

Decisión y elección o la afilada sección del instante. La libertad en Schelling y la influencia de Kant en el *Freiheitsschrift* (1809)

ANA C. CONDE
(Universidad Autónoma de Madrid)

Hay –dice Leibniz– dos laberintos en los que la razón a menudo se pierde¹: aquel cuyos caminos y encrucijadas se adentran en la tupida selva de la libertad –y con ésta en la de su conciliación con la necesidad y con la producción y el origen del mal–; y otro, cuyos senderos se pierden en los abismos insondables del infinito. Nada más *complejo*, pues –si seguimos a Leibniz– que decidir aventurarse en cualquiera de los dédalos de la razón. Así que si el tema de este congreso es «La Filosofía y los retos de la complejidad», nuestro reto hoy será penetrar en el laberinto de la libertad y del origen del mal. En este sentido, y dado que un laberinto consiste en caminos, bifurcaciones y encrucijadas, la nuestra tiene como *punto* de partida la reflexión schellingiana sobre la libertad, vertebrada en torno a la distinción entre *decisión* y *elección*, a partir de la cual trazar las coordenadas que conducen en último término a señalar la influencia de Kant en el *Freiheitsschrift*².

Una de las primeras bifurcaciones que se abren al penetrar en el laberinto de la libertad consiste en la confluencia de dos sendas de dirección y sentido completamente opuesto: o bien se considera que la libertad es inexistente –abocados los hombres a un destino ya decidido, tristemente sumidos en un *ciego mecanismo*–, o bien se afirma su existencia y se toma como única esperanza de una humanidad que parecería, por lo demás, condenada, abriéndose las puertas a un futuro por construir. La primera conduce a lo que Leibniz llamara *fatum mahometanum* o «destin à la turque»³, según el cual todo está predeterminado, de modo que, en última instancia y hagamos lo que hagamos, «lo que haya de ser, será». Frente a ésta, la segunda posibilidad, consiste en *salvar* la libertad y con ella al hombre, enarbolándola como característica esencial de éste⁴. Según la primera, por ejemplo, Judas Iscariote, quedaría exculpado de su falta, dado que, convertido en un mero instrumento, tan sólo habría traicionado a Cristo por ser plan y designio divino. Pasaría de ser culpable, por

1 Cf. *Essais de Théodicée*, Préface.

2 Se citará conforme a la *Schellings Werke* (en adelante SW) editada por Manfred Schröter. Beck. München. Hay una excelente traducción al castellano del *Freiheitsschrift*: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos. Barcelona. 1989. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés.

3 Cf. *Essais de Théodicée*, Préface.

4 Sólo que, la defensa de la libertad no garantiza en modo alguno que el futuro que se abra ante los hombres sea esperanzador. «No hay nada más seductor para el hombre que el libre albedrío, pero también nada más doloroso» - afirmará Dostoevski por boca de Ivan Karamazov.

así decir, a ser víctima de un calamitoso destino del que no podía escapar. Sin embargo –sostiene Schelling– «El hecho de que Judas se convirtiera en un traidor a Cristo no podían cambiarlo ni él ni ninguna otra criatura, y sin embargo no traicionó a Cristo obligado, sino voluntariamente y con absoluta voluntad»⁵ ¿Cómo debemos entender esto?

La respuesta de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* merece, desde luego, nuestra atención: «Nosotros también afirmamos una predeterminación, pero en un sentido completamente distinto: decimos que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación. Su actuar no *deviene*, como tampoco él *deviene* en tanto que ser moral, sino que es eterno por naturaleza». Con otras palabras: situado antes de todo tiempo, no decidido ni determinado en la creación originaria, el hombre tiene la posibilidad de elegir: esa elección marcará su vida futura. Esto no deja de recordarnos aquello que Platón nos contara en el Libro X de la *República*. Er, en su particular *nekia*, vuelve entre los vivos para contar cuanto ha visto y escuchado: lo que nos depara la vida tiene que ver con el acierto o la equivocación en la *elección* de nuestra vida futura a través de una especie de sorteo que, no en balde, es llevado a cabo bajo los ojos atentos de la *Necesidad* y de sus tres hijas: Láquesis, el pasado, Cloto, el presente, y Átropo, el futuro, las cuales tejen el destino de cada hombre. La vida que uno tiene depende de esta elección situada en el origen y, una vez hecha, no hay posibilidad de cambio o, dicho de otro modo, nadie es «mejorable» ni «empeorable»: antes de existir fenoménicamente como «este» o «aquel» individuo, estamos «marcados» por toda la eternidad. La excelencia es algo, afirmará Platón que «no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa»⁷. Algo parecido dirá siglos más tarde Kant: «el estado actual de penalidades tiene que reprochárselo a sí mismo y a su propia elección»⁸.

