción formal de libertad; el concepto real vivo que es (la libertad) consiste en la facultad de lo bueno y de lo malo.”<sup>35</sup>

Para poder mantener sin peligro de confusión el principio de lo bueno frente al principio de lo malo es necesaria la idea de Dios, pero no de una Divinidad disuelta en —y absorbida por— el mundo, sino de un Dios personal.

En el Dios personal concebido por Schelling hay que distinguir:

- 1) el fundamento de Su existencia, de
- 2) Su existencia.<sup>36</sup>

Las cosas tienen su fundamento no en Dios mismo sino en el fundamento de la existencia de Dios. El mundo es el desarrollo del fundamento de Dios, pero todo fundamento es lo oscuro, lo originario, sobre lo cual se ha elevado Dios. En todo lo que no es divino queda siempre un fondo irracional, un resto que no se deja penetrar plenamente por el entendimiento, por eso la vida del hombre consta de luz y sombra. Lo sombrío se manifiesta en la voluntad particular, lo iluminoso, en el espíritu que tiende a elevarse hacia Dios.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 89, 90.

<sup>36</sup> HOLLERBACH, A.: *op. cit.*, p. 182.

La voluntad particular actúa como fuerza centrífuga, el espíritu como fuerza centrípeta que integra al hombre en el todo a través del amor.

La maldad implica separación, escisión de la voluntad universal, la bondad, comunión de las criaturas a través de Dios. No obstante, la maldad se presenta siempre como unidad y armonía; ahí está su peligro mayor, el que su escisión aparece encubierta.

La tensión entre egoísmo y amor no es otra cosa que la falta de concordancia entre una perspectiva particular y la perspectiva universal de la vida. Nos parece estar oyendo el eco de Kant.

El concepto de libertad de Schelling, por otra parte, no se basa ahora en el principio de autodeterminación y autonomía sino en el concepto de predeterminación y destino. El ser inteligible puede obrar libremente "sólo de acuerdo con su naturaleza interna." "La acción desde su interior, sólo puede surgir de acuerdo con la ley de la identidad y con absoluta necesidad. . ." "pues libre es sólo quien obra según las leyes de su propio ser."

Prosigue con la observación de que "nadie ha elegido el carácter que tiene" . . . "y sin embargo todo el mundo reconoce y juzga el carácter como un hecho eterno y permanente, imputando al hombre no sólo su carácter sino las acciones que de él derivan." "Por tanto, el juicio moral y general reconoce en cada uno una libertad que en sí misma es destino, necesidad", impenetrable para la humana inteligencia.<sup>37</sup>

Todo hombre se encuentra con una legalidad particular dada entre dos potencias: Dios y la naturaleza, la luz y la sombra. Es precisamente en esta duplicidad de relaciones en donde se fundamenta su libertad. El hombre es libertad frente a la naturaleza porque puede volverse contra ella, apoyándose en Dios, y es libre ante Dios en cuanto tiene raíces independientes de Dios —en la naturaleza. El hombre debe subordinar su relación natural a su relación espiritual y así convertirse en el mediador entre la naturaleza y Dios.

En cuanto afloja o rompe sus vínculos con la Divinidad se hunde irremediabilmente en la oscuridad de lo natural, sin dejar por ello de ser espíritu. Luego la culpa del hombre consiste en su separación de Dios, alejamiento que lo desintegra y desgarrá, mientras que su elevación a Dios lo acerca a la unidad de sí y a la vez de la naturaleza. La separación de Dios no significa para los hombres

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 186, nota al calce (406).

pérdida de libertad pero sí pérdida de la unidad, de la concordia. Luego la causa de la multiplicidad, de la discordia es el pecado, el mal.

