

Que nuestro saber es fragmento... (WA II, 111-118: Introducción)

Katia Hay y Ana Carrasco-Conde

Son bien conocidas las palabras con las que Schelling comienza la introducción en cada una de las tres versiones de las *Weltalter* (1811, 1813, 1815): “lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido. Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho”. Esta afirmación contiene, sin lugar a dudas, el plan de trabajo del ‘sistema de los tiempos’ si éste se hubiera llevado a término. Desde esta perspectiva el Pasado no puede ser expuesto, como lo es el presente, ni puede constituir algo así como un mero catálogo de hechos que han quedado atrás, sino que ha de ser representado a través de una narración que da cuenta de un referente irrecuperable y que sigue latiendo en el presente. Lo pasado es sabido porque está integrado ya en la historia de la conciencia, pero no puede haber una exposición científica del mismo, sino sólo, como se mencionaba ya, una narración.

En la introducción a su segunda versión de *Las edades del mundo* Schelling afirma de manera contundente que la *ciencia es historia*: “La ciencia es, ya por el significado de la palabra, historia [*Historie*]” (WA II, 111). En cierto modo, toda la introducción podría interpretarse como la explicación o desarrollo de esta frase breve pero de hondas implicaciones. ¿Qué significa exactamente que la ciencia sea historia? O lo que viene a ser lo mismo, al menos para autores del S.XIX como Schelling: ¿qué significa que la filosofía *es* historia, i.e. que la filosofía es la historia del mundo y al mismo tiempo la ciencia y el saber de esa historia y de esa vida o ese proceso? ¿Qué quiere decir Schelling con historia [*Historie*]? Para entender esta comprensión de la ciencia como historia es preciso recordar la distinción establecida por el propio Schelling entre dos términos que en alemán aluden a los acontecimientos

pasados, pero de modo diferente: ‘Historia’ (*Historie*) e ‘historia’ (*Geschichte*). De ellas dirá lo siguiente:

cabe distinguir entre *Geschichte* e *Historie*: aquélla es la secuencia misma de eventos [*Ereignisse*] y de acontecimientos [*Begebenheiten*], ésta el dar cuenta [*Kunde*] de los mismos. Se sigue de esto que el concepto de *Geschichte* es más amplio que el de *Historie* (SW XI, 235).

Por lo dicho si la ciencia es historia (*Historie*) es precisamente por el hecho de que da cuenta de las fases de *algo* que está en desarrollo: habla, por tanto, de una serie de acontecimientos del pasado, pero no coincide o se identifica con ellos. Es, por tanto, la narración de un testimonio que expone el desarrollo de un algo que constituye el sujeto o, si se quiere, el protagonista de esta narración: “un ser real, vivo” (WA II, 111).¹ La Historia (*Historie*) se fundamenta y vertebra en la historia (*Geschichte*) dado que ésta última es “la auténtica historia” (WA II, 115).

Pero vayamos por partes. Sabemos que *Las edades del mundo* tratan de dar cuenta a través de los tres éxtasis del tiempo de aquello que se desarrolla en y como tiempo y lo hace orgánicamente, como un ser vivo que es. Sabemos también que su pasado será narrado y que el propósito de Schelling con su proyecto es lograr hacer de la historia ciencia. Es, por tanto, la ciencia de un ser vivo, lo vivo primigenio (*Urlebendige*) que trata de abordar las fases de un despliegue (*Entwicklung*)² de parte de sí mismo movido por el impulso (*Trieb*, de claras referencias fichteanas) y por su querer (*wollen*) (WA II, 111). Ahora bien, ¿en qué puede consistir esta ciencia que aborda el devenir de un ser vivo? ¿hasta qué punto puede ser conocido? En primer lugar, cuando se afirma que “La ciencia es, ya por el significado de la palabra, historia” entendemos que esta afirmación no es una frase descriptiva de

1. Sobre la distinción entre *Geschichte* e *Historia* puede consultarse Carrasco Conde, A.: “Schelling und die (Zeit)Schichten des Geistes”. En *Crítica-ZPK*, I/2014, pp. 15-20.

2. Sobre el uso del concepto de despliegue (*Entwicklung*) y no desarrollo (*Entfaltung*) en preciso tener en cuenta la polémica sostenida entre Schelling y Jacobi en 1811. Como dirá en 1811 en respuesta a la crítica de Jacobi en *Über den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) ante el *Freiheitsschrift* (1809): para Schelling todo desenvolvimiento (*Entwicklung*) implica un envolvimiento (*Einwicklung*), es decir, para que haya despliegue ha de haber algo plegado previamente, para que algo se abra, antes ha de haber algo cerrado (véase SW I/8, 78). Este “algo plegado” o “algo cerrado” será identificado por el ser vivo primigenio que despliega en el tiempo sus potencialidad y genera, de este modo, la realidad del mundo, incluido el Yo, que queda recogido como parte de este despliegue a partir de la Naturaleza que hay en él. De ahí, su afirmación en el texto de 1813 de que “el hombre es una naturaleza sin menoscabo de la libertad y precisamente debido a ésta” (WA II, 111).

las ciencias coetáneas a Schelling, sino que más bien parece tener un carácter normativo: toda ciencia – si es que pretende ser y pretende expresar un saber verdadero – *debe de ser o debería de ser* ‘historia’. De este modo, la afirmación de Schelling vendría a significar: ‘la ciencia o el conocimiento verdadero es también ciencia del pasado’, o ‘el conocimiento auténtico de las cosas siempre debe reflejar su pasado, su historia’. O incluso, dicho de un modo un tanto anacrónico: ‘la ciencia, el saber auténtico es siempre un saber *genealógico*’.

