

**Juan Noemi C.**

Profesor de la Facultad de Teología U.C.

## El demonio da que pensar

### La demonología de la filosofía tardía de F. W. J. Schelling \*

EN LA FILOSOFÍA TARDÍA schellingiana se habla del demonio a propósito de Cristo. En la clase vigesimotercera de la "Filosofía de la Revelación", una vez que se ha establecido que Cristo pone fin al paganismo, que en El muere el mismo principio cósmico del paganismo(1), Schelling se hace la siguiente pregunta que introduce su discurso demonológico: "¿Cómo ve el cristianismo con respecto a sí mismo a esa fuerza ciega, a ese principio del paganismo?"(2). La respuesta ortodoxa es clara: Satanás es el inspirador y causante de la mitología y el paganismo(3). A esta respuesta, que debe constituir el punto de partida(4), se agrega una consideración general que constituye, por así decirlo, el vértice cristológico en el cual se inserta la

---

\* El estudio de SCHELLING, del que este trabajo es expresión, me ha sido posible gracias a una beca concedida por la Fundación Alexander von Humboldt durante el período comprendido entre febrero 1982-julio 1983.

- (1) Conf. XIV, 238-240. Las citas se hacen como es habitual de acuerdo a la edición aparecida en Stuttgart de 1856 a 1861. La indicación en números romanos corresponde al tomo, la que se hace en números árabes a la página. Los tomos XI-XIV corresponden a los tomos I-IV de la segunda sección de dicha edición.
- (2) XIV, 241.
- (3) "Satanás es considerado como la cabeza de todo mal y muy especialmente del paganismo", XIV, 241.
- (4) Establecer la posición ortodoxa como punto de partida, nada tiene que ver con un afán tuciorista, sino con la perspectiva histórica en la que Schelling delimita su reflexión sobre el cristianismo: "El cristianismo es inmediatamente y en primer lugar un hecho como cualquier otro y debe ser averiguado de manera puramente histórica", XIV, 33, ver también XIV, 234. Se trata, en todo caso, de un punto de partida y no de llegada: "Cuando uno quiere aclarar realmente no debe empezar por falsificar aquello que va a aclarar para facilitarse las cosas. Mientras más fuerte e incomprensible es algo (se supone eso sí que debe estar primeramente fundamentado en base a documentos), más exigente resulta la explicación para el pensamiento. Para mí no se trata de coincidir con una doctrina eclesial determinada. No tengo ningún interés de ser ortodoxo como se dice y no me resultaría dificultoso ser todo lo contrario. Para mí el cristianismo es una manifestación que trato de aclarar...", XIV, 201; conf. XIII, 134 s.; XIV, 30, 80.

demonología schellingiana y al cual se hace referencia continuamente(5). Tal consideración es la siguiente: "El papel que se le atribuye en el Nuevo Testamento a Satanás es tan importante dado que es considerado como especial contraposición a Cristo"(6).

El propósito de estas líneas en todo caso es poner de manifiesto el significado primero de la demonología schellingiana en cuanto tal y no como mero capítulo que se trae a colación de otro problema(7). No se pretende con ello forzar una autonomía ficticia, sino sólo posibilitar una inteligencia mayor en la medida que se establece con detención la inmediata trabazón del tema demonológico.

Procedemos en tres etapas. En primer lugar se trata de referir sintética y ordenadamente la exposición de la "Filosofía de la Revelación"(8), luego se consideran algunos antecedentes en el itinerario del pensamiento de nuestro autor que es preciso tener en cuenta para entender más adecuadamente dicha exposición, y por último, se anotan a modo de perspectivas algunas reflexiones que sugiere la demonología en cuestión.

## 1. LA DEMONOLOGIA DE LA "FILOSOFIA DE LA REVELACION"

Schelling divide su exposición en dos partes, una crítica y otra positiva(9). La parte crítica consiste en un cuestionamiento de la "representación ortodoxa" que ve a Satanás como "un ángel originalmente bueno"(10), "un espíritu individual y creado, que se distancia de Dios y a continuación arrastra consigo en su caída a otros espíritus y finalmente al hombre"(11). Los argumentos en contra de esta posición y representación se ordenan en cinco anotaciones(12). Cuando en éstos se adelantan elementos que pertenecen más bien a la parte positiva, los posponemos para entonces. Primeramente nos concentramos en la argumentación estrictamente crítica de la concepción que Schelling reconoce como más antigua y "comúnmente aceptada"(13).

(5) Conf. XIV, 245, 246, 254, 275, 293.

(6) XIV, 241.

(7) Entre la literatura secundaria no me fue posible ubicar ningún trabajo que se centre y detenga en el problema demonológico en cuanto tal. Aparte de la investigación de W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia 1965, que trae una reseña, ver, p. 316-326, el contexto dentro del cual se considera la demonología es el del problema del mal en general. Tampoco aquí se ofrece una exposición satisfactoria. Entre los trabajos más recientes se puede consultar K. LUETHI, *Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische. These zur Lehre vom Bösen entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth*, Zürich, 1961, p. 45-52; S. PORTMANN, *Das Böse. Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim am Glan, 1966, p. 133-137.

(8) Que se contiene en las clases 33, 34 y 35, es decir, XIV, 241-293.

(9) Conf. XIV, 241. La sección crítica abarca XIV, 241-155; la positiva XIV, 256-278.

(10) XIV, 242.

(11) XIV, 243.

(12) Las que anota K. LUETHI, *Gott und das Böse*, Zurich 1961, p. 46 y 47 no corresponden totalmente a las que trae el mismo Schelling.

(13) XIV, 241.

En primer lugar se hace una consideración de tipo etimológico y lingüístico sobre las palabras "satanás" y "diablo" ("diábolos"); según la cual resulta que dichos términos tienen el significado general de opositor y contrincante respectivamente, y de ninguna manera deben entenderse como designaciones de una determinada creatura, sino que son usados indistintamente para designar personas o cosas que tienen el carácter de tales(14).

La segunda indicación es bíblica: "ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se encuentra un párrafo donde se diga que el diablo ha sido creado o sea un espíritu creado"(15). Schelling llama la atención sobre los términos usados y hace presente que se debe distinguir entre "espíritu creado" y espíritu "que ha llegado a ser". De lo que se trata en este caso es de lo primero, es decir, en la Biblia no se habla del demonio como mera creatura. La concepción del demonio como creatura no se apoya por lo tanto en la Sagrada Escritura, sino en la consideración genérica que establece que "todo lo que existe realmente fuera de Dios, sólo puede ser una creatura, algo creado por Dios"(16). Ahora bien, esta disyuntiva tiene plena vigencia en los marcos de la filosofía anterior. Schelling empero la considera superflua como lo ha demostrado al fundamentar la realidad de Cristo fuera de Dios y, sin embargo, no como creatura(17). El paralelo que se establece a continuación entre el demonio y Cristo es uno de los más atrevidos. Con los bogomilos se designa al demonio como "el hermano mayor de Cristo", para hacer todavía más clara la proporcionalidad que debe haber entre Cristo y su opositor. Si Cristo no es una creatura, tampoco su contrapuesto puede serlo, es preciso encontrar una "contraposición digna de Cristo"(18). Lo anterior empero no significa nivelar a Cristo y el demonio; por el contrario, da ocasión para que Schelling se delimite claramente de una postura dualista: "Si por una parte no se puede probar que o cuando satanás haya sido creado y tampoco existe una necesidad filosófica de pensarlo como creatura, por otra parte, es absolutamente contrario a la concepción vetero y neotestamentaria y a la revelación el postular un principio propiamente malo"(19). Con lo anterior se ha delimitado negativamente la propia concepción: "Por lo tanto satanás no puede ser ni un principio malo... ni una creatura en sentido propio. La verdadera representación de satanás residirá, por lo tanto, en el medio de estas dos determinaciones"(20).