Así, el hombre –dirá Schelling– se encuentra en la encrucijada: *Am Scheidepunkt*⁹. Camino y encrucijada mientan una *decisión* (*Ent-scheidung*, de donde *Scheidepunkt*, literalmente «punto de decisión»), una *elección*, al situarnos en el lugar del que parten varios caminos con distinta dirección y sentido: según cuál se tome, ése será nuestro *destino*. Pero si la encrucijada es lugar, *tópos*, como tal mienta también el punto (*Punkt*) desde el que pensar y meditar esta *decisión*. Estamos en una encrucijada porque el hombre, como centro de la creación, como mediador¹⁰, puede optar por el bien o por el mal: ésa es su libertad: puede decidirse libremente, dado que es en él donde «se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros»¹¹.

Aunque utilizadas como sinónimas, *decisión* (*Ent-scheidung*) y *elección* (*Wahl*), no obstante, señalan cosas diferentes. El propio Schelling parece en ocasiones confundirlas y al referirse al acto originario en el que consiste la libertad hablará indistintamente de «elección» y de «decisión», así: «sea cual sea su *elección* (*Wahl*) será su acto» (§ 374), «el mal permanece una *elección* (*Wahl*) propia del hombre» (§ 382), «[...] la manera en que se efectúa en el hombre singular la *decisión* (*Ent-scheidung*) para el bien o para el mal» (§ 382), «[...] sólo él [el hombre] puede decidirse (*sich entscheiden*)» (§ 385). ¿En dónde radica la diferencia?

5 *Freiheitsschrift*; SW, VII, 386.

6 Cf. Platón: *República* Libro X, 617 y ss.

7 Platón: op. cit., 617e.

8 Ak. VIII, 123.

9 Cf. SW. VII, 374.

10 El hombre se caracteriza por la razón y ésta es *ratio*, relación: por eso el hombre es cópula, mediación.

11 SW. VII, 363: «In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra».

La decisión (*Entscheidung*) es siempre originaria: ella es el *origen* (en alemán: *Ursprung*, «salto que da origen» y frente a *Anfang*, señala el carácter no temporal de esta decisión.) y supone una «escisión desde, y contra» (*Ent-Scheidung*). La elección (*Wahl*) en cambio es siempre derivada y, en el fondo, no es enteramente libre (se elige en base a unas razones; en cambio, se decide para que *haya* razones): señala una alternativa o una acción, por lo que se elige entre unas posibilidades ya dadas. Una, parecería señalar por tanto a una libertad en el fondo «parcial»; otra a una «libertad absoluta», y si tenemos en cuenta que lo que afirma Schelling es que «el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también, la única libertad absoluta»¹², parece que a lo que se referiría más bien sería a una *decisión originaria*.

Del mismo modo, nuestro «decidir», del latín «decidere» hace referencia a cortar, a resolver; y «elegir», «eligere», a escoger entre unas opciones, de donde «elección»: la facultad o capacidad de elegir. Y si es una *capacidad* de elegir, por otro lado coincidiría bastante bien con la definición que Schelling nos da de la libertad: «el concepto real y vivo es el de que la libertad es una *capacidad* (*Vermögen*) para el bien y para el mal»¹³. Por tanto ¿nos encontramos ante una *decisión* o ante una *elección*? ¿Podemos conciliar ambas dentro de la libertad que nos presenta Schelling?