Pero en segundo lugar vemos que este carácter genealógico no sólo afecta al saber en sí mismo, sino y sobretodo al modo en que ese saber se expresa. Es decir, en la medida en que entendemos que el saber o conocimiento de las cosas es necesariamente el conocimiento de su historia, i.e. el conocimiento de las distintas etapas y cambios en su *desarrollo*, reconocemos de manera ineludible que la tarea de la ciencia y/o de la filosofía consiste en la expresión o exposición (*Darstellung*) de este proceso. Éllas deben reflejar el devenir de una esencia viva que palpita, que cambia y deviene lo que es procesualmente. Por eso, lo que *Las edades del mundo* contienen en su primer libro sobre el Pasado, es la descripción de una esencia que “contiene envuelto [*eingewickelt*] al tiempo” (WA II, 112) y cuyo despliegue da lugar al mundo. Dar cuenta del desarrollo de estas fases será el propósito de una historia entendida como ciencia que nada tiene que ver con meros conceptos (ésta sería una forma ‘muerta’ de entender a la filosofía), sino con un progreso vivo (WA II, 117).

Hasta aquí, parecería que la tarea del filósofo podría compararse a la de un historiador que investiga un tiempo remoto y ajeno; de hecho, incluso Schelling nos invita a hacer esta comparación (WA II, 114). Pues, a pesar de que, como acabamos de ver, el carácter histórico o genealógico del conocimiento no está determinado por el objeto de conocimiento, sino por el modo en que se concibe el saber mismo, no debemos olvidar tampoco que, para Schelling, el carácter intrínsecamente histórico o genealógico de la filosofía se debe también a que su objeto de investigación es el ser originario o la esencia arcaica: lo primero y más antiguo de los seres (*das Urlebendige*, WA II, 111). Y sin embargo, al equiparar la figura del filósofo con la figura del historiador, apenas rozaríamos la superficie de la nueva forma de entender la filosofía que Schelling inaugura en *Las edades del mundo*. Pues lo importante de lo *Urlebendige* (eso ‘primero y más antiguo de los seres’) no es sólo su carácter arcaico, sino, y sobre todo, el hecho de que aún perviva en todas las cosas. Y aunque ese ser primigenio, *das*

Urlebendige, no se desarrolle de modo arbitrario, sino que lo hace “acorde a su naturaleza” (WA II, 111), lo cierto es que no es algo que esté ya dado y acabado, sino que está involucrado en un constante proceso de devenir. Así, al decir que la filosofía, la ‘ciencia primera’ *debe de reflejar* la ‘historia del ser más arcaico’, Schelling está afirmando que la tarea de la nueva filosofía es la de reflejar, narrar, exponer y representar el carácter vivo y aún no acabado de ese ser primigenio que aún sigue desarrollándose. Y es más: en la medida en que ese ser primigenio se concibe como una esencia que aún pervive y palpita en todas las cosas, el filósofo o sujeto que investiga, reconoce que ese mismo ser inacabado forma parte de su propio ser. De repente, la línea que separa sujeto y objeto de conocimiento se disipa y el objeto de conocimiento deja de ser un objeto externo, para convertirse en la esencia misma del propio filósofo que investiga. O lo que es lo mismo: aquello que buscamos, en cierto modo está ya en nosotros mismos. Y por eso a veces sentimos que hemos sido testigos de acontecimientos que nunca hemos presenciado, y reconocemos en nuestro presente huellas de estructuras arcaicas y eternas. El proceso de conocimiento es siempre un proceso de autoconocimiento y es siempre un proceso inacabado o fragmentario. Pues, como ya hemos visto: *todo lo que es está involucrado en un constante proceso de devenir y nada está ya acabado.*