La humanidad por esencia ha de buscar una unidad natural, pero ya que a causa de la pecaminosidad en que se encuentra no puede elevarse a la unidad interior —espiritual—, por lo menos ha de ingeniarse para crear urgentemente un sucedáneo de ella, un todo orgánico dotado de un mínimo de poder integrador. Este sucedáneo es el Estado. “Puesto que el hombre no puede encontrar su unidad en Dios, se debe someter a una unidad física.” Nada muestra mejor que el hombre, como espíritu, ha descendido a su ser físico que la construcción del Estado. La multiplicidad de los hombres exige unidad. La unidad de los seres libres es sólo Dios. Desde que esta unidad se perdió, buscan los hombres una unidad de naturaleza. Se procede entonces como con el *anorganismo* de la naturaleza.” Por no haber logrado el hombre convertirse en el centro de integración de lo natural, la naturaleza no puede llegar a hacerse orgánica; de ahí su carácter *an-orgánico*, por muy contradictorio que esto parezca. También pertenece a la especie (*Geschlecht*) de lo no existente, también la naturaleza busca una unidad sin poderla encontrar. Precisamente en la misma situación se encuentra el hombre; se ha separado de lo divino y por ello busca la unidad de la naturaleza; busca una naturaleza más allá de la primera. Así nace el Estado, que es una mera consecuencia del deterioro sufrido por el género humano.

En el Estado hay una verdadera contradicción, se declara unidad de naturaleza y al mismo tiempo debe ser unidad de espíritus libres.

Consecuencia inmediata de la existencia de tal contradicción es la imposibilidad de un Estado de razón. La verdadera república sólo puede estar en Dios. El verdadero Estado ha de descansar sobre los principios de libertad e ingenuidad, pero el problema es que no hay fuente viva de donde puedan manar éstos, dentro de nuestros Estados. Invocar a la República platónica, según Schelling, para defender la idea del Estado perfecto, indica más que otra cosa una incomprensión del verdadero sentido del clásico texto aludido. Platón con su República en el fondo nos gastó una broma. El no quiso decir al describirla, “id y construídla” sino “intentad llevarla a cabo, entonces os convenceréis pronto de que es algo imposible.” Precisamente la imposibilidad de lograr la verdadera unidad en el Estado se muestra al elaborar las constituciones. Si

se da al Estado la fuerza —unidad— éste caerá en el más repugnante despotismo; si se limita el poder estatal soberano, por constituciones o mediante estamentos, perderá el vigor requerido para realizar su función. Existiendo esta nefasta alternativa, no es de extrañar que precisamente cabezas consecuentes vuelvan sus esperanzas hacia la teoría del despotismo.

El fenómeno de la unidad eternamente buscada y eternamente no encontrada se manifestará como guerra; esta triste situación subsistirá mientras que la naturaleza del hombre no se ennoblezca y se viva sobre la base de convicciones religiosas universalmente compartidas.<sup>38</sup>

El modo de sentir los problemas políticos manifiesta a esta altura en Schelling un cambio considerable. La embriaguez panteísta ha pasado, su idealismo está a punto de ser superado y, como consecuencia de esto y de la experiencia personal, la política es rechazada al plano de lo meramente provisorio e instrumental. El verdadero camino que se abre para el hombre hacia lo absoluto no es la política sino la religión. Ello no implica que Schelling reconozca un dominio de la Iglesia sobre el Estado —y menos aún lo inverso— sino el deber del Estado de ponerse —desde su posición independiente— al servicio de la vida religiosa.

Desde esta perspectiva religiosa lanza Schelling a pesar de todo, un grito de esperanza en el destino de su pueblo, nos referimos al fragmento titulado: *Sobre la esencia de la ciencia alemana* —que por cierto quedó inédito y sólo vio la luz en el *Nachlass*. Schelling sostiene aquí que la nación alemana se esfuerza con todo su ser hacia la religión. Su particularidad consiste en que esta religiosa inclinación del pueblo germánico va ligada al conocimiento y se funda en la ciencia. La tarea propia del pueblo alemán no es otra que renacimiento (*Wiedergeburt*) de la religión “a través de la más elevada ciencia”, teniendo en cuenta que la verdadera ciencia —verdadera metafísica— no implica sólo religión sino también “el honor... la virtud... la veneración de la Ley y el amor a la patria.”<sup>39</sup>

La metafísica es también “la que crea orgánicamente a los Estados y permite a las multitudes convertirse en un corazón, en un sentido, es decir, en un pueblo.”