I. La Elección originaria y la capacidad para el bien y para el mal

La *elección* (*Wahl*) como *capacidad* (*Vermögen*) se efectúa pues entre dos opciones y consiste en *elegir* (*wahlen*) entre el bien o el mal, dos principios que están –sostiene Schelling– divididos en el hombre: «aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal»¹⁴. El hombre ocupa así los dos extremos: es el ser más separado de la naturaleza y a la vez el más cercano al *lógos* por su entendimiento. Y si el hombre es *cópula*, *ratio*, es (une-y-separa como tensión) entre Dios y el Mundo, esto es, su ser es una grieta y como tal deja entrever una libertad que es origen y marca, *pasado esencial*, abriéndose así las simas entre un mundo inteligible –situado como base en un *origen* que permanece inexcrutable para nosotros–, y un mundo sensible que da cuenta de esta *marca* ya para siempre *presente* por una elección que como acto inteligible, precede a toda existencia. De este acto inteligible nada podemos saber dado su *carácter inteligible*¹⁵: si ha sido producto de una *elección* para el bien o para el mal: «No podemos nunca –sostiene Kant– aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores»¹⁶.

Kant había salvado la libertad humana de la causalidad natural gracias a la libertad *trascendental* (3ª Antinomia) cuyos efectos se darían en el mundo sensible aunque se iniciara fuera de la serie¹⁷, de forma que –recordemos– «la decisión y el acto no forman parte en modo alguno de la secuencia de meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos»¹⁸. El hombre –decía

12 SW. VII, 384. Negrita nuestra.

13 SW. VII, 352.

14 SW. VII, 364.

15 El término griego para *carácter*, «*χαρακτήρ*», remite al verbo *charasso*, que significa «trazar, grabar, escribir», y de ahí es fácil pasar a la idea de que «todo está escrito» y que el *carácter* de un hombre es *inmutable*.

16 Ak. IV, 407.

17 Cf. KrV A 537 / B 565; Ak. V, 365 ; «Sie [die Ursache] ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe»: «Tal causa (*Ursache*) se halla, pues, juntamente con su causalidad (*Kausalität*), fuera de la serie». Subrayado nuestro.

18 KrV A 451 / B 479; Ak. V, 313.

Kant—, aunque sujeto a leyes de causalidad natural en su *carácter empírico*, actuaría con absoluta libertad en tanto que sujeto nouménico, esto es, en su *carácter inteligible*, saliendo así fuera del *ciego mecanismo* de la naturaleza y quedando como vínculo *entre* ambos mundos. Kant afirmará —si bien es cierto que la doctrina del «carácter inteligible» aparece sólo tratada específicamente en 1781, al hilo de la Tercera Antinomia, en la «Dialéctica» de la *KrV*— que cada uno de los actos voluntarios del hombre: «se halla predeterminado, ya antes de que suceda, en el carácter empírico del hombre»¹⁹.

Para Schelling la libertad es siempre cosa del pasado *esencial* y siguiendo la doctrina del *carácter inteligible* afirmará: «Ciertamente, no expresamos el concepto kantiano precisamente con sus propias palabras, pero sí del modo en que creemos que tiene que ser enunciado para ser entendido. Si adoptamos este concepto [la esencia inteligible], parece que se puede deducir lo siguiente: la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada, esto es, y para dar el ejemplo más próximo, una acción buena o mala»²⁰.

Schelling se plantea, en clara alusión a la *Crítica de la razón práctica*, cómo es que Kant —después de correlacionar «independencia del tiempo» y «libertad»— no ha transferido ese concepto del *en-sí* también a las *cosas*, con lo que se habría elevado sobre la negatividad característica de su filosofía teórica. Se trataría de referir mutuamente lo que está «bajo» el fenómeno, y lo que está «sobre» él, en vez de yuxtaponer ambos respectos, como hace Kant. Para el Schelling «identitario», el *Ansich* de las cosas será precisamente lo inteligible (la libertad) y dirá: «Resulta digno de atención cómo Kant, que no había concebido en su teoría filosófica un acto trascendental y determinante del ser humano en su conjunto, fue llevado en investigaciones posteriores, a través de la mera y fiel observación de los fenómenos del juicio moral, al reconocimiento de un fundamento para las acciones humanas, que él denomina subjetivo, que precede a todo acto que cae bajo los sentidos, y que debe ser por lo tanto un acto de libertad»²¹. Este «fundamento subjetivo» al que Schelling hace referencia es la *máxima*.

