

## UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DEL MAL EN SCHELLING

*AN APPROACH TO THE PROBLEM OF EVIL IN SCHELLING*

*UMA ABORDAGEM AO PROBLEMA DO MAL EM SCHELLING*

**Leopoldo Tillería**

*(Universidad Tecnológica de Chile  
Instituto Nacional de Capacitación Profesional)  
leopoldo.tilleria@inacapmail.cl*

Recibido: 26/07/2020

Aprobado: 05/02/2021

### RESUMEN

Se discute la idea del mal en la filosofía tardía de Schelling, partiendo de la comprensión del problema de Dios como fundamento último del mal en el hombre. Tal conjetura, a la que se llega mediante una exégesis filosófica, pone foco en la idea de la “caída” y en las implicancias que en ella tiene el principio de libertad. En confrontación con el concepto de una filosofía de la revelación, se sugiere que la filosofía de la religión en Schelling concibe a un Dios que parece representar el propio mal original. Teniendo en cuenta la interpretación heideggeriana, se afirma, por un lado, que el fundamento origina el mal en el hombre como expansión de la voluntad propia que tiende hacia sí mismo, y, por otro, que esta propia movilidad del fundamento es originada, a su vez, por la necesidad metafísica de Dios de patentizar su omnipotencia. De este modo, la filosofía de la revelación de Schelling formaría parte de las llamadas filosofías analíticas de la religión, en las que se recupera la vocación filosófica central de las teodiceas. Se concluye con la idea de que el mal es la búsqueda y realización originaria del fundamento de Dios.

Palabras clave: filosofía. libertad. mal. religión. Schelling.

### ABSTRACT

The idea of evil is discussed in Schelling’s late philosophy, starting from the understanding of the problem of God as the ultimate foundation of evil in man. Such conjecture, which is reached through a philosophical exegesis, focuses on the idea of the “fall” and the implications of the principle of freedom. Once confronted with the concept of a philosophy of revelation, it is suggested that the philosophy of religion in Schelling conceives of a God who appears to represent the original evil itself. From the Heideggerian interpretation perspective, it is stated, on the one hand, that the foundation originates evil in man as an expansion of his own will that tends towards himself, and, on the other, that this same mobility of the foundation is originated, in turn, by God’s metaphysical need to patent his omnipotence. In this way, Schelling’s philosophy of revelation would be part of the so-called analytical philosophies of religion, in which the central philosophical vocation of the theodicy is recovered. It concludes with the idea that evil is the original search and realization of the foundation of God.

Keywords: philosophy. freedom. evil. religion. Schelling.

## RESUMO

A ideia do mal é discutida na filosofia tardia de Schelling a partir do entendimento do problema de Deus como o fundamento último do mal no Homem. Essa conjectura, alcançada através de exegese filosófica, concentra-se na ideia da “queda” e nas implicações que o princípio da liberdade tem nela. Uma vez confrontado com o conceito de filosofia da revelação, sugere-se que a filosofia da religião em Schelling conceba um Deus que parece representar o próprio mal original. A partir de uma interpretação heideggeriana, afirma-se, por um lado, que o fundamento origina o mal no Homem como uma expansão de sua própria vontade, que tende para si mesmo e, por outro, que essa própria mobilidade do fundamento é originária novamente, por causa da necessidade metafísica de Deus de patentear sua onipotência. Desse modo, a filosofia da revelação de Schelling seria parte das chamadas filosofias analíticas da religião, nas quais a vocação filosófica central da teodicéia é recuperada. O artigo conclui com a ideia de que o mal é a busca e realização original do fundamento de Deus.

Palavras-chave: filosofia. liberdade. mal. religião. Schelling.

### Introducción

Este artículo trata de la filosofía de lo Absoluto en F.W.J. Schelling, concepto que intentaré hacer girar sobre la última sección del artículo al de una filosofía de la religión. En todo caso, y como es sabido de sobra, el pensamiento de Schelling es en realidad el de una filosofía idealista. Forzado a catalogar al Schelling de la libertad y del mal —en otras palabras, al Schelling de Dios—, seguiría la opinión de Fuhrmans (1965), para quien las “Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados” constituyen una vuelta, una ruptura, que ofrece ahora la otra cara del sistema filosófico, la cara de la noche y la oscuridad, que viene representada en la literatura por el romanticismo tardío (Leyte & Rühle en Schelling, 1989). En su intento por dar respuestas a una compleja noción de Dios a partir de la sistematicidad de la filosofía, y por no caer en proposiciones indemostrables provenientes de la fe, Schelling termina exponiendo, como dije, una especie de genealogía de lo Absoluto. Las *Investigaciones* incorporarán, a través de la noción de “caída” desde lo absoluto, una fractura definitiva en lo que hasta ahora era una sistemática filosofía de la identidad. En nuestro filósofo, la idea del mal surge necesariamente a partir de la ontología de Dios, a tal punto que puede decirse, siguiendo la idea de Dios inicial, que en su filosofía de lo Absoluto Dios y mal parecen coincidir.

Propondré dos conjeturas iniciales sobre la filosofía del “último” Schelling: 1) la identidad entre Ser y ser del mal, y 2) la necesidad metafísica del mal en la existencia del hombre en tanto ente. Ambas, en un mutuo condicionamiento, operarían como condiciones de posibilidad de la conclusión de nuestro escrito, que sugiere que en la filosofía tardía de Schelling, el mal consistiría en la búsqueda y en la realización originaria del Dios inicial, es decir, correspondería a una determinación fundamental de lo Absoluto. Antes de presentar cualquier argumentación, quisiera referirme al momento específico en que surge esta apelación, por así decir, teológicamente imprescindible acerca del origen y manifestación del mal. Dicho problema, si seguimos la orientación cronológica de Schelling, se sitúa de lleno en el periodo de su filosofía de la libertad, esto es, alrededor de 1809. Es por esta época que Schelling, al concebir la esencia del hombre en cuanto ser libre, rechaza el concepto de un Dios como principio eterno, bueno y único, y establece, al mismo tiempo, la idea de una libertad para el bien y para el mal. La condición metafísica del mal habrá que buscarla justamente en su filosofía de la libertad. La pregunta que busca responder Schelling, y que probablemente sea la pregunta que lo lleva de manera definitiva a su última etapa —a la llamada filosofía del ser—, parece ser, sin más, la pregunta por la naturaleza del mal.