El Estado basado en las voluntades particulares, en los derechos del individuo, en el derecho natural, no pasa de ser un mero meca-

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 194, 197.

nismo; no puede ser otra cosa, puesto que parte del egoísmo y la enemistad entre los hombres, de la oposición que cada uno adopta frente a los demás.” “Sobre ésta, la más absurda arrogancia de absoluto egoísmo, fue fundada una ciencia —desconocida por los antiguos en el sentido indicado—, un llamado derecho natural que otorgó a todos igual derecho respecto a todos los demás, y que no reconoce deberes interiormente obligatorios sino sólo coacción exterior, ni siquiera acciones positivas sino abstención; reconoce “sólo limitaciones que cada uno ha de dejar que se pongan a su derecho original por la mera consideración de que de esta manera ha de poder gozar del derecho que aún le queda con mayor seguridad y en cerrada autosuficiencia. De esta turbia fuente de impertinente egoísmo y enemistad de todos contra todos nació el Estado, por humano acuerdo y mutuo contrato.”

Según Schelling, una sociedad montada sobre los ideales del derecho natural —racionalista— no puede sobreponerse al peligro constante de atomización, no puede llevar más que al remedio último de un *orden coactivo* que impida la desmembración completa del todo.<sup>40</sup>

A pesar de la semejanza externa de estos párrafos con declaraciones de Schelling pertenecientes a la tercera época, no debemos olvidar que entonces las afirmaciones de este tipo estaban montadas sobre una concepción absolutamente inmanentista —filosofía de la identidad— mientras que ahora —en la que hemos llamado cuarta época— se ha empezado a superar tanto el inmanentismo como el panteísmo, y por tanto, los fundamentos de la concepción idealista. Es sumamente interesante subrayar, a partir de este momento, el vigoroso contraste que la filosofía de Schelling presenta respecto al sistema hegeliano.

## V — *Escritos posteriores a 1815*

### A) *Conferencias sobre la filosofía puramente racional*

El hombre representa la cumbre del mundo natural y al mismo tiempo es el miembro de enlace entre éste y Dios. Al romperse el vínculo entre el hombre y Dios también queda roto el lazo entre el mundo y Dios. El mundo queda extraño a Dios, de espaldas a El,

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 199, 200.



a causa del hombre. En el hombre, en su culpa originaria, está el principio del gran desgarramiento cósmico. La caída, el primer acto histórico del hombre, fue el comienzo de su elevación al espíritu, pero también de su naufragio en lo finito. El mito de Prometeo nos lo expresa con sobrecogedor simbolismo. Prometeo representa el principio a que llamaremos espíritu. Prometeo no podía obrar de otro modo, fue empujado a su acción por el destino.

Prometeo tenía razón pero también la tenía Zeus, tan sólo a tan alto precio se consigue independizarse de Dios. Razón contra razón, derecho contra derecho, aquí tenemos "lo trágico comprendido en su misma fuente" —dice Schelling con frase tomada de Esquilo.<sup>41</sup> La relación histórica inicial de la humanidad con el mundo es de carácter trágico. Al desgarrarse el hombre de la Divinidad y tratar de hacerse independiente se ha colocado a sí mismo en una situación de inevitable tensión; no puede ser meramente natural ni tampoco espiritual por entero, al no poder descansar en Dios. El hombre, en cuanto *yo*, pretendió solucionar la tensión convirtiéndose él mismo en centro absoluto, afirmando sobre todo el pleno goce de su ser, pero al intentar llevar esta tentativa a sus últimas consecuencias, encuentra dificultades por doquier.

Las mayores resistencias con que se enfrenta el *yo* en su absoluta autoafirmación no provienen del mundo sensible sino de los otros *yos* que también se afirman, a su vez, como centros absolutos. La diversidad de los *yos* en cuanto seres suprasensibles, pertenece al mundo espiritual; en él no domina la legalidad natural sino un orden inteligible que es anterior a los hombres particulares y ha de pensarse como anterior a toda persona concreta. El orden inteligible asigna a cada hombre un puesto único; su puesto por lo tanto presupone un principio de desigualdad esencial. La totalidad del mundo inteligible está integrado por un complejo sistema de diferencias y grados de potencialidad de los seres racionales individuales.

La desigualdad esencial mentada no tiene su origen en los hombres vivientes sino que es anterior a ellos, mejor dicho, anterior a la existencia sensorial de ellos.

Cada uno es miembro de una comunidad y desempeña una determinada función en su puesto, esto no por decisión humana sino en virtud de ley derivada del orden suprasensible, por lo tanto, en virtud de una ley natural suprasensible. Tal ley es claro que no es

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 216.

fabricada por la razón de los hombres sino que es meramente reconocida por ésta. En realidad la ley tiene su origen y fundamento en la razón objetiva del ser.