Yo actúo y en ese actuar obro siguiendo un *motivo*, expresado en una *máxima*, esto es, en un principio *subjetivo* de la libertad, que *yo adopto* como fundamento de mi acción —dice Kant²². Frente a la *máxima*, se encuentra la *ley*, o principio *objetivo*²³, que *ordena* que deponga mis intereses particulares por el *interés general*. Podemos obrar conforme a esa ley, cumpliendo con nuestro *deber* y *por mor* de ella misma, o podemos obrar *contra* o en *conformidad* con ella, siguiendo los dictámenes del *amor propio*. Todos obramos, pues, guiados por nuestro «fuero interno», por una «intención» o «convicción íntima» que nos incita a obrar de una manera y no de otra, y por la que podemos *elegir* —he aquí, de nuevo, el punto central— el *bien* o el *mal*. Pero, no obstante —señala Kant— «se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas [...] las máximas no puede uno observarlas [...] y por lo tanto el juicio de que el autor sea un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia»²⁴, de ahí que: «al enjuiciar los actos libres en relación con su causalidad sólo podemos llegar, pues, a la causa inteligible, pero no ir *más allá de ella*. Podemos

19 KrV, A 553 / B 581; Ak. IV, 374.

20 SW. VII, 383 - 384. Negrita nuestra.

21 SW. VII, 388.

22 Cf. Ak. IV, 400, nota.

23 Ibid.

24 Ak. VI, 21.

conocer que esa causa es libre, es decir, determinada con independencia de la sensibilidad y que, de este modo, es capaz de constituir una condición de los fenómenos no condicionada sensiblemente. Por qué el carácter inteligible da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en unas circunstancias dadas es algo que sobrepasa la capacidad de nuestra razón»²⁵. La *elección*, pues, de la máxima se situaría en el fundamento incognoscible de una acción cuyos efectos se materializarían en la experiencia.

La máxima se constituye así en la expresión concreta de nuestras intenciones: constituyendo la intención misma, la que constituye el vicio –si la máxima apunta al mal– o la virtud –si apunta al bien: «si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley)»²⁶, de ahí que, si el hombre «contiene un primer fundamento de la adopción (*Annehmung*)» de una u otra máxima, podamos afirmar que éste *puede optar* por el bien o por el mal, esto es, tiene la *libertad de elegir*: esta adopción es ya un *acto de libertad*²⁷. Toda adopción, del latín *adoptare*, supone una *opción*: una *optatio*, un deseo y una *aceptación*. Ahora bien, el problema surge con qué se entiende «por naturaleza» e «insondable para nosotros», pareciendo así eliminar cualquier atisbo de libertad, abocados ya irremediablemente, por naturaleza, a obrar según una máxima completamente inaccesible para nosotros.

En las *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) se preguntará acerca de la *elección*: «¿Este acto de auto-diferenciación del que hemos hablado se realiza en el tiempo? ¿Se realiza a partir de un tiempo infinito o desde un tiempo finito? Respuesta: Ni lo uno ni lo otro. Se da fuera de todo tiempo y es, por su propia naturaleza, eterno»²⁸. De este modo, el acto: «nos remite [...] a una vida anterior a esta vida, pero que debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo»²⁹ y constituirá un eterno pasado: *Eadem, sed aliter, πάντα ἄετι*. La verdadera libertad originaria –decían los antiguos– permanecía encerrada en el eterno pasado, es decir, en aquello que siempre ha sido pasado y que constituye el ser propio de la esencia. Existe por ello en el hombre el sentimiento: «de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo»³⁰.

La *elección* resumiendo: 1) se sitúa en un eterno pasado por la que se decide por el bien o por el mal; 2) es voluntaria: no se es malo o bueno casualmente, esto es, se *elige* ser bueno o malo desde la creación primera, hasta tal punto que 3) desde ese acto se determinan el modo y «hasta la corporalización» del hombre; 4) Permanece incognoscible.