El artículo se organiza como sigue. Primero, se aborda la tensión en el pensamiento de Schelling entre las ideas de Ser y de mal, a propósito del modo en el que se encuentra el hombre en el sistema schellingiano. Enseguida, se trata el problema de Dios como fundamento último del mal en el hombre, con foco en el asunto de la “caída” y en las implicancias que en ella tiene el principio de libertad.

Después, se discute la idea de revelación de Dios, y la relación que habría entre mal y libertad a partir de una presunta naturaleza inicial. En cuarto lugar, y a modo, pudiera decirse, de cierre “programático”, se plantea la pregunta en torno a si en el Schelling del mal es posible hablar de una filosofía de la religión, o si, más bien, debiésemos referirnos a su sistema como una filosofía de la revelación. Finalmente, se sugerirá cómo esta filosofía de la religión nos mostraría a un Dios que parece representar el propio mal original, y en qué sentido este mal se revela como la búsqueda y realización originaria del fundamento de Dios.

### **La identidad entre Ser y ser del mal**

En el joven Schelling, el principio de la identidad funciona como principio absoluto de todo el sistema del idealismo trascendental. Esto es, como una suerte de pensamiento organizado que explica el desarrollo de la naturaleza a partir de un idealismo de corte fichteano. Cada una de las partes del sistema contiene este principio de identidad. Lo Absoluto, el Ser o Dios (en otros momentos Schelling habla también del Uno indiferenciado), se constituye en cuanto identidad como un punto de indiferencia o como síntesis superior en la contención de sujeto y objeto. El Ser, las cosas (la naturaleza, los entes) y el hombre, ciertamente están determinados por la esencia del Ser; no obstante, solo aquel es un Ser-infinito. Se trata, y esto es muy importante de aclarar, de tres entes distintos: el primero, el ente en total, y los siguientes, entes finitos, que, sin embargo, “son” en el ente en total. Es decir, son en Dios, como determinación particular de esta filosofía de la naturaleza mal llamada panteísmo. El mismo Schelling cree que no hay razones para hablar en su sistema de panteísmo, pues, y, ante todo, en su filosofía de la naturaleza se afirma la absoluta no realidad de todos los fenómenos, es decir, el mundo fenoménico como no-realidad absoluta, y lo finito como nada (Del Barco, 1999: 102). Así, la totalidad es lo propio del modo de ser del Ser. Esto es lo que podemos llamar, con Heidegger, el sistema mismo como sistema de la libertad. La esperable contradicción entre necesidad y libertad, la soluciona Schelling retro trayendo su sistema al ente divino:

En lo referente a esta relación se puede afirmar que Dios se caracteriza, en primer lugar, por la representación que tiene del sistema, y en segundo lugar por ser el ente libre por antonomasia; en su immanencia no encontramos una colisión entre libertad y sistema. De este modo, llegamos a Dios como idea directriz del sistema, y con ello Schelling avanza en la realización de una teosofía o teología racional (Vargas, 2005: 135).

En este sentido, sujeto y objeto se entenderán como contrarios unidos en el principio de identidad. Es decir, y esto es de suma importancia en esta filosofía del devenir (lo Absoluto en Schelling es el propio devenir), la relación del Ser con las cosas supone no una mismidad en sí, sino más bien una mismidad que las expresa uniéndolas, desde luego, pero sin dejar de hacerlas diferentes. Es lo que ocurre en esta ontología circular entre el Ser y el ente: el ente (o sea, una naturaleza que incluye al hombre) debe presuponerse en la esencia del Ser. Es decir: el hombre debe presuponerse necesariamente al interior de la vida de Dios. Quisiera poner acento en esto, en el sentido de que este bloqueo ontológico de la idea de mismidad como identidad, implica, simultáneamente, el reposicionamiento fundamental de la idea de libertad, la que desde ahora ocupará en Schelling el centro del todo del Ser.

Ahora bien, en Schelling la diferencia entre Ser y ente constituye, paradójicamente, la identidad del ente en total y el ente en particular. El ser del ente co-responde a la inteligibilidad ideal existente que lo determina en cuanto ente (Heidegger, 1997). Mas, de partida debe dejarse en claro que la identidad del Ser y el ente no es sino una unidad que está atravesada por el Uno todo y ligada por lazos de esencialidad. Si el Ser y el ente no son lo mismo, no obstante, el ser es siempre el ser de un ente (Heidegger, 1997), y comparten, por tanto, la misma esencia (el querer como modo de ser del ser originario), puede establecerse el siguiente predicado: el Ser es el fundamento del ente (o sea, el ente es lo fundado del Ser en tanto fundante). Por ello, al pensar el ente en total, pensamos el ente en su integridad, como siendo un ente, y lo pensamos ya desde el ser (Heidegger, 1997). Ahora, si una metafísica del mal es la fundamentación de la pregunta por el Ser (Heidegger, 1985), cabe preguntarse: ¿cuál es en Schelling la esencia del Ser en la propia estructura del mal? Esta apelación aclarará si la relación entre el ser del mal

y Dios corresponde efectivamente a una relación determinante entre mismidad y libertad. A su vez, ya el principio de identidad (como unidad y recursividad de contrarios) ha establecido que cada ser solo puede hacerse patente en su contrario. Por eso para Heidegger (1985), la identidad significa la copertencia originaria de lo diverso en lo uno, el cual es en ese caso, a la vez, el fundamento de la posibilidad de lo diverso. Pregunta el filósofo del idealismo en su tratado sobre la libertad:

¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición con el poder absoluto y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios? (Schelling, 1989: 119).

De aquí que Dios se haga patente en el hombre (su contrario) o, lo que es lo mismo, sea la forma magnificada del hombre. Así, la libertad pasa a ser algo incondicionado, y en tanto libertad del hombre, algo infinito (Heidegger, 1985: 86). En consecuencia, siguiendo al filósofo de Messkirch, la pregunta que yace en el concepto de la libertad humana es en realidad la pregunta por una incondicionalidad finita. De este modo, el sistema del idealismo puede denominarse “sistema de la libertad”, porque el principio de la formación de sistema, el fundamento que determina el ensamble fundamental del Ser, o sea, la “idea”, es entendido precisamente como libertad (Heidegger, 1985: 114-115). Ser absoluto, ‘Ser’-en-sí del ente, quiere decir ‘Ser’-libre, y ‘Ser’-libre significa determinarse a sí mismo a partir del propio ser (Heidegger, 1985). En lo que sigue, intentaré explicar, lo más razonablemente posible, la naturaleza del mal en esta filosofía mitad idealismo mitad realismo, a la que, como insinué, Schelling no duda en llamar “una verdadera filosofía de la naturaleza”. Nos damos cuenta, entonces, que en Schelling la libertad como sistema únicamente es posible sobre la base de un concepto idealista del Ser, es decir, de la idea de Dios.