En la tercera anotación Schelling se remite nuevamente a la Biblia, esta vez para mostrar que en ésta se habla de satanás de tal manera y se le asignan tales predicados y atributos, todo lo cual hace imposible considerarlo como una creatura. Es preciso señalar en todo caso que aquí se adelantan una serie de puntos que pertenecen a la parte positiva y que

(14) Conf. XIV, 243-244.

(15) XIV, 244.

(16) XIV, 244.

(17) SCHELLING se apoya en la fórmula *ἐνιοργγηθεου* de Fil. 2, 6-10 para sostener un estado de "lo divino situado extradivinamente", XIV, 161.

(18) XIV, 245.

(19) XIV, 245.

(20) XIV, 245.

para evitar repeticiones los consideraremos entonces. Como irreconciliables con la idea del demonio como creatura se señalan las siguientes expresiones: satanás y sus ángeles (Ap. 12, 7), príncipe de este mundo, dios de este mundo (2 Cor. 4, 4), el que tiene el poder de la muerte (Hb. 2, 14). Además de estas expresiones que se atribuyen y designan al demonio, se menciona el relato del libro de Job. 1, 6 y ss. que le atribuye al demonio una función en la economía histórico-salvífica(21). Por último y en referencia a 2 Pd. 2, 10, se señala que tal función no es la de ser "un principio incondicionalmente malo, sino que es necesario para el imperio divino sobre el mundo"(22).

En la cuarta anotación se retoma la vertiente cristológica antes mencionada, esta vez en relación al relato de las tentaciones de Jesús. El argumento es claro: "Una mera creatura, un espíritu creado que no representa ningún poder verdadero, no puede acercársele para tentarlo"(23).

Concluye la parte crítica con un quinto punto en que el argumento en contra de una representación del demonio como creatura se basa en la omnipresencia que se le atribuye en el Nuevo Testamento, así por ejemplo en Ef. 2, 12.

La parte de la demonología schellingiana, es decir, aquella en que se expone la propia concepción, podemos ordenarla en tres puntos o momentos principales.

En primer lugar se establece una afirmación fundamental y básica: el demonio es "un principio, ciertamente no uno eterno y en este sentido increado, sin embargo, un principio"(24). No es tarea fácil desentrañar y explicitar el significado del juicio anterior. En el mismo texto Schelling remite, como a su presupuesto explicativo, a la doctrina de las potencias y más precisamente a B, sin ofrecer en el mismo una explicación más detallada y detenida. Tampoco en los comentarios que he podido consultar se atiende mayormente a este momento que, sin embargo, es fundamental y básico en la elaboración de nuestro autor, sólo se le anota como un dato más entre otros. Tal vez esta desidia de los comentaristas se deba a la oscuridad reconocida de la doctrina schellingiana de las potencias. En cualquier caso, trataremos de atender aquí y explicar esta primera y fundamental afirmación ateniéndonos a las indicaciones adicionales del texto (25) y recurriremos a las exposiciones que sobre la doctrina de las potencias se hace en la filosofía tardía únicamente para explicar, pero no para sacar conclusiones aleatorias, todo lo legítimas que éstas pudiesen resultar, pero al fin de cuentas sólo como conclusiones nuestras (26).

(21) Sobre este punto volveremos más adelante cuando se trate de la ambigüedad radical del demonio.

(22) XIV, 252, para una confrontación y enjuiciamiento de la exégesis bíblica que se hace en la demonología schellingiana se puede ver K. LUETHI, *Gott und das Böse*, Zurich 1961, p. 258-260.

(23) XIV, 254.

(24) XIV, 256.

(25) Además de XIV, 256-258 ver XIV, 246, 247, 252.

(26) Sólo en la tercera parte de este estudio proponemos algunas consideraciones que trascienden el mismo planteo de SCHELLING.

Schelling refiere el ser "principio" del demonio a lo que él llama "principio del comienzo", "principium ex quo de cada creatura", y que designa con la letra B. Sin embargo no identifica al demonio con tal principio: "Satanás no es pura y absolutamente B"(27). ¿Qué significa más precisamente B? No me parece necesario reiterar aquí lo que ya he expuesto en otra ocasión sobre la doctrina de las potencias en general (28).

Podemos limitarnos a precisar el significado de B en cuanto tal. B designa la primera potencia, es decir, el poder-ser, pero bajo un aspecto determinado, como el mismo Schelling lo ha explicitado anteriormente: "Con B queremos, también a continuación, designar la primera potencia en su actualización, en su devenir otra cosa, en su ser ciego" (29). Es pues el poder-ser en la extroversión y no en sí (30), el poder-ser que ya se ha positivizado, que ha salido de su centro, que se ha materializado (31) y que se asocia a la materia platónica (32). Ahora bien, B representa sólo un momento en la génesis del ser: "Este B, empero, es en toda la creación objeto de superación; propiamente un ser ilimitado que se ha establecido fuera de sí y de sus límites originales y que debe ser nuevamente reintroducido a través de la creación en los márgenes del poder, en sí mismo como potencia, como A." (33). La creatura y más específicamente el hombre es para Schelling precisamente este A reestablecido a partir de B (34), es decir, poder-ser circunscrito a determinados límites pero que encierra en sí la ilimitación.

Si tenemos presente que este retorno, por así llamarlo, de B a A es operado por la segunda potencia, el tener-que-ser o puro-ser, puede ser útil y aclarador de lo anteriormente expuesto transcribir el siguiente texto: "Si designamos a la primera potencia en su introversión o en su en-sí con la letra A y en su extroversión o en su ser-fuera-de-sí con la letra B, entonces la aspiración de la segunda potencia... o mejor dicho la obra de A<sup>2</sup> (como hemos designado anteriormente a la segunda potencia) será la de reintroducir al ser-fuera-de-sí, es decir a B, en el en-sí... de esta manera la acción de la segunda potencia consistirá en extraer a A en B, de tal manera que se dé siempre (la ecuación) A=B...

En la medida empero que A es extraída de B, B ya no es más simplemente B, sino A, que tiene a B como fundamento (dado que lo superado es siempre lo que subyace en el fundamento), tampoco es simplemente A como lo era originalmente, sino que es A que ha sido recuperada a partir de B, es decir, es A que tiene a B, aunque superado, como fundamento... Esta parte de B, por lo tanto, en la cual ha sido extraída A, es autónoma e independiente en relación a B gracias a esa A que ha sido extraída en él, ya no pertenece más simplemente a B, dado que ya

(27) XIV, 256.

(28) Conf. J. NOEMI, Jesucristo en la filosofía tardía de F. W. J. SCHELLING, en *Anales*, XXXIII (1982), Santiago, 1983.

(29) XII, 87.

(30) Conf. XIII, 354.

(31) Conf. XII, 170 y 171.

(32) Conf. XI, 391.

(33) XIV, 256-257.

(34) Conf. XIV, 257; XII, 121-122; XIII, 356-357.

no es más mera B, es B ciertamente, pero B en el cual se ha reintroducido A, debido a esto se diferencia y por ello es otro distinto del puro B, de la primera causa, es un separado del puro B mediante A que se ha extraído en él" (35).

Tenemos pues que el demonio no es simplemente el poder-ser ya devenido y en su ilimitación, sino que es el poder-ser ilimitadamente tal como subyace y permanece en el ser creatural y más específicamente en el nombre (36).