II. La Decisión originaria y la Caída

Así pues, según Schelling, el hombre mismo, en su esencia no es nada más que una *elección* anterior al tiempo. La vida que uno tiene depende de esta *elección* situada en el origen que, sin pertenecer al tiempo, se da en y por el tiempo. Una *elección* que es además una *de-cisión*, puesto que a partir de ella se reestructura y ordena *nuestro* tiempo y supone una «escisión desde, y contra»:

25 Ak. V, 377.

26 Ak. VI, 21.

27 Cf. Ak. VI, 21.

28 SW. VII, 431.

29 SW. VII, 387.

30 SW. VII, 386.

mediante el acto de libertad, el hombre se «desengancha» de su origen. «Corte» o «enentadura», es una herida sin sutura que supone la apertura misma de lo ente en la existencia. Y si *decisión* (*Ent-scheidung*) supone una «escisión desde, y contra» (*Ent-Scheidung*) con la que se inicia algo, ante lo que nos situamos es ante un acto de libertad consistente en una *decisión originaria*.

Si a partir del carácter inteligible mentado por Kant, es donde situamos la libertad en Schelling, hemos de calificar a tal libertad como metafísica o *libertas ex*: con absoluta libertad, el ser inteligible opta por el bien o por el mal en un tiempo anterior a todo tiempo, mediante una *decisión* originaria que marcará el carácter empírico del hombre: «esa acción absoluta [...] es la que funda [*gründet*] nuestro carácter»³¹. Y si la funda, *gründen*, es porque es su fundamento (*Grund*). *Libertad metafísica*, como tal consiste en una *de-cisión* que es una *es-cisión*, un *corte*: es una libertad que no depende de nada que haya en el mundo ni está obligada por él (esto es, por lo físico), sino que, al contrario, lo fundamenta, está en su origen, de ahí que la califiquemos de metafísica (porque es *fundamento*). Por tanto, la libertad *metafísica* nos remite a un origen, pero a un origen más allá de todo tiempo, en el que la *de-cisión*, *escisión*, marca un antes y un después que condiciona y, al mismo tiempo, impulsa a todo lo posterior. Tanto para Kant como para Schelling este origen es Caída, *peccatum originarium*, una Caída que no ha de ser entendida como algo dado puntualmente al inicio del tiempo, sino que más bien al contrario es *marca indeleble* de la naturaleza humana, aunque no provenga de esa misma naturaleza.

Y si afirmamos con Miklos Vëto que no podemos olvidar que, en el centro de la tormenta teosófica del *Freiheitsschrift*, Schelling permaneció kantiano³², tres serán las ideas kantianas que reaparecerán tanto en el *Freiheitsschrift* y que marcarán la direccionalidad de la investigación schellingiana sobre la libertad:

- 1) Al hilo de la oposición libertad / necesidad y del *carácter inteligible de la acción*, Schelling procederá a analizar el fundamento originario de ésta;
- 2) La *propensión al mal* en la naturaleza del hombre. La decisión originaria será siempre una decisión hacia el mal, libre, pero necesaria.
- 3) El acto realizado por esa libertad metafísica deberá ser situada en el origen como *acto original*, que será fundamento (*Grund*) –de ahí que sea metafísica– del carácter del hombre. Se producirá así mediante esta decisión, una caída que supondrá el comienzo de la historia del hombre.

En virtud de la libertad *metafísica*, lo que se sitúa en el origen –que no comienzo– es por tanto la *decisión*.

Situada en el origen, la libertad *metafísica* o *libertas ex* es, al pronto, negativa, dado que en tanto que *de-cisión* produce una escisión respecto de su origen y como *libertas ex* señala ya un movimiento hacia fuera: la libertad *metafísica* consiste precisamente en la separación de la naturaleza y de la libertad: el *lógos* ha de desengancharse de su origen por un acto libre que supone una liberación (respecto) del Absoluto y, con él, el inicio del reino de la Historia: a partir de la caída (*libertas ex*) se produce una *revelatio sub contrario* (*libertas ad*). Esto quiere decir que la libertad metafísica conlleva a su vez dos momentos: Mediante la *de-cisión* originaria y por el movimiento

31 SW. VII, 430: «Eine solche ganz / absolute Handlung ist [...] welche unserem Charakter gründet».

32 Vëto, Miklos: *Le fondement selon Schelling*. L'Harmattan. Paris. 2002, p. 43: «ce qu'il ne faut pas oublier c'est qu'au milieu du tourbillon théosophique Schelling resta kantien».

