

F. W. J. Schelling o el torbellino ‘de’ la vida

Un acercamiento desde las teorías de la individuación

Amanda Núñez

Abstract

This paper offers an analysis of some of the central themes of Schelling's *Ages of the World* from 1813, pages 135-142 in particular. By comparing Schelling's position both with previous philosophical and theological traditions (i.e. Pseudo-Dionysius the Areopagite or Scotus Eriugena) and contemporary materialist philosophers (i.e. G. Simondon, M. Serres and G. Deleuze), we also intend to examine the way in which Schelling's text relates to its own past and future.

Keywords

materialism, theology, physics, time, Schelling, Deleuze.

I. Prólogo y acotaciones: por encima y por debajo del fragmento

En primer lugar desearía situar un marco de referencia para comenzar este análisis de las problemáticas que nos incumben en las páginas [135-142] de la segunda versión de *Las edades del Mundo* de Schelling. No me alejaré mucho del texto al que corresponde este comentario pues están situadas un poco antes del fragmento que trataremos. En concreto, queremos situarnos un poco antes de nuestras páginas para establecer el problema en el cual ellas están inmersas. La cuestión a tratar comienza en WA 134 y se formula como: “¿De dónde salió todo?” (WA II, 134). Esta pregunta que Schelling lanza queda vinculada a esa actividad constate que “plantea el niño y que aún fatiga al anciano” (WA II, 134). Es decir, se trata de una cuestión que ya incorpora al tiempo mismo pues, por un lado, la plantea el niño, es decir,

está desde el comienzo y, por otro lado, fatiga al anciano, esto es, se repite hasta el final.

No sólo se apela al tiempo en esta cuestión sino también a las edades. Es una pregunta que atraviesa las edades, desde el niño que la plantea hasta el anciano a quien “aun fatiga” o, mejor dicho, se trata de algo que cubre desde el anciano – pasado empírico – que pregunta por el pasado y pide la *narración* de un pasado que no es empírico y llega hasta el niño – futuro – que *presiente y plantea* esta pregunta. También “edad” establece un término temporal interesante que abordaremos un poco más tarde y es que se refiere y traduce la noción de ‘aión’. *Aión* es un tiempo diferenciado de *khronos*, de *kairós* (la oportunidad o el tiempo oportuno) así como de *aidión* (traducido normalmente por eternidad). De este modo ya Schelling, además de en el título de la obra misma: *Las edades del mundo*, en esta pregunta fundamental nos vuelve a lanzar a la cuestión de la edad, del *aión* y de los tiempos, que son múltiples y coexisten en contra de las lecturas que ofrecen un solo tiempo.¹

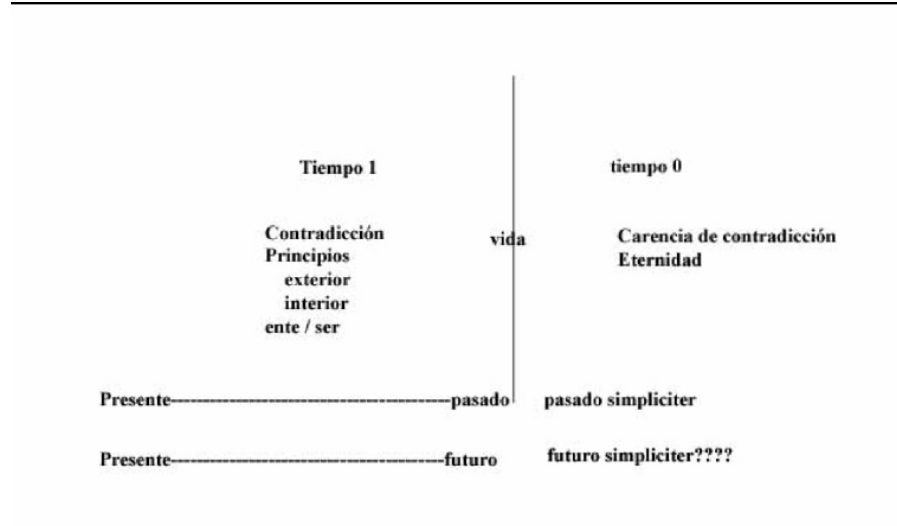
Esta pregunta tiene una primera formulación que es “yo soy el A y Ω , el comienzo y el final” (WA II, 34). Cito el texto con anotaciones:

pero de donde todo salió no puede ser otra cosa que aquello de donde ahora todo sigue saliendo [i.e., el pasado no es un pasado antiguo que ha quedado clausurado, AN] y a donde todo sigue volviendo [i.e., tiene relación con el futuro, es futuro, AN] y que, por tanto, no era *antes* del tiempo sino que más bien, siempre y en cada instante es *por encima* del tiempo. (WA II, 134)²