Lo que Schelling llama razón objetiva del ser se dirige, como *poder inteligible*, a la voluntad y se manifiesta en el pensamiento "como la conciencia estable de esta fuerza."<sup>42</sup>

El hecho de que el hombre se haya independizado de Dios no quiere decir que pueda sustituir el orden inteligible objetivo por las decisiones caprichosas de su voluntad. Precisamente porque el hombre se ha separado de Dios y se ha hundido en la existencia sensorial, está sometido a la ley objetiva del ser.

No es que el hombre dependa directamente de Dios, a través de la ley objetiva del ser, sino más bien es que Dios se halla escondido tras la ley y ha de permanecer así mientras el hombre sea ente histórico. "La *lex naturae* está desde luego cimentada en la *lex Dei*, recibe su sanción de ella —comenta Hollerbach— pero no por eso deja de ser en menor grado un poder autónomo en su efectividad, que en cuanto tal desconoce a Dios."<sup>43</sup> Ahora bien, el orden inteligible no es sólo base del derecho natural —en el sentido antes señalado— sino también de la ley ética. Schelling coincide con Kant en que la ley ética se ha de referir, de modo inmediato, a la razón legisladora y no a Dios: de El es relativamente independiente, en el mismo sentido en que indicábamos lo era el derecho natural. No obstante Schelling difiere de Kant en cuanto que para él la razón objetiva del ser es anterior y superior a todo hombre concreto. La razón objetiva del ser, en cuanto poder inteligible, se dirige a la voluntad y se manifiesta en la conciencia como reconocimiento de este poder.

El orden inteligible no se manifiesta sólo como orden de la conciencia; si así fuera su efecto sería nulo en conjunto, dada la *enajenación* que ha sufrido el hombre desde su caída original. La razón objetiva del ser se ha de manifestar también necesariamente como poder exterior coactivo, y así poder llegar a ser real para el hombre. "Este orden racional exterior dotado de poder coactivo es el Estado" que materialmente considerado es mera facticidad pero que formalmente está animado por la ley —y en ésta reside una

---

<sup>42</sup> HOLLERBACH, A.: "Diritto e Stato nella tarda filosofia di Schelling" en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nov.-dic. 1961, fasc. VI, pp. 612, 616. HOLLERBACH, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, edic. cit., p. 224.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 225, 226.

virtud conformadora con origen de orden inteligible. En consecuencia, la ley no es susceptible de acuerdos y contratos. El Estado se encuentra en este sentido formal, al servicio del orden inteligible, funciona como mediador entre el orden suprasensible y la realidad exterior, sensible.

Ahora bien, así como el derecho propio del Estado es imponer la legalidad, el derecho propio del individuo es elevarse más allá de esta legalidad, hacia su libertad. Ambos imperativos no son opuestos sino, más bien correlativos. El orden estatal no lleva consigo, en modo alguno, pérdida de libertad para los hombres concretos, puesto que antes del orden estatal no había propiamente libertad sino caos, guerra de todos contra todos.<sup>44</sup>

Únicamente la legislación coactiva hace posible el surgimiento de la libertad, al poner las condiciones externas necesarias. La libertad se hace posible sólo a través de la legalidad estatal. El Estado no tiene por misión fomentar la moralidad del hombre sino hacerla posible exigiéndole la legalidad de su conducta. En consecuencia, Schelling rechaza tanto las teorías contractualistas del Estado, incluso como mera hipótesis de trabajo, como las utopías sociopolíticas que lo esperan todo del Estado, y por tanto tienden a la realización del Estado perfecto. Es falso creer que el Estado tiene una fuerza immanente capaz de hacer que el hombre se eleve sobre sí mismo; toda divinización de lo estatal es rechazada.