Hasta aquí empero se ha hecho una delimitación antecedente del demonio como mera posibilidad que se esconde en la creatura, pero todavía no como principio real. La actualización del demonio como principio constituye un segundo momento. Tal actualización la desata la caída y pecado del hombre: "Al interior de la conciencia humana y dentro de los límites de la misma, tal principio es realmente una creatura. El mismo hombre empero ha levantado los límites a través de un hecho impensable. Dado que tal principio era creatural sólo al interior de esos límites, en la medida que sobrepasa los mismos, traspasa también su carácter creatural. Así ese principio que estaba después de la creación en los límites creaturales y que nuevamente ha sobrepasado dichos límites por culpa del hombre, es ahora puro espíritu en sí mismo ilimitado y contrapuesto a todo lo concreto, es principio universal y general, una vida con estilo propio ciertamente, una vida falsa que no debería haber sido y que sin embargo es y que una vez desatada no puede ser nuevamente, al menos inmediatamente, retrotraída. Podemos decir de este principio realmente devenido en su propia ilimitación y vivo que es un espíritu. Es espíritu debido a su naturaleza que se contrapone a todo lo concreto. Es además un espíritu porque es uno determinado, y no originario, sino sólo un mero espíritu devenido (en esta medida no es ningún principio en sentido maniqueo). Es un espíritu que ha llegado a ser, provocado por el hombre, que originariamente estaba en la conciencia humana, pero ahora es un espíritu transgresor, desvinculante y amenazador. Por lo tanto, sólo tal principio concebido a través de todos estos momentos es recién satanás" (37). Tenemos, pues, que lo que media en la génesis del demonio como principio supra-creatural es la caída del hombre, la cual es para Schelling un hecho que está fuera de toda discusión (38).

Apenas se ha establecido lo anterior surge inmediatamente una objeción. Afirmar que el demonio es un principio provocado por el pecado del hombre no se concilia con la doctrina revelada que señala más bien lo inverso, es decir, que el pecado original es resultado de la tentación del demonio al primer hombre (39). A juicio de nuestro autor empero la contradicción es sólo aparente, dado que es preciso distinguir entre el poder ideal y real que el demonio tiene sobre el hombre. Aquél, es decir,

(35) XIII, 356.

(36) Y en cuanto establecido por "la indignación divina" empero constituye "el misterio propiamente de Dios", XIV, 252.

(37) XIV, 257-258.

(38) Conf. XIV, 270 y más adelante la nota 96.

(39) Conf. XIV, 258.

poder ideal se da también antes del pecado del hombre, en cambio el real se establece sólo con la caída de Adán: "La existencia de satanás en cuanto tal no designa otra cosa que su poder real sobre los hombres. Este poder, empero, sólo lo consigue gracias a la caída. Sin embargo, la fuerza y poder de inducir al hombre, este poder que todavía no es real sin que el hombre lo deje actualizarse, este poder todavía ideal no es algo que se consigue gracias a la caída"(40). El poder ideal al que se hace referencia no debe pensarse como mera condición de posibilidad abstracta y formal del poder real, sino que coincide con la delimitación antecedente del demonio como principio a la cual ya nos hemos referido. En el hecho, como ya vimos, se trata del "principio del comienzo", del "principium ex quo de toda creatura". Ahora bien, aunque antes del pecado dicho principio se encuentra sujeto al hombre, perdura en él incluso en cuanto sometido una referencia a lo existente que se establece por su misma naturaleza: "Ciertamente la creación reside en que tal principio surge del no-ser, del en-sí. El sentido último de toda la creación es precisamente declarar al no-ser como lo no-existente y como tal es declarado en el hombre. En verdad, el hombre surge solamente en la medida que tal principio llega a ser principio de lo no-existente, pero precisamente a través de ello es la base que establece lo superior (el deber-ser en sentido propio). No puede, en todo caso, deshacerse de la duplicidad de su naturaleza"(41). Es esta duplicidad natural y antecedente a la caída del principio demoníaco, lo que permite integrar la representación de una tentación previa al pecado del hombre: "Por lo tanto, el mismo principio que a continuación va a ser reconocido como enemigo y contrincante, como satanás del hombre se comporta antes de la transgresión como lo que ocasiona la agresión, como lo que, por medio de magia falsa y engañosa, atrae la voluntad del hombre"(42).

Consideramos ahora el tercer punto básico de la demonología schellingiana en que se trata de la característica básica del demonio, es decir, de la ambigüedad radical que deriva de su misma naturaleza. Este es un punto en el que se insiste majaderamente: "el concepto de satanás ya a raíz de la naturaleza de su principio a partir del cual deriva en último término (del principio del poder-ser y no poder-ser que es según su naturaleza anfibólico y de significado doble) es el más dialéctico de todos los conceptos posibles"(43). Al afirmarse esta anfibolia radical del demonio se establece una doble determinación negativa. La primera se da en referencia a una concepción de la génesis del demonio a partir de un ángel originalmente bueno. Schelling no puede aceptar esta visión porque no se adecua a la radicalidad con que debe concebirse la ambigüedad de lo demoníaco: "Toda esa representación de un ángel creado originalmente santo y que luego se rebela contra Dios y arrastra en su ruina a otros espíritus y que una vez alejado de Dios y lleno de envidia contra los hombres trata de corromper también a éstos, toda esta representación, me parece, debe

---

(40) XIV, 259.

(41) XIV, 259.

(42) XIV, 259.

(43) XIV, 251.

ser dejada de lado y esto en interés de la teología”(44). Obviamente queda excluida también la visión del demonio como una realidad unívocamente mala o negativa. En este punto, el mismo Schelling se encarga de precisar que reconocerle un poder tentador al demonio anterior a la caída del hombre no significa afirmar que sea un principio malo sin más: “Lo que cae de la representación común (se refiere a la del demonio como tentador de Adán) es solamente que tal principio que induce al hombre sea en sí mismo ya malo o un espíritu que ha caído con anterioridad. De acuerdo a nuestra visión tal principio no induce a la trasgresión como consecuencia de un hecho previo cometido casualmente, como consecuencia de una violación cometida por él mismo, sino de acuerdo a su misma naturaleza, y sin embargo, sin ser malo por ello según su naturaleza”(45).

El demonio no es pues simplemente malo, sino que en su misma relación al mal queda de manifiesto su carácter ambiguo y dual como se señala repetidamente: el demonio “es la fuerza que, sin ser en sí misma mala, extrae y saca a luz el mal escondido para que no permanezca oculto en lo bueno”(46); “no es un principio incondicionalmente malo, sino uno necesario al imperio divino sobre el mundo”(47); “es aquel principio que suscita el mal escondido, la causa que se alegra en la manifestación del mal, sin ser mala en sí misma, dado que Dios la tolera, sí, la debe querer en la medida que es amable, es decir, no en sí, sino como medio”(48).

Tenemos, pues, que el demonio es radicalmente ambiguo y no simplemente malo. Consideramos primero una de las dos caras, la que podríamos llamar la dimensión positiva del demonio. Esta dimensión reside en la de ser un medio en la economía salvífica de Dios. Este aspecto le resulta a Schelling especialmente claro en el relato del libro de Job 1, 6 y ss., al que ya hemos hecho referencia(49). Aquí el demonio aparece “como un principio perteneciente a la economía divina y en esta medida reconocido por Dios”, “como una fuerza que tiende a probar y poner en tela de juicio los sentimientos del hombre, como una fuerza entonces necesaria para que lo incierto se defina, lo indeciso se decida, los sentimientos se prueben”(50). Al señalarse esta dimensión positiva, empero, no se pretende bagatelizar la realidad del mal(51) ni ofrecer una solución simplonamente optimista(52); de lo que se trata es de determinar una función: “Dios permite a un principio que tiene como única función querida por Dios el que ponga en duda lo dudoso, decida lo indeciso y que de esta manera genere una crisis que Dios

(44) XIV, 262, ver también XIV, 267. La angelología que se desarrolla inmediatamente a continuación de la demonología, conf. XIV, 279-293, no aporta en todo caso datos mayormente significativos al respecto.