Esta primera pregunta, de la cual la que trataremos es hija: “El mayor enigma de todos los tiempos” (WA II, 135) nos muestra que, desde el presente o tiempo empírico, el ‘¿de dónde salió todo?’ nos dibuja un esquema extraño del tiempo. Más o menos el siguiente:

1. Vid. A. Núñez: “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós”. *Publicación sobre arte, diseño y educación*. n.º. 4. Abril 2007. <http://www.paperback.es/articulos/nunhez/nunhez04.htm>

2. “Wovon doch alles ausgegangen? Aber wovon alles ausgegangen kann kein anderes sein, als wovon noch jetzt alles aus- und worin alles zurückgeht, und was also nicht sowohl *vor* der Zeit war, als noch immerfort und in jedem Augenblick *über* der Zeit ist”



Podemos encontrar que habría lo que llamaremos un ‘tiempo = 1’, donde se dan la contradicción de principios: interior y exterior (ser, ente, sujeto objeto) (WA II, 124); pero la vida está entre la vida y la eternidad. Es decir, hay un tiempo que llamaremos ‘tiempo = 0’ o también ‘vida = 0’ que une la contradicción (‘tiempo = 1’) y la carencia de contradicción, la eternidad. Es decir esta vida está y no está en el tiempo 1 ó quizás se halla en un intertiempo, pues la vida se mide en edades y las edades, además de la pregunta crucial con la que comienza el fragmento que estudiamos, es la cuestión de esta obra en sus tres versiones.

Que la vida en su complejidad se sitúe en varios tiempos a la vez es un referente que atraviesa la filosofía. Por ejemplo, encontramos en el último escrito de Gilles Deleuze “La inmanencia: una vida...” una posición que nos puede hacer entender este entretiempos de las edades de la vida. Deleuze también hace referencia a que ‘una vida’ (como un diferencial de tensión o de intensidades) es el mínimo de vida entre la vida y la muerte:

Entre su vida y su muerte hay un momento que no es más que *una vida* jugando con la muerte. La vida de un individuo deja lugar a una vida impersonal, y todavía singular, la cual despeja un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y, por lo tanto, de la objetividad de lo que sucede. [...] Es una haecceidad, que no es una individuación sino una singularización: vía de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque sólo el sujeto que

lo encarna en medio de las cosas la haría buena o mala.³

De este modo, y retornando al esquema que nos ofrece Schelling de temporalidades, el presente del que nos habla sería este ‘tiempo = 1’ (con su pasado y su futuro empíricos) y el pasado, momento que se trata en este capítulo en el cual nos encontramos, sería doble o tendría 2 caras: por un lado la cara que da al ‘tiempo = 1’ o empírico (*khrónos*) y otra que da a la eternidad o lo supremo. Podríamos decir que hay un pasado del presente (como muestra también Deleuze⁴) y un pasado, llamémosle *simpliciter*, en sí mismo.

Esta eternidad, como nos dice el fragmento de Schelling que hemos citado, no está ‘antes’ del tiempo, lo cual supondría que se sitúa en la línea cronológica temporal del tiempo que hemos llamado 1; sino siempre, y en cada instante, se sitúa por encima del tiempo. Luego el pasado está y no está en el tiempo. Tiene una cara que es tiempo y otra que es otro tiempo: eternidad.

A este razonamiento se suma otro matiz que en Schelling, y en esta obra en particular, es esencial. Se trata de la cuestión de las alturas y los fondos: por un lado, ese pasado ha sido denominado “oculto en el fondo”:

Si se considera correctamente este ser en el espíritu, se descubren también en él nuevos abismos; y no sin una especie de horror el espíritu conoce finalmente que también en el ser primigenio hubo que poner algo como pasado antes de que fuera posible el tiempo presente, que precisamente esto pasado es lo que porta la Creación presente y sigue estando oculto en el fondo. (WA II, 121)⁵

Por otro lado este pasado es lo supremo, incondicionado; pero, lo supremo suele ser la altura y el progreso que se describe en el texto queda descrito como elevación. ¿Hacia qué? Hacia las alturas, pero las alturas es ser consciente de sí mismo este incondicionado supremo, es decir, tener exterioridad, ser ‘tiempo = 1’. Luego, esto supremo, está abajo y arriba... No está atrás, que se-

3. G. Deleuze: “L’Immanence: une vie...”. In: *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit, Paris 2003, p. 361.