El Estado es el mediador entre el orden racional objetivo y el hombre concreto —lo histórico cobra un sentido trascendente— pero dentro de unas posibilidades limitadas, de ningún modo absolutas. El poder estatal debe tener ciertamente “para lo general un ojo agudo y dónde sea necesario una cortante espada...” “pero sin olvidar que el fin estatal no es salvar espiritualmente al hombre sino hacer posible que él se salve a través de su libertad.” El Estado debe conceder al individuo tanta libertad como sea posible, sin poner en peligro las bases del Estado, es decir, sin minar las condiciones mismas de existencia de la libertad. “La sabiduría de nuestros antepasados supo formar dentro del Estado círculos autónomos en los cuales el individuo se sentía libre del Estado. “El honor que concedía a cada uno su *status*, también al campesino y al artesano, lo elevaba sobre la humillación de su total sumisión al Estado.” Esto nos lleva a una concepción estamental del Estado, como aplicación concreta del concepto de orden inteligible que

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 224, 225.

asigna a cada uno un puesto único de la comunidad. El hombre se encuentra bajo el doble imperativo de no dejarse reducir a mero servidor del Estado, por una parte, y de no rebelarse contra el Estado o contra los fundamentos de éste, de otra parte. El individuo ha de tender a hacerse independiente del Estado dentro de la legalidad estatal. El necesario sometimiento indicado es consecuencia de la separación del hombre de Dios.<sup>45</sup> Al intentar rebelarse interiormente contra el orden inteligible, se ha visto obligado a someterse exteriormente a un orden legal coactivo. Sólo se librará de la coactividad cuando vuelva a reintegrarse por entero —por lo tanto interiormente— al orden inteligible.<sup>46</sup>

En la marcha del hombre hacia su integración en el orden inteligible, el Estado sólo puede realizar una etapa del proceso: la de poner las condiciones mínimas que garantizan la máxima libertad para el individuo dentro de una legalidad coactiva. El Estado no puede ir más allá en su eficacia.

Ya que el Estado es sólo una institución que abarca al hombre de modo parcial e imperfecto, es absurdo pensar en la posibilidad —o deseabilidad— de un Estado perfecto y total. “Cuando se quiere en este mundo un Estado perfecto el final es la charlatanería (apocalíptica)”, lo cual no quita para que existan formas políticas más o menos adecuadas al momento en cuestión.<sup>47</sup>

Para Schelling, hay en la historia una evolución de formas políticas que va desde la *monarquía inconsciente*, a través de la república, hasta la *monarquía consciente*.

En la primera forma antes mencionada se entrega totalmente la sociedad al Estado, en la segunda sucede a la inversa, con lo que el Estado pierde fundamentación objetiva convirtiéndose en mero instrumento de personalidades. Por fin en la tercera forma la *monarquía autoconsciente*, se logra una relación de equilibrio entre Estado y Sociedad. Además de la solución armónica de tan radical antagonismo, tiene la *monarquía autoconsciente* la ventaja

---

<sup>45</sup> HELLEBRAND, Walter: “Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling, Georg Friedrich Puchta und in der römischen Jurisprudenz” en *Archiv fuer Rechts und Sozialphilosophie*, XLIV/3, 1958, p. 404. El autor analiza el concepto de libertad humana en contraposición con el de libertad divina en Schelling y encuentra semejanzas con las concepciones de Puchta, Heidegger y Sartre.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 227-230.

<sup>47</sup> HOLLERBACH: *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, edic. cit., p. 223, nota al calce (575).

de que en ella el hombre no se ve tratado como cosa, no se ve degradado a someterse a algo tan abstracto e impersonal como es la ley en toda su rigidez.

En la monarquía, el soberano es una persona y por tanto la relación política es en definitiva de persona a persona. La responsabilidad de lo general es asumida por la voluntad del monarca y con ello humanizada.

El orden jurídico-político pasa así a tener una clara fundamentación moral y además una fundamentación religiosa, en cuanto que el monarca aparece como responsable ante Dios de la realización estatal del orden inteligible.<sup>48</sup>

## B) *Filosofía de la revelación*

La mitología tiene un especialísimo interés, pues significa nada menos que la zona de contacto entre filosofía e historia; el punto en que la razón objetiva se manifiesta históricamente y la historia cristaliza en formas esenciales. "Para Schelling los mitos son acontecimientos históricos —nos dice Jankélévitch— y no representaciones." "Si se quiere no existen más que en la conciencia; pero la situación misma de las representaciones no es representada, ha acontecido de verdad. . . toda la hermenéutica que trata la verdad de los mitos por separado de su envoltura disuelve inmediatamente su historicidad."<sup>49</sup>