Anticipando la estructura del deseo y la relación entre las dos voluntades (una expansiva que no quiere nada y una contractiva que quiere ser), Schelling presenta la filosofía como resultado de un diálogo entre un saber eterno, casi oracular, latente o inconsciente, que yace en nosotros mismos y un intuir de este saber o un querer consciente ese saber. La ciencia que buscamos es una ciencia fragmentaria y fragmentada; no sólo porque es inacabada e inacabable debido a la naturaleza inacabada del sujeto/objeto del conocimiento, sino por la misma estructura de desdoblamiento que le subyace. Todo saber es procesual y todo saber se constituye y construye a partir de una escisión interna al propio saber, la misma escisión que experimenta quien se aventura en el camino del conocimiento. O como diría Wittgenstein en su *Tractatus*, el ojo nunca se ve a sí mismo en su propio mirar: “tú no ves realmente el ojo”.³ También Fichte señalará muchos años antes algo muy parecido: el ojo que trata de verse a sí mismo sólo puede ver la representación de sí mismo y, por tanto, en realidad lo que ve es el ver del propio ojo, pero no el ojo en sí.⁴ También

3. L. Wittgenstein: *Tractatus Logico Philosophicus*. London 1922, 5.633.

4. FW IV, 3, 354.

encontramos en el propio Schelling una imagen similar en el primer libro sobre el pasado (Cfr. WA II, 128).

La ciencia que inaugura Schelling no es por tanto una ciencia dada y acabada (ni acabable); la esencia de la historia y de la naturaleza, así como la esencia del hombre no están ya dadas, sino que están en constante fluir y devenir. En cierto modo, la propuesta de Schelling en *Las edades del mundo* es, pues, que nos concentremos en entender el desarrollo, la estructura, los cambios y movimientos de esa esencia primigenia (que es también el testigo de la historia del mundo y al mismo tiempo está presente en nuestro ser más íntimo) con el fin de entender-nos mejor en tanto que historia, naturaleza y seres dotados de razón y voluntad. Pero esto implica un doble proceso de interiorización y exteriorización. El filósofo que cuestiona e investiga lo más profundo de la historia, que es al mismo tiempo lo más profundo de su ser, debe en cierto modo revivir todos esos acontecimientos, cambios y rupturas: “en el hombre hay algo que ha de volver a ser llevado al recuerdo, y algo que lo lleva al recuerdo; algo en que se encuentra la respuesta a cada pregunta de la investigación” (WA II, 113). Al hacerlo está casi fuera del mundo, más allá del mundo, en el centro del mundo: en éxtasis (*entzückt*). Para entender este movimiento, se ha de proceder a una duplicación de nosotros mismos para poder, volviendo a la metáfora del ojo, vernos al salir de nosotros mismos y devenir objetos de nuestra contemplación: aparece de este modo algo que pregunta y un objeto que nos da la respuesta. Este movimiento de duplicación implica una reflexión sobre nosotros mismos de forma que se abre la posibilidad de devenir conscientes de nosotros mismos. De ahí que “lo que llamamos ciencia es de momento sólo el esfuerzo por llegar a ser conscientes” (WA II, 114).

Pero su saber no puede ser un saber meramente contemplativo, extático y mudo, sino que debe expresar y traducir su saber, debe exteriorizarlo. Hay en la filosofía siempre una necesidad de devenir palabra. El filósofo que investiga y pregunta, no sólo quiere saber, sino que también necesita expresar su saber. En realidad, lo que nos dice Schelling es que nunca llegaremos a comprender nada si no hemos sido capaces antes de interiorizarlo y de hacerlo nuestro; y si no hemos sido capaces, después, de comunicarlo y compartirlo con otros. El conocimiento, el saber, la filosofía, la ciencia es fragmentaria porque necesita ser expresada en un medio que es intrínsecamente fragmentario: el lenguaje. Si olvidamos la naturaleza intrínsecamente fragmentaria del saber y nos dejamos llevar por el deseo de construir un saber perfec-

tamente acabado, posiblemente no haremos otra cosa que construir un discurso inerte, lleno de conceptos y tecnicismos vacíos. Pero con ello no habremos podido conocer nada de la esencia primera que aún vive y palpita en el fondo de las cosas. Espejo o espejismo que debe intentar reproducir un movimiento inacabado – la filosofía, el texto, la palabra – ha de ser una imagen en movimiento.

Y sin embargo, Schelling nos invita a imaginar un momento futuro en el que la ciencia dejará de ser fragmentaria y la filosofía será capaz de reproducir una imagen única, viva y real de lo que es, lo que ha sido y lo que será. Un tiempo de poemas heroicos en el que la filosofía habrá superado la dialéctica (WA II, 118) y “[l]a fábula volverá a ser verdad y la verdad volverá a ser fábula” (WA II, 112). Un tiempo, por tanto, en el que volveríamos a ser ‘uno’ y superaríamos la escisión interna a la que estamos sujetos. Y este tiempo futuro anhelado o presentido no sólo supondría un cambio radical para la filosofía y la poesía, sino también para la naturaleza humana.

No es nuestra intención aquí valorar esta visión o este anhelo que adivinamos entre líneas, sino tan sólo subrayar que esta posibilidad no nos es dada ahora: “Éste aún es un tiempo de lucha. Aún no se ha alcanzado la meta de la investigación; la ciencia aún ha de ser portada y acompañada por la dialéctica, igual que el habla por el ritmo” (WA II, 118).