4. Vid. G. Deleuze: *El bergsonismo*. Cátedra, Madrid, 2ª ed. 1996. *Passim*.

5. “[U]nd wenn nun dieses [Wesen, AN] wieder recht im Geiste betrachtet wird, entdecken sich auch in ihm neue Abgründe und nicht ohne eine Art von Entsetzen erkennt er endlich, dass auch in dem Urwesen selbst etwas als Vergangenes gesetzt werden musste, ehe die gegenwärtige Zeit möglich wurde, dass eben dieses Vergangene es ist, was die gegenwärtige Schöpfung trägt und noch immer im Grunde verborgen ist”.

ría un antes del tiempo1, ni tampoco está delante, en un después del tiempo sino sobrevolando.

----- Pasado/futuro (tiempo 0)

Pasado-presente-futuro (Tiempo 1)

----- Pasado/futuro (tiempo 0)

Entonces, podríamos decir, con la tabla que hemos expuesto, que, por un lado, pasado futuro parece que se tocan o son lo mismo y, por otro lado, y como ya hemos visto, que la cuestión no es lineal sino que hay ruptura entre tiempo1 y tiempo0-eternidad. De tal modo que nos sale más bien una cuadratura de los tiempos.

Parece, más bien que la eternidad nos acompaña siempre, se haga lo que se haga, porque, en cierto modo, todo es eternidad y, en cierto modo, no. Aión, edad. Además, parece que cuando se asciende, se desciende...o cuando se desciende, se asciende.

Por todo ello, encontramos indicios de que lo que está en juego es más un modelo de potenciales e intensidades que de extensiones como superficies; aunque no por ello abandonamos la *res extensa*, porque ya Spinoza en la proposición XV del libro primero de la *Ética* nos hace notar que la *res extensa* no es tanto “partes extra partes” sino “grados”,⁶ lo cual es continuado por Kant en su concepción de espacio y tiempo como *quanta continua*.⁷ De ahí que pensemos los tiempos que nos propone Schelling en este texto como el cero y el uno de modos potenciales, del mismo modo como Heidegger en *La pregunta por la cosa* (a propósito de

6. “La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia, lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia– aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto sustancia –lo cual es muy difícil– entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción formal, y no real. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es sustancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide [...]” (B. Spinoza. *Ética*. Prop. XV, Libro 1. Alianza, Madrid 1998, p. 66).

7. Cfr. I. Kant: *Crítica de la Razón Pura*. Madrid 1998, B. 211.

las cantidades y edades en Kant),⁸ nos hace notar que una habitación de 20 grados de temperatura no es la suma de dos habitaciones de 10 grados cada una. Es decir, que las magnitudes intensivas son distintas a las extensas y generan un cambio cualitativo de tal manera que 20 grados es ‘calor’ y 10 grados es ‘frío’, luego, dos habitaciones frías no hacen calor. Así, no nos parece extraño que en (WA II, 140) Schelling aduzca el ejemplo también de la temperatura ya cualitativamente en forma de calor y de frío.⁹

Es decir, que ‘tiempo = 1’ y ‘tiempo = 0’ son distintos, pero son continuos. Como hemos hecho notar en otros textos,¹⁰ cualquier número ya lleva siempre su cero auestas. Cada grado, por ejemplo, de temperatura, ya es también y siempre su mínimo de intensidad y su máximo, porque no hay recorrido entre uno y otro. Es decir, 10 grados siempre puede subir y bajar; un trozo de algo extenso: un metro, por ejemplo, es fijo y discontinuo, se puede dividir, pero no tiene ya en sí y siempre, y a cada instante, su máximo y su mínimo.

Si no lo intentamos comprender así, por intensidades, vemos complicado comprender cómo puede convivir un tiempo que hemos llamado 0 con un tiempo empírico; o el tiempo de las edades, de la condición (*aión*) con el tiempo cronológico o empírico. Es decir, si se piensa mecánica y extensamente el tiempo como una superficie parece que Schelling mismo nos dice que no hay manera de comprenderlo (WA II, 119). Porque el pasado no es un antes sino un por encima (*hyperón*) como ya dice Pseudo-Dionisio (WA II, 141); esto es, siempre y en cada instante sobrevuelan los cuerpos, lo empírico, pero no son un cuerpo entre los cuerpos o, aquí diríamos, un tiempo *entre* los tiempos.