(45) XIV, 260.

(46) XIV, 248.

(47) XIV, 253.

(48) XIV, 274.

(49) Conf. XIV, 247-250.

(50) XIV, 261-262.

(51) Como lo pone bien en claro el marco cacológico en el cual se debe ubicar el discurso schellingniano sobre el demonio y al cual nos referiremos en la segunda parte de este artículo.

(52) Conf. XIV, 272.



mismo debe querer dado que El no puede querer que el mal permanezca oculto y —precisamente en razón de su santidad— debe hacerse manifiesto y no permanecer escondido en el bien establecido por Dios”(53).

Como principio de crisis y que hace que el mal precipite y se haga manifiesto como tal, es el demonio “el principium movens y necesario de toda la historia”(54), es “un ser histórico”(55), aún más, “el motor y promotor permanente de la vida humana, el principio sin el cual el mundo se adormecería, la historia se acallaría, se detendría”(56). Esta dimensión histórica, empero, no es una consecuencia exclusiva de uno de los aspectos que comporta la radical dualidad del demonio. El carácter de instrumento y medio del demonio en la economía de salvación es indisociable de su dimensión de adversario y tentador, sobre la cual no nos parece necesario abundar y remitimos sólo a las referencias(57). Vimos que el papel de adversario y tentador lo ejercía el demonio, aunque todavía como fuerza ideal y no como principio real, ya en relación a Adán. Con posterioridad al pecado de éste adquiere una consistencia real que va in crescendo hasta adquirir su máxima intensidad en la confrontación con Jesucristo, en la cual el demonio aparece como “enemigo inmediato” y Cristo como la “inmediata oposición de satanás”(58). Schelling no se detiene en un análisis más detallado al respecto, sino que se limita a señalar que “satanás es otro en su inicio y otro en su fin”(59), y que en su relación con la humanidad se deben “distinguir períodos”(60). Al respecto se anota: “El cristianismo considera todo el tiempo precristiano como un tiempo de reconocida dominación de este principio. El es el príncipe de este mundo, sí, el dios de este eon, de este tiempo mundano. Cristo ha venido como uno más poderoso y le ha quitado la fuerza irresistible con la cual actuaba el demonio hasta entonces, pero éste es de acuerdo a su naturaleza versátil y nunca el mismo; inagotable en su naturaleza, cambia de papeles; en la medida que es vencido en un terreno salta a otro. No es nuestra tarea presente el recorrer las diversas fases y transformaciones de este principio”(61). En todo caso, es claro que Schelling no es representante ni de una escatología realizada ni de una eclesiología triunfalista: “Por lo tanto, hasta el fin definitivo, cuando Cristo impere sobre toda dominación y fuerza, cuando todos sus enemigos estén bajo sus pies, hasta entonces será el demonio un principio perteneciente a la misma economía divina..., hasta entonces es él una fuerza poderosa...”(62), “el presente es más un tiempo de lucha que de felicidad”(63).

(53) XIV, 262.

(54) XIV, 271.

(55) XIV, 249.

(56) XIV, 270-271.

(57) Conf. XIV, 247-250, 261, 265 ss., 275.

(58) XIV, 275.

(59) XIV, 250.

(60) XIV, 269.

(61) XIV, 269.

(62) XIV, 250-251.

(63) XIV, 272. A la eclesiología que cierra la “Filosofía de la Revelación” (conf. XIV, 294-334), esperamos poder referirnos en un próximo trabajo.

Hasta aquí esta reseña de los elementos básicos de la parte positiva de la demonología schellingiana que hemos tratado de hacer más asequibles ordenándolos en tres puntos. En el primero se trataba del demonio en su radical realidad de principio. En el segundo, del papel que le corresponde al hombre en la génesis misma del demonio como principio real y, por último, acabamos de referirnos a la radical ambigüedad de la naturaleza del demonio que lo establece como tentador y opositor, y, a la vez, como instrumento o medio de la historia y economía salvífica de Dios.

## 2. LOS ANTECEDENTES

En los escritos de Schelling no se encuentra ninguna exposición sobre la demonología que pueda compararse con la de la "Filosofía de la Revelación" que acabamos de resumir y sintetizar. En ninguna otra parte, tampoco en la "Filosofía de la Mitología", se ofrecen elementos que sean temática y positivamente complementarios de los aquí ya expuestos. Esta ausencia, sin embargo, no comporta que la demonología de la "Filosofía de la Revelación" constituya un cuerpo extraño y aislado en el pensamiento de nuestro autor. Más bien es la condensación y el desenlace de un itinerario de búsqueda que se inicia ya con su primer trabajo(64).

Está fuera de nuestras posibilidades y no es la intención de esta exposición delinear una retrospectiva exhaustiva de la demonología de la "Filosofía de la Revelación", la cual abarcaría de hecho casi toda la abundante producción de Schelling(65). Nos limitamos y concentramos a una obra que permite visualizar el marco y antecedente fundamentales dentro de los cuales se plantea el problema en cuestión en el Schelling tardío. El que nuestra delimitación al escrito de 1809 "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y de los objetos que dependen de ella"(66) no es arbitraria ni parcializante queda bien en claro si se revisa la literatura que se ha concentrado en la problemática del mal en general y que unánimemente ve en este escrito de 1809 la exposición clave que Schelling ofrece al respecto. Además si se revisan los escritos de nuestro

(64) Nos referimos a la disertación de 1792 "Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum", el cual constituye un primer planteo "que ya incluye las líneas fundamentales de la filosofía tardía del mal", como escribe O. PLANTENIUS, *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen*, Diss. Erlangen 1928, p. 26. Para una buena reseña de este primer trabajo de Schelling puede verse S. PORTMANN, *Das Böse und die Ohnmacht der Vernunft, Meisenheim am Glan* p. 5-12. A pesar de referirse al tercer capítulo del Génesis, donde tradicionalmente se ve una referencia al demonio en la figura de la serpiente, Schelling no considera este punto bajo una perspectiva demonológica.

(65) La "Filosofía de la Revelación" se remonta al año 1841 y siguientes, y prácticamente cierra la producción literaria de nuestro autor.

(66) De esta obra existe una traducción castellana titulada *La esencia de la libertad humana*, Buenos Aires 1950, que E. BENZ califica de excelente, conf. F. W. J. Schelling und C. Ch. F. Krause in Spanien, en *Zeitschrift für Religions-geschichte* 6 (1954) 226. En todo caso, como no nos ha sido posible disponer de tal traducción, las citaciones de este artículo son también traducción de su autor.

autor se puede constatar que la obra que a continuación reseñamos es la única donde se circunscribe el tema demonológico con cierta detención(67).

Una lectura atenta de las "Investigaciones filosóficas" permite establecer tanto el marco general de la cacología en la cual se inserta la demonología de la "Filosofía de la Revelación" así como también algunos elementos que se refieren más específicamente a temas demonológicos y que preludian el planteo posterior. En primer lugar nos referimos brevemente a las líneas matrices que se dan en la consideración del problema del mal.