De esta laya, la filosofía positiva tendrá por tema la libertad, precisamente aquella libertad que puede comenzar sin necesidad de suposición. La filosofía de la revelación es, para Schelling, filosofía positiva (Jacobs, 2018: 111).

### **Dios, fundamento último del mal en el hombre**

Mas como el hombre, a diferencia de Dios, es un ser finito, los principios que constituyen la “ensambladura ontológica” (fundamento y existencia) a partir del primer acto del Uno-originario (o infundamento), están en él separados. Solamente Dios contiene la unidad inseparable de aquellos principios en un perfecto equilibrio. Para Schelling, Dios es devenir porque la relación recíproca entre fundamento y existencia es eterna. Es decir: si Dios es el “ente más ente” de todos, tiene que presentarse en Él el devenir más difícil y más grande (Heidegger, 1985: 133). El politeísmo, la fragmentación tripartita de la originaria unicidad de lo divino, supondrá, pues, una suerte de “vaciamiento” del Absoluto, que implica inevitablemente su ingreso en el flujo de la temporalidad, su participación en el proceso general del devenir (Llorente, 2016).

Pero, ¿qué entiende Schelling por fundamento? ¿Es el fundamento de Dios? ¿Es un segundo y más primitivo Dios? ¿Es acaso el fundamento del mal y, por tanto, fundamento del hombre? Ese fundamento de su existencia, piensa el filósofo, que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado de un modo absoluto (en cuanto que existe), sino solo en cuanto lo que constituye el fundamento de su existencia, la naturaleza en Dios, un ser inseparable de Él, sin embargo, distinto de Él (Schelling, 1989: 163). Según esto, el fundamento en Dios sería algo así como una función engendradora específica, que, sin embargo, no por ello debe comprenderse ni como una dimensión anterior a Él, ni como una “prioridad esencial” a su condición de existencia. Como Dios es su propia actividad, no necesita sustrato; la actividad es su propio sustrato (García, 2016). El fundamento en Dios es aquello que, en Dios mismo, dirá Schelling, no “es” Él mismo. Dicho fundamento, es decir, lo que está en Dios, pero que no es Dios mismo, es presentado como el fundamento del mal en cuanto manifestación de su propia efectividad:

Ese Fundamento de su existencia que Dios tiene en sí no es Dios considerado absolutamente, esto es, en tanto que existe, pues es sólo el Fundamento de su existencia; Él es la naturaleza –en Dios; Una esencia

(*Wesen*) inseparable (*unabtrennliches*) de él, pero, sin embargo, distinta (*unterschiednes*) de él (Schelling, 1989: 166).

El Dios libre de Schelling tiene que ser pensado como ser capaz de comenzar; es decir, no solo tiene que poder iniciar algo, tiene que poder Él mismo comenzar, o, dicho de otra forma, tiene que “querer” ser Dios mismo (Jacobs, 2018). Surge aquí –dialécticamente- la necesidad de concebir la identidad y co-pertenencia de ambas formas de comprender la existencia del mal: como posibilidad y como realidad en el hombre. Felix Duque consigna especialmente la dificultad de Schelling en postular esta escisión de Dios:

De hecho, esa prodigiosa tragicomedia divina comenzó con la huida de “aquel” que en el futuro debía ser Dios respecto de su propio ser: ciego, caótico, impensable de antemano; o en la terminología schellingiana: empezó con la ruptura de la inerte confusión e indiferente identidad de «lo que puede ser» (*des Seinkönnenden*) y del «puro ente» (*des reinen Seienden*): una identidad, evidentemente, que sólo cabe conjeturar: una suerte de pasado *absoluto* que nadie (ni siquiera Dios, aún no *existente*) ha podido contemplar, pero que Schelling se ve obligado a *postular* (Duque, 2014: 50).

Por un lado, el fundamento origina el mal en el hombre como expansión de la voluntad propia que tiende hacia lo oscuro, hacia sí mismo; y, por otro, esta propia movilidad del fundamento (que quiere separarse, sin lograrlo, de la existencia de Dios mismo) es originada, a su vez, por la necesidad metafísica del Absoluto de patentizar su omnipotencia. En otras palabras, por efectividad del devenir de Dios. ¿De qué otro modo, si seguimos a Schelling, la voluntad de amor, que determina la efectividad de la existencia de Dios, podría manifestarse como tal, vale decir, como puro amor, si no es mediante la actividad de la “voluntad del fundamento”, especie de “voluntad de confrontación” del mismo espíritu del bien, y con ello, de un movimiento de propiciación de una voluntad de revelación? Sin embargo, debe hacerse acá una aclaración, como quien dice, más metafísica, para comprender esta perturbadora identidad entre Dios y mal. Dicho sintéticamente: el mal es una posibilidad en el hombre, no en Dios. Y lo es justamente en la medida en que el hombre, haciendo uso del principio de libertad, tiende a usar su condición espiritual más allá de su condición de creatura. Es decir: en contra de la unidad con la voluntad universal engendrada por Dios. El mal, entonces, procederá de la naturaleza ideal de la creatura, hasta donde esta depende de las verdades eternas contendidas en el entendimiento divino, pero no de la voluntad de Dios. De manera que la región de las verdades eternas será la causa ideal del mal y del bien, y deberá ocupar el puesto de la materia de los antiguos (Schelling, 1989: 187).

En efecto, como en el hombre el fundamento y la existencia se unen en su separabilidad (pues de otra forma no podrían existir ni el bien ni el mal como esencias del ente), en el mal la oscuridad y la luz se desvinculan, y constituyen en el hombre esta problemática presencia del no-ser. Cuando ambos principios entran en discordia, “otro espíritu” se desliza en el lugar que debería ocupar Dios, no obstante, siempre “quiere” ser, y en cuanto que no siendo Él mismo, toma entonces prestada su apariencia del ser verdadero (Schelling, 1989: 241). Esta indicación es de suyo importante –yo diría, trascendental-, pues lo que muestra es que el mal llega a la conciencia del hombre solo cuando opera la transformación del principio oscuro. El fundamento, dice Schelling, origina el mal en la medida en que aquel propende a la expansión de la voluntad propia y a su enseñorearse sobre la voluntad general (Dios existente). Pero este despliegue de la escisión de fundamento y existencia, que a su vez nos remite indefectiblemente al concepto de “caída”, es al mismo tiempo originado por el propio Absoluto de manera esencial. Este desplazamiento implica que el fundamento es abandonado en cierto modo a sí mismo, a fin de que actúe precisamente como fundamento. Pero esto es solo una consecuencia de lo Absoluto, pues el imperio del “amor” tiene que aceptar a la voluntad del fundamento si no quiere aniquilarse a sí mismo (Heidegger, 1985: 184).