Queda rechazada de plano toda concepción de la mitología como invención humana —particular o colectiva. Cada pueblo tiene su propia vida mitológica que en verdad constituye su modo de conciencia y de la que se deriva la protoley. . . De la protoley brotan tanto idioma como derecho, que son meros desarrollos suyos. Tampoco puede decirse que la mitología sea cosa de un pueblo aislado sino de los pueblos en conjunto, pues entre ellos existen tan estrechos lazos de parentesco que no hay más remedio que retroceder con el pensamiento a su común origen, a la "unidad original del género humano como concepto rigurosamente científico." La unidad original del género humano, a su vez, exige la conciencia de un Dios común a toda la humanidad. Este Dios se presenta en sí como unidad radical en la que sin embargo son posibles

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>49</sup> JANKÉLEVITCH, Vladimir: *L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1933, p. 279.

diferencias de estirpe; en esto consistía el verdadero estado de naturaleza del que a lo largo de la historia ha subsistido el recuerdo, soliendo ser designado con la expresión *edad de oro*. Se trata de un estado prehistórico de completa incultura y rudeza animal, en el que ya existen sin embargo ciertas relaciones jurídicas: matrimonio, familia y ciertas formas de propiedad y de contrato relacionado con la propiedad.<sup>50</sup>

Aquella unidad del género humano se vio destruida como consecuencia de una magna crisis de la conciencia religiosa, crisis que trae consigo en primer lugar el desgarramiento de la imagen de Dios. La causa del surgimiento de pueblos separados es el abandono del monoteísmo. El politeísmo provoca la confusión del lenguaje y con ello el desarrollo de una mitología propia de cada pueblo. Es la época en que se forma la protoley de cada estirpe, que luego se ha de desarrollar históricamente.

Hay sin embargo grupos humanos que no sólo no han desarrollado su protoley sino que han ido perdiendo incluso aquellos comienzos de formas jurídicas que ya se daban en la edad de oro. Otros pueblos han salvado estos gérmenes —fundamento de toda conciencia humana— desarrollándolos en forma cada vez más intrincada. El proceso de conversión de un grupo humano en un pueblo tuvo lugar principalmente a través de instituciones religiosas y jurídicas. Dentro de dicho proceso tiene una especial importancia la adopción por el grupo humano de un tipo de vida sedentaria. Con la vida sedentaria surgen la sociedad civil, la ley y la constitución civiles, así como la agricultura. Recordemos la doble función religiosa desempeñada por Demeter, a la vez diosa de la agricultura y legisladora. Demeter es para la conciencia helénica el paso de la época prehistórica aún no sometida a leyes, a la época histórica y legal, por lo que Demeter es denominada también legisladora.<sup>51</sup> Si bien es cierto que las mitologías de todos los pueblos tienen un origen común, una vez rota esa unidad inicial, hay una formación de proto-legalidades nacionales; cada pueblo se constituye en totalidad con valor propio, directamente vinculado a Dios por un destino único. Así como al hablar de la época sedentaria, Schelling no hacía más que recoger el eco kantiano y modularla de nuevo bajo motivos mitológicos, aquí es patente la inspiración

---

<sup>50</sup> HOLLERBACH: *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, edic. cit., pp. 247, 251, 252.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 253, 255, 355 nota al calce (676).

herderiana. Jankélévitch pretende ir todavía más al fondo en la búsqueda de antecedentes y comenta agudamente que “en la época en que él (Schelling) hablaba lenguaje *spinoziano*, llamaba precisamente razón a esta función totalizadora, al poder que tenemos de considerar a cada cosa por sí misma, como si no existiera nada fuera de ella y que, por ejemplo, cuando se trata de la historia designará el instinto que nos impide distinguir entre épocas absurdas y épocas privilegiadas.” Por lo tanto, se trata de ese sentido que nos hace considerar a cada círculo de vida en común como totalidad original y valiosa por sí misma; sin olvidar que todo ello se desarrolla sobre un fondo de nostalgia, de gravitación universal hacia la perdida unidad primaria.<sup>52</sup> Sin duda alguna, bajo la crispada mueca reaccionaria del viejo Schelling late aún la desesperada afirmación de una radical comunidad de seres libres en continuo proceso de creación simbólica. Schelling no termina afirmando, como lo hiciera el Hegel de sus años de amistad, que la máxima libertad coincide con la máxima comunidad, sino más bien que a pesar de que la materia de la libertad está hecha con la nostalgia de la original comunidad, su forma, por así decir, consiste en la irreversible soledad en que cada ser —individual o colectivo— se encuentra frente a su único e ineludible destino. Y a esa nostálgica y universal soledad le llama Dios.