Como ya lo señala el título, el problema central de las "Investigaciones filosóficas" es el de la libertad. Ahora bien, Schelling queda confrontado a través de éste al problema del mal, en la medida que sostiene que "el concepto vivo y real" de la libertad es ser "una capacidad del bien y del mal"(68). De esta manera se queda abocado a "la dificultad más profunda en la doctrina de la libertad... que afecta no sólo a un sistema sino en mayor o menor grado a todos"(69). Paso a paso se van descartando diversas soluciones para luego proponerse la propia. Se excluye tanto la concepción de la realidad del mal que conlleva una afirmación del mal "en la sustancia infinita", la que repugna y destruye la perfección divina, así como también la posición que niega la realidad del mal, "con lo cual desaparece al mismo tiempo el concepto real de libertad"(70). Tampoco se acepta la idea de un "concursus" entre Dios y la creatura, pues ésta implica establecer a Dios como cocausante del mal" en la medida que el permitir (el mal) en un ser totalmente diverso y dependiente no es mejor que cocausarlo"(71). Schelling hace suya la afirmación "todo lo positivo de la creatura proviene de Dios"(72), la cual referida a la libertad como "una capacidad del mal" parecería postular "entregarse en los brazos del dualismo"(73).

El dualismo en cuanto tal(74), empero, tampoco es una solución, sino "un sistema de la autodestrucción y desesperación de la razón"(75).

La solución al problema y aporía que se establece entre la realidad de Dios y el mal la ve Schelling en una distinción, "en la cual se apoya

(67) Además de las obras de O. PLATENIUS y S. PORTMANN a las que se ha hecho referencia en la nota 64, hemos podido revisar: K. LUETHI, *Gott und das Böse*, Zurich 1961; H. WAGNER, *Das Problem des Ursprungs des Übels im Spätwerk Schellings*, Diss. Munchen 1977 y W. MARX, *Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung*, en *Schelling seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Referate und Kolloquien der International en Schelling-Tagung*, Zurich, 1979, Stuttgart 1981, p. 49-69; y del mismo autor *Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings*, en *Philosophisches Jahrbuch* 89, (1982) 1-9.

(68) VII, 352.

(69) VII, 352.

(70) VII, 353.

(71) VII, 353.

(72) VII, 353.

(73) VII, 354.

(74) Es decir, "la doctrina de dos principios absolutamente diversos y recíprocamente independientes" VII, 354.

(75) VII, 354.

toda la presente investigación”(76), entre “el ser en cuanto existe y el ser en cuanto es mero fundamento de la existencia”(77). Esta distinción referida a Dios se comenta de la manera siguiente: “Dado que nada es antes y fuera de Dios, Este debe tener el fundamento de su existencia en sí mismo. Esto lo afirman todos los filósofos, pero éstos hablan de este fundamento como un mero concepto y no lo establecen como algo real y verdadero. Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado absolutamente, es decir, en cuanto existente; dado que es sólo el fundamento de su existencia, es la naturaleza en Dios; un ser ciertamente inseparable pero, sin embargo, distinguible”(78). A juicio de nuestro autor esta distinción en Dios determina “el único dualismo adecuado, es decir, aquel que permite una unidad”(79), y es el substrato que permite comprender el mal como una positividad real sin por ello tener que postular una divinidad perversa. De ninguna manera se trata empero de deducir emanativamente y menos de identificar el mal con el fundamento de la existencia divina: “No se puede decir que el mal provenga del fundamento o que la voluntad del fundamento sea la causa del mal”(80). Lo que media entre la posibilidad y la realidad del mal es la creatura y más específicamente el hombre. Este es un punto clave y central de toda la exposición schellingiana.

Un primer momento de la argumentación lo constituye la referencia que se hace entre fundamento de la existencia de Dios y la génesis del ser creatural en cuanto tal: “Para ser separadamente de Dios (las cosas) deben llegar a ser en un fundamento diverso de Dios. Dado que sin embargo nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción sólo se resuelve en cuanto que las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios no es El mismo, es decir, en aquello que es fundamento de su existencia”(81). Esta génesis(82) determina un principio en cada creatura “a través del cual (las creaturas) son diversas de Dios y en el puro fundamento”(83), y este principio “es la voluntad propia de la creatura”(84). Lo cual significa que “en el hombre está la fuerza total del principio oscuro y a la vez la fuerza total de la luz. En él está el abismo más profundo y el cielo más alto... La voluntad del hombre es la semilla escondida en la ansia eterna del Dios, sólo y todavía asequible en el fundamento”(85). Es en esta situación del hombre donde reside “la posibilidad del bien y del mal”(86). Por una parte, “el principio que surge del fundamento de la naturaleza, a

(76) VII, 357.

(77) VII, 357.

(78) Se agrega además: “Dios tiene en sí un fundamento interior de su existencia que, en cuanto tal, resulta ser antecedente a la realidad de Dios como existente; sin embargo, Dios es a su vez el prius del fundamento, en cuanto el fundamento como tal, no podría existir si Dios no existiese actualmente”, VII, 358.

(79) VII, 539.

(80) VII, 399, conf. VII, 382.

(81) VII, 359.

(82) Que se ilustra con diversos ejemplos. Conf. VII, 359-362.

(83) VII, 362.

(84) VII, 363.

(85) VII, 363.

(86) VII, 364.

través del cual el hombre es diverso de Dios, es la mismidad en el hombre que dada su unidad con el principio ideal deviene espíritu”(87). Por otra, empero, y aquí reside la posibilidad del mal, “la voluntad propia (a la mismidad) es sólo espíritu y así libre de la naturaleza . . ., en la medida que permanece en el fundamento”, al dejar el fundamento se trastocan los principios y acaece el mal(88).

En un segundo momento se deja el plano de la posibilidad para abor- carse al de la realidad del mal: “Hemos deducido el concepto y la posibili- dad del mal de los primeros fundamentos para tratar de desentrañar el fundamento general de esta doctrina que reside en la distinción entre lo existente y aquello que es el fundamento de la existencia. Sin embargo, la posibilidad no incluye todavía la realidad y ésta constituye el objeto mayor del problema”(89). A juicio de Schelling, es preciso determinar “un fun- damento general de la sollicitación, de la tentación al mal”(90) que per- mita explicar el paso de la esfera de la posibilidad al hecho y realidad del mal actual. Ahora bien, tal fundamento no puede ser otro ni puede darse “fuera de los dos principios en Dios”(91) y a su juicio lo constituye el fundamento de la existencia: “El mal no es otra cosa que el fundamento primigenio de la existencia en cuanto tiende en el ser creado a su actuali- zación”(92). El fundamento de la existencia en cuanto fundamento general de la sollicitación al mal, en todo caso, debe entenderse en una perspectiva histórica que se encuentra sellada definitivamente por el amor(93) y no excluye, sino más bien incluye la participación activa del hombre. No se trata pues de una perversión en Dios, sino que la realidad del mal es el fruto de una perversión del hombre: “Se da, por lo tanto, un mal general, pero no inicial, sino sólo suscitado en la revelación de Dios desde el comienzo por la reacción del fundamento; este mal no llega nunca a su realización, pero tiende constantemente a la misma. Sólo después del cono- cimiento del mal general es posible que el hombre capte lo bueno y lo malo. Dado que en la primera creación el mal es suscitado por el actuar por sí del fundamento y finalmente se desarrolla hasta ser principio gene- ral es posible así explicar a través de ello una propensión natural del hom- bre hacia el mal . . . Esto explica la necesidad general del pecado y de la muerte . . . A pesar de tal necesidad general, empero, el mal permanece siempre como la propia lección del hombre. El fundamento no puede establecer el mal como tal y toda creatura cae por su propia culpa”(94). Este es un punto en el cual se insiste(95).