El mal parece ser la voluntad propia queriendo ser la voluntad universal, como modo del ‘Ser’-libre del hombre. Si el mal es el querer ir hacia sí mismo del fundamento, y si ser capaz del mal es, paradójicamente, la esencia del hombre en cuanto ente, entonces, el hombre parece estar destinado necesariamente en dirección al fundamento. Dicho de otro modo: en el hombre se revela, al mismo tiempo que la efectividad del principio de libertad, una especialísima y necesaria condición de separabilidad de los principios fundamentales, del bien y el mal, tan esencial a su naturaleza, que sin

esta separabilidad la unidad indisoluble de ambos principios sería la misma como en Dios. El hombre, entonces, tiene dentro de sí la fuente de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal en la misma medida. Es decir, la conexión de los principios en él no es necesaria, sino libre (Schelling, 1989: 201-202).

Como queda claro en el escrito de Schelling sobre la libertad, esta embestida maligna del hombre, como criatura natural, se produce justamente a raíz de la separabilidad de los principios fundamentales, parafraseando a Heidegger, en su facticidad. Tal separabilidad, explicaría *in nuce* la posibilidad de manifestación del mal a partir del movimiento del propio fundamento, en una escena a la que Schelling denomina, muy teogónicamente, “primera creación”. Desde luego, la imagen del “ángel de luz”, aspirando a conseguir para sí los privilegios de la inseparabilidad, nos muestra la sabiduría de Dios moviendo su voluntad de fundamento. El acontecimiento de los primeros ángeles caídos parece literalmente reflejarse en estas palabras del filósofo: “Y dado que el fundamento contenía también en sí la totalidad del ser divino, pero no como unidad, por esto sólo podían ser seres divinos singulares los que reinasen en ese actuar-para-sí del fundamento” (Schelling, 1989: 213). El acontecimiento del mal es una catástrofe en las mismas barbas de Dios. La descomposición del ente, a decir de Heidegger. El mal se expresa como una posición propia de la voluntad, y a la una con esto, como un modo de ‘Ser’-libre en el sentido del ‘Ser’-sí-mismo a partir de la propia ley esencial (Heidegger, 1985: 174).

Esta separabilidad, como dualidad, es vista por Vanden, como quien dice, como una auténtica genealogía de Dios. La aparente contradicción –en Dios- entre existencia y fundamento, se aclara si se sigue más en detalle el ensayo sobre la libertad. En efecto, en esta doble perspectiva de Dios, por un lado, como existente, Dios es el espíritu que domina el mundo; por otro, como fundamento de la existencia, Dios se revela como la naturaleza necesitada de iluminación. La diferencia entre Dios y las cosas creadas es que Dios contiene el fundamento de su existencia dentro de sí mismo, mientras que, en cuanto creador, pudiéramos decir, en su tarea de dotación de criaturas, estas tienen el fundamento de su existencia fuera de ellas mismas, vale decir, en Dios (Vanden, 2019: 244).

## **Dios, tiene que ser**

El mal, pues, debe entenderse como la ruptura de la voluntad del hombre con la voluntad universal:

La voluntad, que sale de su sobrenaturalidad para volverse a un tiempo, como voluntad universal, particular y propia de las criaturas, tiende a subvertir la relación que existe entre los principios, a elevar al fundamento por encima de la causa y a usar el espíritu, que sólo recibió para el centro, fuera de este último y en contra de la criatura, lo que conduce al caos dentro y fuera de ella (Schelling, 1989: 183).

Mas, cabe preguntarse: ¿de dónde proviene esta transformación de la voluntad del hombre? ¿A qué responde esta búsqueda del fundamento de una preeminencia absoluta por sobre la existencia? Schelling ha definido la libertad como una facultad en el hombre para el bien y para el mal. Haciendo esto, ha reconocido una raíz de libertad en el fundamento independiente de la naturaleza, lo que supone que el vínculo de los principios es, por lo mismo, esencialmente libre. Sin embargo, esta libertad no es el libre arbitrio que se pueda confundir con el azar o con la indeterminación. Libertad y necesidad, en el sistema de Schelling, deben ser entendidos como principios no contradictorios. Es un presupuesto indispensable en esta etapa, que el hombre sea ciertamente libre en lo que respecta al actuar mismo, pero en lo que concierne al resultado final de sus acciones, dependa de una necesidad que está por encima de él, aunque llegue a interferir en el juego de su libertad (Schelling, 1988: 394). En su devenir, Dios tiene que revelarse necesariamente, porque en la creación no puede subsistir nada que sea equívoco. De esta forma, si Dios solo puede revelarse en el hombre, requiere, entonces, que este previamente alcance su unidad primordial. Esta misma unidad de los principios, que en Dios es inseparable dada su calidad de espíritu, es efectiva en el hombre únicamente cuando en él reina el espíritu del amor. En este estado de unicidad fundamental, la luz domina al movimiento sin las reglas de una naturaleza inicial.

En este devenir de Dios en la naturaleza, su fondo oscuro y caótico se transforma en orden, no estrictamente como sinónimo de unidad, sino, en la observación de Rae, como un mundo susceptible de ser comprendido por la razón. De este modo, se tiene la idea de que Dios es demasiado grande para aparecer en el mundo como es en Sí mismo. Lo mejor que pudiéramos obtener es una imitación pálida del creador. Sin embargo, la luz de Dios no logra abolir totalmente la oscuridad. Antes bien, la ascendencia de la luz no derrota su suelo oscuro; en todo caso, lo provoca a resurgir, reafirmando así la lucha entre los dos, única dinámica generadora de la vida en el sistema metafísico-religioso de Schelling (Rae, 2018: 240). A guisa de esto, lo que Dios requiere para su revelación eterna no es sino la condición de armonía de los principios originales del hombre. Esto se explica, pues el hombre, en su permanente impotencia para permanecer orientado en dirección a Dios, desvía su vista y su búsqueda hacia el no ser, pudiéramos decir, hacia las tinieblas. En palabras simples, cae. El estado original del hombre, entonces, es la separabilidad de los principios: la Caída.