*Universidad de Puerto Rico.*

## BIBLIOGRAFIA

### A — Ediciones

*Werke. Auswahl in drei Bänden*, prólogo del Dr. A. Drews; edición e introducción de O. Weiss, Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1907.

*System des transzendentalen Idealismus* (introducción de W. Schultz; edición de R. E. Schultz, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1957.

*Studium Generale — Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studium*, introducción y comentarios de H. Glockner, Stuttgart, Alfred Kroener Verlag, 1954.

*Bruno*, traducción de H. R. Sanz, Buenos Aires, Editorial Losada, 1957.

---

<sup>52</sup> JANKELEVITCH: *op. cit.*, pp. 352-354.

- ALWOHN, Adolf: "Schellings Philosophie der Mythologie in ihrer Bedeutung fuer das Mythosverstaendnis der Gegenwart", en *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, Band IX (1955, Heft 2, pp. 177-181).
- BENZ, Ernst: *Schelling Werden und Wirken seines Denkens*, Zuerich, Rhein Verlag, 1955.
- BRAUN, Otto: *Schelling's Geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*, Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer, 1906.
- DEKKER, Gerbrand: *Die Rueckwendung zum Mythos — Schellings Letzte Wandlung*, prólogo de Paul Hensen, Muenchen und Berlin Verlag von R. Oldenbourg, 1930.
- ESCHENMAYER, C. A.: *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803.
- FUHRMANS, Horst: *Schellings Philosophie der Weltalter*, Duesseldorf, Verlag L. Schwann, 1954.
- HABLUETZEL, Rudolf: *Dialektik und Enbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis*, Basel, Verlag, fuer Recht und Gesellschaft A. G., 1954.
- GLOCKNER, Hermann: "Einleitung", a la edición de *Studium Generale*, antes citada, pp. 7-18.
- HARTMANN, N.: *La filosofia del Idealismo alemán*, tomo I, trad. de H. Zucchi, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960, pp. 166-245.
- HELLEBRAND, Walter: "Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling, Georg Friedrich Puchta und in der roemischen Jurisprudenz", en *Archiv fuer Rechts- und Sozial-philosophie*, XLIV/3, 1958, pp. 281-410.
- HOLLERBACH, A.: *Der Rechtsgedanke bei Schelling-Quellen-studien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1957.
- HOLLERBACH, A.: "Diritto e Stato nella tarda filosofia di Schelling" en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nov-dic. 1961, fasc. VI, pp. 600-628. La traducción del artículo es de A. Baratta.
- JANKELEVITCH, V.: *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Felix Alcan, 1933.
- JASPERS, K.: *Schelling-Groesse und Verhaengnis*, Muenchen, Piper, 1955.
- KNITTERMEYER, Hinrich: *Schelling und die Romantische Schule*, Muenchen-Verlag, Ernst Reinhardt, 1929.
- KNITTERMEYER, H.: "Hundert Jahre nach Schelling Tod" en *Philosophische Rundschau*, 1956 Heft 1-2, pp. 1-57.
- LARENZ, K.: "Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung", en *Staatsphilosophie*, Larenz-Holstein, Muenchen und Berlin, R. Oldenbourg, sin fecha, pp. 130-137.



- LUKÁCS, G.: *Die Zerstoerung der Vernunft — Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin, Aufbau, 1955, en especial pp. 103-156.
- MASSOLO, A.: *Il primo Schelling*, Firenze-Sansoni, 1953.
- SCHULTZ, Walter: "Einleitung", a la edición del *System des transzendentalen Idealismus* de F. W. J. Schelling, Stuttgart, Felix Meiner Verlag, 1957.
- TILLICH, Paul: "Schelling und die Anfaenge des existentialistischen Protests", en *Zeitschrift fuer philosophisches Forschung* Band IX/2. 1955, pp. 197-208.
- TROST-LEIST (Ed.): *Koenig Maximilian II von Bayern und Schelling Briefwechsel*, Stuttgart, 1890.
- ZELTNER, H.: *Schelling*, Stuttgart — Fr. Frommans Verlag, 1954.