Tanto la perspectiva histórico-salvífica que es la determinante con respecto a la voluntad divina, como también la participación activa del

---

(87) VII, 364.

(88) SCHELLING se atreve a decir “la erección de la propia voluntad es el mal”, VII, 365, pero inmediatamente se ve requerido a explicar y matizar.

(89) VII, 373.

(90) VII, 374.

(91) VII, 375.

(92) VII, 378.

(93) Conf. VII, 378-380.

(94) VII, 381-382.

(95) Conf. VII, 388 y ss.

hombre en la génesis del mal, quedan bien en claro en el texto siguiente: "No puede decirse que el mal provenga del fundamento o que la voluntad del fundamento sea la causa del mal. Este, a saber, sólo puede surgir en la voluntad interna del propio corazón y no se realiza nunca sin un hecho propio. La sollicitación del fundamento o la reacción contra lo supracreatural sólo despierta el placer en lo creatural o la voluntad propia, pero la despierta sólo para que se establezca un fundamento independiente del bien y para que la voluntad propia sea sometida o invadida por el bien. El mal pues no es la suscitada mismidad en sí misma, sino sólo en cuanto ésta se ha separado totalmente de su opuesto, de la luz de la voluntad universal. Sólo esta separación total de su opuesto, de la luz de la voluntad universal, sólo esta separación del bien es el pecado. La mismidad activada es necesaria para la fuerza de la vida, sin ella habría muerte total, un adormecimiento del bien; dado que donde no hay lucha no hay vida. La voluntad del fundamento es pues sólo el despertar de la vida y no inmediatamente el mal en sí mismo... El activarse de la propia voluntad sucede sólo para que el amor en el hombre encuentre una materia o, contrario, para que se realice. En la medida que la mismidad en su separación es el principio del mal, el fundamento suscita el principio posible del mal, sin embargo, no suscita el mismo mal ni al mal"(96).

Hasta aquí este breve esbozo del planteo que se hace sobre el mal en las "Investigaciones filosóficas" y que, como ya se puede ver, resulta coherente y predeterminante del marco y los límites en que se desarrolla la demonología de la "Filosofía de la Revelación". Veamos a continuación algunos aspectos más puntuales que directamente atañen a la problemática demonológica y que constituyen por así decirlo una preparación negativa pero más determinada de la posición que se desarrollará en la "Filosofía de la Revelación".

En el escrito de 1809 encontramos algunas referencias más precisas sobre demonología, las cuales pueden ordenarse en cuatro puntos(97).

Como primer punto se puede señalar el rechazo que se hace de una demonología como una especie de dualismo mitigado que sólo pospone pero no logra dar una respuesta al problema del mal: "Cuando el ser fundamentalmente malo es pensado en algún sentido como dependiente del bueno, entonces se concentra toda la dificultad del origen del mal a partir del bien a un ser, con ello empero dicha dificultad se aumenta en vez de aminorarse. Incluso cuando se acepta que este segundo ser fue creado ini-

(96) VII, 399-401, sobre el papel que juega la caída en el pensamiento schellingniano se puede consultar: H. WIMMERSHOFF, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Diss. Friburgo 1934, p. 7-45, y L. VAN BLADEL, *Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der schellingschen Philosophie*, en *Schelling-Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Ge.*, München 1965, p. 49-82.

(97) No se trata de reconstruir una "satanología abstracta" o de emprender "el notable empeño de plantear una especie de 'Summa diabolica'" como teme K. LUETHI, *Gott und das Böse*, Zurich 1961, p. 9. De lo que se trata es de precisar con mayor detención los datos de la demonología para poder entenderlos mejor y no despojarlos apresuradamente y de manera a priori de cualquier significado, como de hecho lo hace LUETHI.

cialmente bueno y ha caído por su propia culpa del ser primigenio, también entonces permanece siempre inexplicable en todos los sistemas existentes la primera capacidad de un hecho que contradice a Dios”(98). “Anteriormente hemos hecho referencia al dualismo modificado, según el cual el principio malo no está junto al bueno sino subordinado a éste. Apenas podríamos temer que la relación que aquí hemos expuesto pueda confundirse con dicho dualismo, en el cual lo subordinado siempre es un principio esencialmente malo y, por lo tanto, su origen a partir de Dios permanece absolutamente incomprensible”(99). Se excluye pues una concepción del demonio como ser creatural y subordinado que permita una explicación adecuada del mal así como también como creatura angélica caída(100).

Una segunda referencia explícita la encontramos cuando Schelling se pregunta por un fundamento de la sollicitación o tentación que permita explicar el paso de la posibilidad al hecho real del mal: “No podemos tampoco suponer un espíritu creado, el mismo caído, que induzca a caer al hombre; precisamente de lo que aquí se trata es del problema acerca de cómo el mal surge en una creatura. Por lo tanto, para aclarar el mal no tenemos otros elementos que los dos principios en Dios”(101).

Como tercer punto tenemos que al insistirse en la responsabilidad del hombre en el origen del mal se establece una relación entre pecado y demonio y las notas que caracterizan a éste, las cuales claramente adelantan el planteo de la “Filosofía de la Revelación”: “Están los dos principios en discordia, entonces se agita otro espíritu en el lugar donde debería estar Dios, a saber, el dios invertido; aquel ser suscitado a su actualización a través de la revelación de Dios, que no puede nunca arribar de la potencia al acto, que ciertamente nunca es, pero que siempre quiere ser y por eso, como la materia de los antiguos, sólo puede ser captado (actualizado) como real no con el pleno entendimiento sino a través de falsa imaginación que es el pecado; por lo mismo trata de conducir al hombre al sin sentido a través de espejismos dado que no siendo el mismo recibe la apariencia del verdadero ser de la misma manera como la serpiente recibe los colores de la luz. Es en ese sin-sentido donde sólo puede ser recibido y captado. Se le representa, por lo tanto, y con razón, no sólo como un enemigo de toda creatura (que sólo puede establecerse por el vínculo del amor) y especialmente del hombre, sino también como tentador del mismo, tentador que atrae al hombre al falso placer y a la recepción de lo no existente en su imaginación, en lo cual es apoyado por la propia inclinación mala del hombre, cuyos ojos impotentes de contemplar fijos el resplandor de lo divino y la verdad miran a lo no existente”(102).

(98) VII, 354.

(99) VII, 359.

(100) Posteriormente empero, en las “Clases privadas de Stuttgart” de 1810, se es de una opinión diversa, la cual permanece aislada y no se recibe en la “Filosofía de la Revelación”: Así acaece necesariamente en el mundo de los espíritus la misma caída que en el mundo visible y de la misma manera una separación entre espíritus buenos y malos”, VII, 479.

(101) VII, 375.

(102) VII, 390.