En cierto modo, la condición entitativa del hombre está determinada por la movilidad libre del fundamento contra la existencia. Si esto es así, el bien y el mal no son en el hombre sino la re-partición de las fuerzas originales ya separadas en él en sí mismas. Dios, piensa Schelling, tiene que ser, y para ser, necesita que el hombre, a su vez, sea. Dios no ha elegido la existencia del hombre, sino que la ha decidido, pero mediante una decisión que no admite elección alguna, puesto que Dios no tiene, desde luego, posibilidades infinitas de elección. De ahí que la perfección de lo Absoluto consista en poder querer solamente una cosa, y esta es la necesidad de su esencia más propia, es decir, el amor (Heidegger, 1985: 195). Lo Absoluto debe, pues, patentizarse en el hombre. Es lo mismo que decir que el amor debe resolverse en el hombre como la suprema concordia de los principios. El vínculo divino que liga a ambos principios en una identidad absoluta, solo puede originarse a partir de la subordinación del mal al bien. El bien en el hombre es la condición trascendental que posibilita la identidad absoluta de los principios en Dios. Dios puede revelarse solo a partir del hombre en cuanto ente existente. De manera que, si Dios es el fundamento, y, como tal, vida creadora, lo engendrado en Él no puede ser un nuevo mecanismo. Es decir, si Dios se revela como fundamento en lo infundado por Él, entonces solo puede revelarse a sí mismo en esto infundado, en el sentido de que lo dependiente debe ser él mismo un ente capaz de actuar libremente en sí mismo, justamente porque depende de Dios (Heidegger, 1985: 106).

Pero, paradójicamente, el bien, para serlo, necesita que el mal exista. Se requiere una mismidad activada para el rigor de la vida. Sin esta mismidad vendría la muerte como un adormecerse del bien, puesto que, sin su papel activo en la dualidad, no hay vida (Schelling, 1989: 265). Visto así, el mal es en el hombre el encumbramiento del principio oscuro, que patentiza en él, en tanto de-cisión entre lo idéntico, la posibilidad de la libertad. Tal principio solo es existente específicamente en el hombre, y, por tanto, tan real como el bien. Es decir, “la posibilidad del bien depende de su realidad. Sólo se puede revelar un poder en su oposición; así la luz sólo en las tinieblas, Dios sólo en el mal” (Hartmann, 1960: 229). De manera que el fundamento del mal no es sino el fundamento del ‘Ser’-hombre, fundamento que tiene que yacer en el centro más interior de Dios (Heidegger, 1985: 146). Inopinadamente, la necesidad del mal parece ser, sin más, la posibilidad del bien, en cuanto el bien –según lo dicho- es el vínculo divino existente en los principios del hombre, la luz de Dios que atraviesa en plenitud la oscuridad del fundamento. Lo bueno, pues, es lo que es propiamente ente en el mal (Heidegger, 1985). Ahora, teniendo en cuenta esta suerte de metafísica del fundamento, el hombre sería, como modo de ser-libre, propia y radicalmente la facultad para el mal. Libertad y necesidad, contrincantes eternos, se hallan en esta respectividad unidas idénticamente. La separación (la “caída”) origina, pues, la contrariedad, que inicia con la auto-objetivación en sí (es impensable una objetivación fuera de sí, al no haber fuera-de-sí) del Absoluto: mientras la necesidad une al Absoluto con su réplica o segundo-Absoluto, la libertad los separa (Del Barco, 1999: 100).

El mal, reiterémoslo, no es ni consecuencia ni atributo de una decisión en el hombre, pertenece a la esencia del mundo, como el fundamento a la esencia de Dios (Hartmann, 1960). Pertenece, por tanto, a la más propia esencia del hombre. Únicamente el hombre es capaz del mal y, en tal medida, este constituye precisamente la esencia de su ‘Ser-hombre’ (Heidegger, 1985). Ahora, la respectividad de la que hablábamos, la que une idénticamente libertad y necesidad, supone desde luego la efectividad del

sistema. Es a lo que Grave llamará “giro teológico”, el que supone dirigir el pensamiento hacia el interior de la filosofía, en cuyo seno ha nacido la teología. Esto quiere decir que en Schelling, el sistema forma parte de la esencia del ser en general, y que, por lo mismo, tiene que estar presente primeramente en el ser originario como fundamento de todo ente en Dios (Grave, 2007: 61). El Dios de Schelling parece ser el Dios que podemos, al mismo tiempo, comprender metafísicamente y reconocer objetivamente. Conviene, pues, insistir en que el fundamento de la existencia de Dios no implica otro ser, sino que es definido por la oscuridad, la que perfectamente puede interpretarse como la condición de Su ser existente (Rae, 2018: 238). En palabras de Das:

El Dios que es conocido metafísicamente y que llega al conocimiento absoluto dialécticamente mediante un proceso necesario cuya ley se puede comprender categóricamente. Es solo este Dios quien puede encarnarse, objetivamente, como una figura mundana en el orden profano, ya sea que esta sea la Iglesia visible o el estado moderno de Prusia (Das, 2016: 136).

Esta comprensión metafísica de Dios proviene, si seguimos a White, de la concesión que Schelling hace del argumento de Kant de que la razón exige a Dios como principio absoluto, pero también – especialmente a partir de su ensayo sobre la libertad- de la idea de que la razón sola, sin ayuda de la experiencia, no puede dictaminar si Dios existe o no. Schelling, al igual que Kant, rechazará la prueba ontológica en todas sus formas, e insistirá en que ningún concepto puede establecer por sí solo la realidad de una deidad inteligente y benevolente. En otros términos, la determinación ontológica del concepto de Dios no revela más que Dios solo puede existir como fundamento absoluto, es decir, que “debe ser” aquello que es absolutamente anterior, el “ser necesario”, si es que existe (White, 1983: 164). Probablemente, como advierten Franco Bonifaz & Cortés del Moral, el dogmatismo de Schelling de presuponer en Dios una realidad no absoluta, lo que hace es revelar, paradójicamente, un Dios imperfecto. Empero, para Schelling la complejidad de Dios es también infinita. Es menester, creen los autores, axiomatizar a Dios. Esto quiere decir que lo imperfecto que lo nombra, o lo no Dios, tiene que ser por Dios. Si el concepto que lo nombra es lo no Dios, tiene que estar, no obstante, en Dios y ser por Dios; es decir, lo imperfecto es por lo perfecto. Lo contrario supondría hacer del concepto otro absoluto, lo que, desde luego, no es posible; o defender al concepto fuera de Dios, lo que es (todavía) más imposible (Franco Bonifaz & Cortés del Moral, 2019: 158).