centrífugo que desencadena, se inicia la Historia³³, pero por otro lado, la caída supone el medio de la revelación de Dios, movimiento *centrípeto* a través del cual se dará la *Revelatio sub contrario*, tal y como el propio Schelling ya señaló en 1804 en el escrito *Filosofía y Religión*³⁴. De ese modo, tanto Kant como Schelling ven en la Caída, no tanto una pérdida –la pérdida del paraíso, de la simbiosis con lo divino–, sino más bien una oportunidad: la oportunidad de ser libres, incluso en la fatiga y en el dolor, y de situarse como protagonistas de la historia. Recordándonos a Kant, Schelling afirmará que esta decisión conllevará por un lado la Caída, y, por el otro, el origen del sufrimiento y de la muerte³⁵. Ambos transformarán tan catastrófico acontecimiento *in illo tempore* en el *peccatum originarium*.

Qué sea entonces lo que hemos denominado libertad metafísica ha de ser, en un primer acercamiento, asociado con el carácter inteligible del hombre, lo que conlleva por un lado situarla en un mundo inteligible y por otro, relacionarla con la capacidad de «determinar» el carácter empírico de forma que: «sea cual sea su elección, será su acto»³⁶. Mediante el análisis de este concepto, *carácter inteligible*, «se vuelve a empujar hacia lo general –afirma Schelling– la investigación de la libertad humana, en cuanto que lo inteligible, lo único sobre lo que se fundaba, es también la esencia de las cosas en sí»³⁷, de forma que afirmará que: «la esencia inteligible de cada cosa, y sobre todo del hombre, se encuentra fuera de toda conexión causal, así como fuera o más allá de todo tiempo. Por ello, nunca puede ser determinada mediante algo que la preceda, en cuanto que antes bien, es ella misma la que precede, no tanto temporal como conceptualmente, en tanto que unidad absoluta, a cualquier otra cosa que se encuentre o pueda aparecer en ella; tal unidad siempre tiene que encontrarse completa y acabada para que una acción o una determinación singular sean posibles en ella»³⁸. La idea de una «imputación última», nos lleva al momento *original*, en el que situar una *decisión* que además será *inconsciente* –dirá Schelling– y gracias a la cual el hombre comienza, empero, a saberse consciente, primero de su libertad trascendental, y luego, como fundamento de la posibilidad de ésta, de su libertad *práctica*.

La tajante separación que el hombre establece respecto a la naturaleza (Naturaleza - Libertad) supondrá: 1) Si el hombre ha caído es porque ha optado por el mal, lo que conlleva que, si lo ha hecho, es porque podía hacerlo; 2) Que mediante este movimiento se produce una escisión entre la naturaleza y la libertad.

III. Decisión y Elección. La afilada sección del instante: LA LIBERTAD

Ahora ya sabemos por qué Judas actuó libremente, aunque no hubiera podido actuar de otro modo, una vez hecha la elección/decisión. Frente a Lutero, Schelling intenta pensar unidas la prede-terminación y la libertad de las acciones, de modo que una acción sea a la vez, e indisolublemente, fruto de una acción libre y de una necesidad esencial: Judas no podía por menos que entregar y traicionar a su Maestro si es que debía, como estaba establecido en el plan de salvación o destino, ser salvado el género humano, aunque tal acción la realizaría voluntaria y libremente.

33 SW. VII, 378 «Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte».

34 SW. IV, 47

35 Cf. SW. VII, 403.

36 SW. VII, 374.

37 SW. VII, 352.

38 SW. VII, 383.

Y también sabemos que la elección originaria es también decisión: sólo a través de ella es posible que el *lógos* se desenganche de su origen, que se produzca una *escisión* o *corte*, que entendida como libertad metafísica o *libertas ex*, conlleva el despliegue de la Historia y la necesaria revelación de Dios y, finalmente, también sabemos que esta decisión no deja de ser al mismo tiempo una elección que permite la realización positiva tanto del mal como del bien. Ese corte, ese instante de decisión y de elección, esa afilada *sección del instante*, es lo que Schelling denomina libertad.