Cuando se describe y reseña la historia en la cual debe comprenderse la solicitación al mal que comporta el fundamento de la existencia, se ofrece una última indicación demonológica que resulta sumamente interesante porque pone de manifiesto la perspectiva histórico-cristológica en que se determina la figura del demonio: "Así como la tormenta es suscitada mediatamente por el sol e inmediatamente por una fuerza de la tierra que actúa contrariamente, así también el espíritu del mal a través del acercamiento del bien, no por medio de una comunicación, sino más bien, gracias a una distribución de las fuerzas. De allí que sólo con la decidida aparición del bien aparece el mal de manera totalmente decidida y como tal (no que surgiese sólo entonces sino sólo dado que ahora se da el contrario en el cual puede recién aparecer totalmente y como tal) ...; y ciertamente aparece para oponerse al mal espiritual y personal en forma personal, en forma humana y como mediador para reestablecer la relación de la creación con Dios de la manera más excelsa. Sólo lo personal puede sanar lo personal y Dios debe hacerse hombre para que el hombre nuevamente vuelva a Dios"(103). Es en esta misma perspectiva en la que se inserta más adelante la siguiente afirmación: "Sin el concepto de un Dios humanamente sufriente... toda la historia permanece incomprendible"(104).

Tenemos pues que la demonología de la "Filosofía de la Revelación" no es una reflexión heteróclita del Schelling tardío, sino la explicación de elementos que ya se preanuncian con anterioridad. En el hecho hemos podido constatar una clara correspondencia entre la determinación que se hace del mal en las "Investigaciones filosóficas" y la que se ofrece del demonio en la "Filosofía de la Revelación". Así como en el primer caso la condición de posibilidad del mal reside en el "fundamento de la existencia", en el segundo es B, es decir, "la primera potencia... en su ser ciego", lo que establece la posibilidad de que el demonio pueda llegar a ser. Así como "el fundamento de la existencia" no se confunde ni es equivalente al mal, tampoco la primera potencia se identifica con el demonio. En ambos casos lo que media en el devenir del mal y del demonio respectivamente es la libertad del hombre y más, específicamente, el pecado y la caída de éste, sin que por ello pueda reducirse la realidad del mal y del demonio a la inmanencia de lo operado por el hombre. El mal y el demonio adquieren una dimensión que sobrepasa el ser mero pecado del hombre precisamente porque son resultantes de la libertad humana que, como se ha visto, para Schelling, se define en sí misma en referencia a lo absoluto.

Constatada esta correspondencia, surge la pregunta acerca del sentido que tiene el cambio de vocabulario entre el planteo de las "Investigaciones filosóficas" y la "Filosofía de la Revelación". En realidad no se trata de un mero cambio de términos explicable por el solo paso de un planteo más general a uno de tipo teológico. No se trata de una mera traducción de mal por demonio, como queda bien en claro al especificarse al demonio como una realidad ambigua y anfibólica y no identificársele con el mal. Al hablarse de demonio, por lo demás, no se asume ingenuamente una no-

---

(103) VII, 380.

(104) VII, 403.



menclatura establecida, sino que se introduce una especificación histórica, a saber, la que es articulable en base a la realidad histórica de Jesucristo. No es fortuito que en la "Filosofía de la Revelación" se hable del demonio a propósito de Cristo. El discurso sobre el demonio no es ni abstracto ni nada tiene que ver con un ensayo ingenuo de repristinación mitológica, sino que es una reflexión que se da, y sólo se entiende, en una perspectiva histórica centrada cristológicamente. Bajo esta perspectiva constituye una búsqueda por desentrañar el sentido del mal, sin que por ello pretenda darse con la sola demonología la respuesta total, sino un aspecto de la misma.

### 3. PERSPECTIVAS

En la crítica que se ha hecho a la demonología de Schelling se repiten dos motivos. Por una parte se critica su ensayo porque representaría una demonización de Dios(105) y por otra parte porque constituiría, a fin de cuentas, una banalización del mal, es decir, la pregunta y escándalo que representa la experiencia del mal para el hombre se volatilizaría al quedar integrado como *felix culpa* en una prospectiva salvífica de mediación(106). Ante esta crítica es necesario hacer primero una anotación más formal y luego una de contenido. Primeramente no se debe olvidar que por su estilo las formulaciones schellingianas son muy vulnerables, se prestan a mal entendidos y no siempre son lo precisas y claras que uno quisiera. Si se quiere pues seguir el hilo de su pensamiento es preciso prestar una atención permanente al contexto y no aislar determinadas afirmaciones ni separarlas de otras que las matizan y complementan. Ciertamente si se separan y absolutizan algunas frases es bien explicable que se pueda criticar y desechar el planteo de Schelling y en puntos en cierto sentido contradictorios como es en este caso.

Atendiendo al contenido del problema, me parece sumamente pertinente lo que ha anotado O. Marquard(107), quien detecta dos tendencias que surgen a continuación de la disolución del optimismo leibniciano y que atraviesan la historia del pensamiento moderno. Por una parte está "la tendencia a una exoneración de Dios", por otra "la tendencia a una desmalignización del mal". La primera comporta una "despedida" de Dios. Al respecto se anota: "Cuanto la experiencia del mal violenta el optimismo, a la teodicea no le queda, en último término, ninguna otra cosa que la salvación de la bondad de Dios a costa de su existencia. Dios permanece el bueno sólo cuando no existe, y el mal de este mundo no corre a cuenta

(105) Conf. K. LEHMANN, Von Geheimnis des Bösen, en *I. Katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979) 196-197.

(106) Conf. S. PORTMANN, Das Böse— die Ohnmacht der Vernunft, Meisenheim am Glan 1966, p. 160; ver más adelante la nota 115.

(107) Conf. Die Enttäuschung der emanzipatorischen Naherwartung. Einige Bemerkungen zum modernen Prozess der Entübelung der Übel und seiner Krise (mit Rücksicht auf Schelling), en *Schelling Seine Bedeutung für die Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der International en Schelling-Tagung*, Zurich 1979, Stuttgart 1981, p. 205-214.

suya cuando ya no es más reconocido como su creador..."(108). La segunda tendencia sufre una crisis con la desilusión consecuente a la revolución francesa: "Después que esa revolución —como revolución francesa— no era ya más algo esperado sino que devino realidad; la experiencia fue todo lo contrario a la de una desaparición del mal, más bien fue la de su permanencia"(109). Ahora bien, Schelling sería el que captó mejor la aporía de esta tendencia y vio que "la desilusión de la esperanza próxima de emancipación establece el problema de la no-funcionalización (no-teleologización) del mal"(110). Tenemos pues que en Schelling, "especialmente allí donde empieza a ser el Schelling tardío", se tematiza nuevamente y de manera expresa el mal como problema(111) y que "la filosofía tardía de Schelling empieza a radicalizar su 'tendencia a lo histórico' (X. 94), precisamente cuando la historia nueva y expresamente se trata de articular como respuesta al problema del mal y de lo malo"(112). A mi parecer la ubicación que hace Marquard de la confrontación del Schelling tardío con el problema del mal permite contextualizar adecuadamente la demonología de la "Filosofía de la Revelación" como un ensayo de hermenéutica histórica que no se resigna al historicismo(113).

Las anotaciones anteriores no pretenden invalidar las críticas. Sólo hemos querido situar el umbral de una crítica realmente fructuosa que no se contente con la descalificación de un autor, sino que trate de penetrar en el problema mismo.

Desde una perspectiva teológica, la crítica parece ser incuestionable y unívoca, mucho más si la encontramos en un autor que se esmera en ser receptivo y que reconoce en Schelling a un importante interlocutor en la búsqueda teológica actual (114): "La angelología y demonología de Schelling son en definitiva insatisfactorias desde el punto de vista teológico. A fin de cuentas él no trata sobre lo que al interior de la tradición eclesial se entiende por satanás y ángeles. Ambos son para él sólo 'cifras' bajo las cuales el hombre caído experimenta a Dios y la realidad... Schelling ha hecho de ello un sistema filosófico, él ha pretendido dominar conceptualmente el *mysterium iniquitatis* y al fin de cuentas sólo lo ha bagatelizado y malogrado. La profundidad e incomprensibilidad del *mysterium iniquitatis* sólo es perceptible cuando se capta como fuerza personal, cuando el 'ipsi per se facti sunt mali' (Denz. 428) es experimentado en toda su impenetrabilidad"(115). A mi parecer, empero, la evaluación de Kasper es aquí demasiado atarantada. En todo caso ofrece un buen punto de referencia para clarificar los problemas que un ensayo como el

(108) O. MARQUARD, o. c., p. 206.