### **¿Filosofía de la religión o filosofía de la revelación?**

Si la de Schelling pueda ser o no una filosofía de la religión, es algo que seguramente no vamos a zanjar en este trabajo. Me limitaré, no obstante, a sugerir que sí y, anticipándome a alguna objeción, agregaré, de corte conservadora.

Ciertamente, la justificación de su meditación sobre el problema del mal, se halla alojada sobre todo en una pregunta más fundamental aún por la naturaleza y la existencia de Dios. De esto va, se deduce, el corazón de toda filosofía de la religión. Ahora, es palmario que el pensamiento tardío de Schelling se enfocó en la pregunta por Dios. Y habría que reconocer que este sistema que el filósofo se empeñó en construir, se impone, en primer lugar, como una robusta metafísica, en el sentido, como acota Vargas (2005), de que se ocupa de la pregunta por el principio originario e infinito y su relación con los entes finitos y naturales. Tal cosa le permite decir a Gaudio (2004), que la explicación del origen del mal lleva inevitablemente en Schelling al problema metafísico (cosmogónico y cosmológico) de la articulación entre la unidad primigenia e indiferenciada y la diferencia o finitud existente. Siguiendo la argumentación de Schmitz (1987), podemos entender que toda filosofía cuya preocupación fundamental sea precisamente lo que significa ser Dios, o la divinidad, caería sin mayores inconvenientes en la clasificación de una filosofía de la religión, de una doctrina filosófica de Dios. Dicha preocupación resulta asaz evidente en el siguiente pasaje de las *Investigaciones*: “Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y contiene en sí otro tipo muy distinto y más vivo de fuerzas movimiento de las que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas abstractos [refiriéndose seguramente a Jacobi y a su interpretación del panteísmo de Spinoza]” (Schelling, 1989: 159).



En una cuerda un poco distinta, Vargas prefiere ver en el trabajo de Schelling, antes que una filosofía de la religión, una moderna teodicea, aunque en otros lugares también se refiera al pensamiento del alemán como una metafísica del mal. La investigación de Schelling, en cuanto teodicea, implicaría, en primer lugar, la justificación de Dios frente al mal y la posibilidad de su superación por medio de la salvación divina; en segundo lugar, el estatuto de la libertad humana, y, por último, la responsabilidad del hombre frente al mal (Vargas, 2005: 123). Incluso, a partir de una hermenéutica de la facticidad como la heideggeriana, es posible reconocer los límites y posibilidades propiamente filosóficas del fenómeno religioso. En cierto modo, la preocupación de Heidegger por la meditación de Schelling sobre la libertad, muestra coincidencias muy sugerentes con el esquema con que desde temprano el filósofo de Friburgo visualizaba la cuestión religiosa, esquema formado esencialmente por el tándem religiosidad protocristiana/historicidad:

La tarea del entendimiento fenomenológico [en el joven Heidegger] deberá dar cuenta de dos aspectos formal-indicativos, por ahora, hipotéticos: 1. La religiosidad protocristiana [*urchristliche Religiosität*] se encuentra en la experiencia de vida protocristiana (GA 60: 80). 2. La experiencia fáctica de la vida es histórica [*historisch*]. La religiosidad cristiana vive [*lebt*] la temporalidad [*Zeitlichkeit*] en cuanto tal (GA 60: *idem*) (Masís, 2013: 7).

De hecho, una de las observaciones cardinales de las *Investigaciones* precisamente es la diferenciación entre Dios y naturaleza, distinción que, como se sabe, constituye la principal “cuña” metafísica entre el panteísmo de Spinoza y el idealismo trascendental de Schelling. Escribirá el filósofo de Leonberg a Schubert en 1809, en alusión al panteísmo “fatalista” de Spinoza: “¡Ojalá pueda darse pronto fin a este horror de una nueva beatitud que ahora comercia con el temor a Dios y la religión y los relaciona con la vida y la naturaleza más lánguidas y disolutas (...)!” (Carrasco, 2011: 96). Pues bien, el problema de la religión cruza prácticamente todo el camino filosófico de Schelling, quedando sistematizada especialmente en su Filosofía de la mitología y en su Filosofía de la revelación. En todo caso, para Schelling resulta fundamental la concepción de un espíritu necesariamente ligado a la naturaleza material, la que en ningún caso será entendida como mera res extensa cartesiana, sino como un organismo vivo en el que se expresa Dios en cuanto *natura naturans* (De Torres, 1995: 121). De ahí que la concepción esotérica de Schelling de una naturaleza viva, le permita concebir la vida justamente como significativa en el sentido cósmico, sin la idea clásica de Dios como un ser omnipotente que es responsable del sentido (podríamos decir, del destino) de la vida (Pitkänen, 2019: 503).

Donde es posible hallar concomitancias directas con la filosofía del mal de Schelling, y considerarla, por tanto, una absoluta filosofía de la religión, es en las observaciones de Beuchot sobre el fenómeno religioso. Para el filósofo mexicano, antes de decir que Dios es malo o cruel porque permite el mal, hay que ver qué se juega en ello. Es indudable que Dios conoce el mal y puede evitarlo; también lo es que no puede querer el mal, porque quererlo sería contrario a su perfección. En consecuencia, si no lo evita no es ni por desconocerlo, ni por no poder o por no querer, sino por otras consideraciones (Beuchot, 2017: 121). Si mantenemos el enfoque del filósofo mexicano, caemos en cuenta que esta filosofía de la revelación de Schelling, parece en realidad formar parte de las llamadas filosofías analíticas de la religión, en las que se recuperaría la vocación filosófica central de las teodiceas, esto es, los argumentos a favor de la religión relativos a los problemas de la existencia de Dios, su esencia o propiedades, su providencia y al problema del mal (Beuchot, 2017: 12-13). Pero si quisiéramos ser todavía más específicos, en un intento de justificación “por dentro” de una posible filosofía de la religión en Schelling, tendríamos que reconocer, con De Torres, que la experiencia relevadora de la tensión entre fundamento y existencia (el corazón de las *Investigaciones*) constituye *in toto* una filosofía de la religión. En efecto, la revelación sería una forma específica de comunicación, por medio de sus condiciones internas (lo revelado, la revelación) y sus condiciones externas (el revelador y el receptor de la revelación). Dios mismo se da a conocer en su existencia al receptor de la revelación de un modo esencialmente espiritual. Bajo esta consideración, para Fichte la creación no sería revelación de Dios, como sí lo sería para Schelling (De Torres, 1995: 120).

Por otro lado, si nos atenemos a la crítica de Grassi, en particular a su clasificación historiográfica sobre el pensamiento de la religión, la filosofía de Schelling tendría que ubicarse dentro del método de

confrontación, el que se define por la contraposición y la puesta en juego de una dialéctica entre razón y fe. Es decir, una filosofía de la religión debe estar siempre hecha en función de una tendencia filosófica más o menos determinada (Grassi, 2012: 66). Asimismo, la posibilidad de entender la metafísica de Schelling como una real filosofía de la religión (al menos en su obra sobre la libertad, que termina siendo, a la postre, una verdadera exégesis de la relación entre Dios y el mal), queda asegurada en la propia filosofía de la religión de Eugenio Trías, quien a través de su idea de límite (para ser precisos, de la idea de hombre como límite) intenta salvar el “cerco hermético” en pos de la “cita con lo sagrado”. Apoyándose en Schelling, Trías considera una razón que requiere como primado fáctico (y fundamento) una revelación previa. Es lo mismo que decir que a la reflexión de la razón le precede siempre la revelación de lo sagrado. Por eso, la filosofía, si quiere superar el nihilismo, debe recuperar el diálogo tenso con una existencia revelada, es decir, demandar de la revelación el fundamento que no puede hallar en ella misma (Conesa, 2004: 106).

Por último, el excelente estudio de Duque sobre Schelling nos pone en liza acerca de lo que podemos discurrir como una filosofía de la religión definitiva. En efecto, y más allá de las implicancias que en el pensamiento del alemán pudieran hallarse entre una filosofía de la religión y una filosofía de la revelación, lo cierto es que toda su última filosofía está impregnada de una especial fruición en torno a la religión. Es más, si seguimos la propia fundamentación de Schelling, lo que revelaría su filosofía no sería sino la propia esencia de su pensamiento religioso, el cristianismo, y este, a partir de su envoltura en algo parecido a un velo primitivo, fundamental, impensado. Una suerte de sentido primigenio del cristianismo como filosofía de la revelación. En este sentido, para Schelling tanto la religión original como la que “cerrará” los tiempos, sigue siendo cristianismo. Aunque Schelling diferencia entre un cristianismo “exotérico”, de casi dos milenios de antigüedad, y otro “esotérico”, que mentaría el basamento del mundo y, por tanto, sería tan antiquísimo como este. Por lo mismo, sin el cristianismo “aparente”, e incluso sin las religiones mitológicas precristianas, nunca se habría llegado a conocer el cristianismo “verdadero” y todas sus verdades esenciales. Esta revelación, pues, latente tras las imágenes y parábolas bíblicas, será la que impulse y eleve a la razón schellingiana (Duque, 2014: 34).

Toda la filosofía del último Schelling está transida de realización del Futuro del Señor (Duque, 2014: 56). El siguiente pasaje de Pérez-Borbujo parece esclarecer el lugar de la religión en el sistema de Schelling:

La filosofía de la Revelación, que coincide, en lo que respecta a su contenido, con la filosofía positiva, y que junto a la Filosofía de la Mitología y de la Naturaleza forman parte de ésta, está precedida por la Filosofía de la Mitología, que constituye el fundamento. La Mitología es la religión del politeísmo, por ello, la falsa religión y el monoteísmo, la religión revelada, y por eso la verdadera religión (Pérez-Borbujo, 2016: 477).

## Conclusiones

La observación final de nuestro trabajo apunta a una re-definición de la metafísica del mal en Schelling. Tal determinación se ubica en el centro de su meditación sobre la libertad, y, vista desde una estructura aún mayor, dentro de una filosofía de la religión. Sin embargo, lo decisivo es que la pregunta por el problema del mal en Schelling, nos ha llevado a la pregunta por el fundamento mismo en Dios, y desde ahí, a sostener la identidad de Dios inicial con el mal. Esta relación de originariedad del mal en el fundamento de Dios ya se había anunciado en los trabajos del joven Schelling, pero no en el marco – permítaseme el giro- de una filosofía de lo prometeico. En consecuencia, podemos designar al mal en una relación de identidad con el fundamento en Dios, con aquello que está en Dios, pero que, paradójicamente, no es Dios-mismo. De esto se derivan dos cuestiones gravitantes sobre el ser del mal en Schelling:

En primer lugar, si la patentización de lo Absoluto requiere que el hombre sea, y si el ser esencial de este ente es la facultad para el bien y el mal, entonces, lo que parece corroborarse no es otra cosa que la identidad entre Ser y ser del mal. Esto explica que para Schelling el mal no sea más que el primerísimo

fundamento de la existencia, pero tampoco más que la superior potencia del fundamento que actúa en la naturaleza.

En segundo lugar, si el mal es el mero fundamento para que el bien, formándose a partir de él mediante sus propias fuerzas, sea, gracias a su fundamento, un ser independiente y separado de Dios (es decir, para que el hombre pueda singularizarse como un ente separado de Dios), entonces, la identidad entre el Ser y el mal, y la necesidad metafísica del mal para la constitución del hombre en cuanto ente, manifiestan una doble resolución metafísica del mal. Primero, el mal tiene la esencia originaria del Ser, no pudiendo carecer de ella, pues en la filosofía de la religión de Schelling, no puede existir nada fuera de Dios; y segundo, el mal es el fundamento (desde luego como no-ente). De ser esto así, cabe especular una fundamentación todavía más originaria: que el mal es la naturaleza en Dios, su fundamento para su 'Ser'-sí-mismo. El mal, según esta conjetura, se hallaría en una relación de identidad con el fundamento en Dios. Dios sería el propio mal original. Como no puede haber nada absolutamente independiente de Dios, se sigue, con Hartmann, que el mal no puede ser ningún principio original junto a Él: únicamente Él es el mal original mismo.

Pero hay algo más. Se ha definido a Dios existente como devenir y como el único ente que es por sí mismo. De esta manera, el fundamento de Dios en Dios mismo no es Dios existente, y no puede, por tanto, mostrar ninguna de las propiedades del Ser. De aquí que el mal sea originariamente la expresión del no-ser, y que exprese su maldad solo en la medida en que se transforma en actividad (idea que abre la tesis schellingiana del "salto"). El mal es malo solo en cuanto va más allá de la potencialidad, pero, reducido al no-ser o al estado de potencia, es aquello que "debería" ser siempre. Por eso, nuestro filósofo dirá que el mal no es ningún ser, sino un no-ser, que no es real más que en su oposición, pero no en sí-mismo. El mal es, dicho al modo heideggeriano, la revuelta contra el ser originario, el Dios invertido, la descomposición del ente, la perversión de la existencia.