(109) Idem., o. c., p. 209-210.

(110) Idem., o. c., p. 210.

(111) Idem., o. c., p. 210.

(112) Idem., o. c., p. 205.

(113) Como lo consigna críticamente O. MARQUARD, o. c., p. 213.

(114) Conf. W. KASPER, *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, en *Evangelische Theologie* 33 (1973), 366-384.

(115) W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia 1965, p. 325; inmediatamente a continuación se reconoce, en todo caso, que el planteo de Schelling ofrece "mejores puntos de partida" que "las categorías metafísicas de la teología tradicional".

schellingiano plantea al teólogo, y por eso la consideramos más detenidamente.

Se afirma que Schelling "a fin de cuentas no trata sobre lo que al interior de la tradición eclesial se entiende por satanás". Al respecto es preciso recordar que el contenido de lo que la tradición eclesial sostiene al referirse al demonio es bastante escueto y a tal punto que ni siquiera "la existencia de satanás y de los demonios nunca ha sido hecha objeto de una definición explícita del Magisterio", como lo señala un documento romano relativamente reciente(116). Dificilmente se puede pues argumentar de manera tan taxativa y en sentido estricto a partir del dato tradicional en cuanto tal(117). Por otra parte tampoco es tan obvio y claro que el demonio pueda interpretarse en Schelling como una mera "cifra" y que la designación de persona sea la más adecuada para designar la realidad del demonio. Con respecto al segundo aspecto baste remitir al estudio de K. Lehmann, quien apoyándose en Tomás de Aquino(118) muestra que sólo tiene sentido hablar del demonio como persona en un sentido bastante sui géneris y que más bien "'el ser persona' del diablo ostenta características colectivas escondidas, conscientemente engañosas y especialmente anónimas"(119).

A mi parecer la demonología de Schelling sólo compromete inmediatamente al dato tradicional en cuanto se le niega al demonio el carácter de creatura caída. A este respecto, en todo caso, es preciso hacer algunas puntualizaciones para precisar la disonancia del ensayo schellingiano con el contenido de la doctrina tradicional. El primer lugar es claro que negarle al demonio el carácter de creatura caída, no comporta abandonar el modelo que ve el origen del mal en una decisión libre de la creatura(120), sino concentrar tal origen a la responsabilidad del hombre. Es cierto eso si que entonces no tiene sentido hablar de una caída de los ángeles como la que se presupone en algunos textos de la Escritura y el Magisterio(121). No se debe olvidar empero que si para una interpretación estricta la misma definición de la existencia del demonio en el C. Lateranense IV resulta

(116) Fe cristiana y demonología, en Observatorio Romano del 20.07.1975.

(117) El mismo KASPER ha reconocido más tarde que en la doctrina magisterial referente al demonio "no sólo la obligatoriedad formal sino que también el contenido material de esta doctrina no es fácilmente determinable", *Die Lehre der Kirche vom Bösen*, en *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*, Dusseldorf 1979, p. 78.

(118) Conf. K. LEHMANN, *Der Teufel - Ein personales Wesen?*, en *Teufel Dämonen Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Maguncia, 1978, p. 71-98, ver especialmente p. 88 y ss.

(119) K. LEHMANN, o. c., p. 94. En el mismo sentido escribe J. RATZINGER: "Cuando alguien pregunta acaso el diablo es persona, uno tendría que responder de manera más correcta diciendo que él es lo no-persona, la descomposición, la destrucción de ser personal . . .", *Abschied vom Teufel?*, en J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, Munchen 1973, p. 233-234.

(120) Que es el modelo básico dentro del cual cabe una respuesta teológica al problema del mal. Conf. K. LEHMANN, o. c., p. 84 y ss.; W. KASPER, *Das Theologische Problem des Bösen*, en *Teufel Dämonen Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Maguncia, 1978, p. 52 y ss.

(121) Conf. J. AUER, *Die Welt Gottes Schöpfung (Kleine Katholische Dogmatik III)*, Regensburg 1975, p. 501 y ss.

hipotética(122) no más directa lo es el de la explicación de su origen como ángel caído ya que con univocidad sólo se condena el dualismo. En este punto más que en otros, debido a su indiscutible origen legendario y mitológico, se hace todavía más necesario emprender una búsqueda "atenta de reconstrucción" y no contentarse ni con la "simple reafirmación" o la "simple negación" de una caída angélica(123).

Toda crítica que se formule desde el campo teológico debería además hacerse consciente del peligro y la inconsecuencia que implica recurrir a la impenetrabilidad del *mysterium iniquitatis* como argumento inequívoco para valorar el aporte que puede ofrecer una reflexión filosófica que se confronta con el problema del mal. Ante éste la teología no tiene ningún privilegio de monopolio, ni puede renunciar a esforzarse por una inteligencia mayor sin renunciar a sí misma y hacerse contradictoria a su intelectus. Con respecto al problema del mal habría que reconocer "una cierta irreflexión de la teología" (124), que sería primero necesario superar para que pueda darse una confrontación crítica realmente enriquecedora del teólogo con el filósofo.

A nuestro parecer la demonología de Schelling adquiere su real significado si se la entiende como una premisa de una teología de la historia centrada cristológicamente. El límite de la misma reside más que en lo que a trazos se logra esbozar en la "Filosofía de la Revelación", en aquello que no se desarrolla y queda en el aire. Más que como una reflexión acabada el ensayo schellingiano debe considerarse como una exigencia para la teología. Así lo entendió Tillich, el cual, sin embargo, no logra asumir el cristocentrismo del planteo schellingiano y no puede superar un planteo en que la demonología es sólo un aspecto de una hermenéutica de la historia bastante general e indeterminada y que queda expuesta a especificaciones arbitrarias(125). Del valor y límites de la reflexión de Schelling sólo puede dirimir en propiedad una teología realmente "dispuesta a dar razón de su esperanza" (I Ped. 3, 15) en Jesucristo como Señor y sentido de la historia. Antes que apresurarse a poner a Schelling en el banquillo del acusado, el teólogo actual debería reconocer con humildad que "hoy existe una necesidad teológica de Schelling"(126).

(122) Conf. W. KASPER, *Die Lehre der Kirche vom Bösen*, en *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*, Dusseldorf 1979, p. 77.

(123) Que es el camino que se le plantea a la teología en el tema demonológico, como bien lo señala W. KASPER, *Das Theologische Problem des Bösen*, en *Teufel Dämonen Bessenseheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Maguncia, 1978, p. 44.

(124) P. HÜNERMANN, "Erlöse uns von dem Bösen", *Theologische Reflexion auf das Böse und die Erlösung vom Bösen*, en *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), 317.

(125) A la demonología de Tillich me he referido en: *Introducción al pensamiento de Paul Tillich (Anales de la Facultad de Teología 26)*, Santiago de Chile, 1976, p. 167-212.

(126) A. JAEGER, *Es besteht ein Bedürfnis nach Schelling*, en *Schelling Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der International en Schelling-Tagung*, Zurich, 1979, Stuttgart, 1981, p. 247.