Ciertamente, la proposición final requiere volver a situarse en el espacio de la relación de identidad postulada por Schelling. Solo es posible concebir la identidad unificante de Dios (inicial) y el mal, en cuanto del mismo modo es posible considerar la identidad fundante entre Dios (inicial) y Dios-mismo, como principios diferenciados en el infundamento, pero transformados en uno en la unidad universal. La identidad entre Dios (inicial) y Dios existente, entre fundamento y existencia, entre no-ser y Ser, se mantiene eterna porque el devenir del Absoluto también es eterno.

Por lo mismo, la posibilidad del mal en el fundamento en Dios, no se extingue con la existencia del Ser. Así como el fundamento queda permanentemente relegado en su propia oscuridad, como negación de la unidad esencial del Ser, de la misma forma, el mal queda relegado en el espacio del no-ser, como principio necesario para la libertad del hombre y, con ello, para la glorificación de lo Absoluto. Metafísicamente, el mal es el contrario mediante el cual el bien puede abrazar la unidad de la voluntad universal. Al hacerlo, lo Absoluto patentiza su esencial omnipotencia. El mal, al igual como ocurrió en la escisión original desde el infundamento, entre fundamento y existencia, constituye, a partir de su expansión y querer-dominar la existencia, la emergencia del bien y la posibilidad de la imagen divina. De ahí que el mal sea la posibilidad del bien, y que, al mismo tiempo, el bien sea la posibilidad del mal. Ambos principios están en una relación de identidad, de la misma manera que Dios como Absoluto no ha dejado de contener en sí (en cuanto su Ser como eterno devenir) al fundamento de su existencia. Podemos, pues, afirmar, con Heidegger, que su 'Ser'-fundamento es un modo del eterno devenir de Dios en total.

*El mal es la búsqueda y realización originaria del fundamento de Dios.*

## Referencias

- Barco, O. Del (1999). "Schelling, el pensamiento del Dios vivo". *Nombres* (13-14), 97-161. Recuperado de <https://tinyurl.com/rxyhkgd>
- Beuchot, M. (2017). *Filosofía de la religión*. Guadalajara: Cátedra.
- Carrasco, A. (2011). "Panteísmo y Panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo". *Δαιμόνιον. Revista Internacional de Filosofía*. (54). 93-109. Recuperado de <https://tinyurl.com/vtftp3nw>
- Conesa, F. (2004). "Pensar la religión: la aportación de la filosofía española actual". en T. Trigo (ed.). *Dar razón de la esperanza*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Das, S. B. (2016). *The Political Theology of Schelling*. EUP. Edinburgh.
- Duque, F. (2014). "Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia". *Contrastes*. 19(3). 27-59. Recuperado de <https://tinyurl.com/yx57ana6>
- Franco Bonifaz, N. & Cortés del Moral, R. (2019). "Lo absolutamente infinito (Spinoza), lo infinito (Schelling, 1795-1796) y sobre lo absoluto como logos contemporáneo". *Metafísica y Persona*. 11(22). 125-165. Doi: <https://doi.org/10.24310/Metyper.2019.v0i22.5322>
- García, M. (2016). "Energeia vs Entelecheia: Schelling vs Hegel sobre Metafísica Lambda". *Tópicos* (51). 113-137. Doi: <https://doi.org/10.21555/top.v0i0.763>
- Gaudio, M. (2004). "En el fondo de Dios. El origen del mal según Schelling". *V Jornadas de Investigación en Filosofía*. Universidad Nacional de La Plata.
- Grassi, M. (2012). "Fenomenología y filosofía de la religión en Henry Duméry". *Franciscanum*. LIV (158). 53-81. Recuperado de <https://tinyurl.com/rtqszs2>
- Grave, C. (2007). "El Schelling de Heidegger. Modernidad y sistema de la libertad". *Theoría*. (18). 51-66. Recuperado de <https://tinyurl.com/sjfenl6>
- Hartmann, N. (1960). *La filosofía del idealismo alemán*. Sudamericana. B. Aires.
- Heidegger, M. (1985). *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila. Caracas.
- Heidegger, M. (1997). *Conceptos fundamentales*. Altaya. Barcelona.
- Jacobs, W. G. (2018). *Leer a Schelling*. Herder. Barcelona.
- Llorente, J. (2016). "Dios ante el abismo. La filosofía de la revelación de Schelling como *Bildungsroman* del espíritu". *Areté*. XXVIII (2). 231-265. Recuperado de <https://tinyurl.com/yyqq9h4>
- Masís, J. (2013). "Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: de la Indicación Formal a la Interpretación Heideggeriana del Cristianismo Primitivo". *Logos*. 41(123). 45-78. Recuperado de <https://tinyurl.com/trzqy3m>
- Pérez-Borbujo, F. (2016). *Schelling: el sistema de la libertad*. Herder. Barcelona.
- Pitkänen, O. P. (2019). "Schelling, esotericism and the meaning of life [Schelling, esoterismo y el significado de la vida]". *Human Affairs*. 29(4). 497-504. Doi: 10.1515/humaff-2019-0045

- Rae, G. (2018). "The Problem of Grounding: Schelling on the Metaphysics of Evil [El problema de la reconexión: Schelling sobre la metafísica del mal]". *Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions*. 57(2). 233-248. Doi: 10.1007/s11841-017-0594-9
- Schelling, F.W.J. (1988). *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos. Barcelona.
- Schelling, F.W.J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos. Barcelona.
- Schmitz, J. (1987). *Filosofía de la religión*. Herder. Barcelona.
- Torres, M. J. De (1995). "Perspectivas sobre religión y filosofía en los inicios del idealismo alemán: Fichte y Schelling antes de 1794". *Enrahonar*. (23). 117-124. Recuperado de <https://tinyurl.com/r458fhz>
- Vanden, D. (2019). "Kant and Schelling on the ground of evil [Kant y Schelling sobre el fundamento del mal]". *International Journal for Philosophy of Religion*. (85). 235-253. Doi: <https://doi.org/10.1007/s11153-019-09701-6>
- Vargas, J. (2005). "Sobre el problema del mal y de la libertad según Schelling". *Praxis filosófica* (20). 121-156. Recuperado de <https://tinyurl.com/wrtfh6x>
- White, A. (1983). *Schelling: An Introduction to the System of Freedom* [Schelling: Una introducción al sistema de la libertad]. Yale University Press.