II. Párodos

Tras el prólogo a la acción, el cual consideramos necesario para enmarcar y comentar el fragmento que nos corresponde, y ubicando nuestro pensar en las intensidades o las cantidades intensas más que en las extensas y su mecánica, pasamos al *Páro-*

8. Cfr. M. Heidegger: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. (1962 Ed. Sur) Buenos Aires 1964, p. 205.

9. “Allí donde la naturaleza se abre a nuestros sentidos notamos esta fuerza negadora, contractiva, como frío, que empero sólo es un frío *agudo* o real y penetrante en la medida en que esa fuerza es un hambre punzante de ese ser del calor que fluye libremente, se comunica beneficiosamente y lo libera todo. Si no hubiera el frío, el calor no sería perceptible” (WA II, 139).

10. A. Núñez: “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”. In: *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*. UCM, Madrid, Vol. 45 (2012), p. 145-161.

dos, momento en el cual antes de comenzar la obra del tiempo el Coro nos introduce a ella.

Este *Párodos* se enmarca en las páginas 135-142 y formula del siguiente modo el mayor enigma de todos los tiempos: ya no “¿De dónde salió todo?” (WA II, 134), sino “Cómo de lo que ni opera hacia afuera ni es algo en sí mismo puede salir algo” (WA II, 135).

a) Coro 1: El mayor enigma de todos los tiempos

Nos encontramos ante el mayor enigma por tres razones: la primera es porque, desde Parménides, se sabe que ‘*ex nihilo nihil fit*’ (de la nada nada sale) y esto Supremo, la eternidad de la que estamos hablando, no es algo en sí mismo, y Schelling, por ahora, lo llama ‘nada’ (*nihil*)... aunque sabemos que no es una absoluta nada y que ‘algo’ tiene pero lo tiene *como si no lo tuviera* (WA II, 132).

Esta cuestión es también el mayor enigma, en segundo lugar, porque es el problema de la Creación por antonomasia. Ya lo supone Dionisio Areopagita, a quien Schelling cita, y Escoto Erígena, también compañero de viaje en esta problemática. Pero, como veremos, esta *Creación* no es exactamente ‘La Creación’, porque: “esto pasado es lo que porta la Creación presente y sigue estando oculto en el fondo” (WA II, 121). Es decir, este pasado que podríamos llamar *simpliciter*, esto es, que no es el pasado empírico de un presente, sino solamente pasado, no es La creación sino que la *porta* (es como el *lugar* de la creación). Y, por ello, ni estamos aún en la creación ni tampoco todavía estamos en Dios pues “por Dios sólo podemos pensar el bien supremo; así pues, una voluntad ya determinada” (WA II, 134), y en este *párodos* en el cual nos encontramos no hay determinación alguna. Este pasado *simpliciter* de donde salió todo es, por un lado supradivino (WA II, 132), y por otro, “como una nada” (WA II, 133), aunque tampoco es *nihil* o nada absoluta, es *lo que ni opera hacia afuera ni es algo en sí mismo* (WA II, 135). Y todo ello, además, está pasado-encima o debajo respecto de Dios y también pasado-encima (o debajo) de la Creación que es una creación *del* tiempo. Estamos por debajo o por encima del tiempo mismo. En este punto exactamente estamos por encima, un poco más allá, estaremos debajo.

En este asunto no es extraño que las citas sean dedicadas a Pseudo-Dionisio y a Escoto Erígena pues en ambos casos encontramos también una diferición o distinción incluso, de La Creación respecto de algo previo que lo sobrevuela como condición siguiendo la vía del neoplatonismo. En efecto, por ejemplo, *el*

corpus areopagiticum posee fragmentos de Proclo¹¹ y establece una cuestión que será esencial para Escoto Erígena y para Schelling: y es que, a diferencia de la teología cristiana latina, la cual habla primero de Dios y después reconoce la multiplicidad y por tanto la Trinidad, Dionisio o Pseudo-Dionisio y la teología cristiana griega sitúan en un primer lugar la ‘procesión’ divina, reconociendo luego a Dios como Padre o primer momento. Por lo tanto, Dios es y no-es, además de que es y no-es primero.¹²

Se da, como vemos, una diferencia esencial entre estas dos teologías que llegará a su punto culminante en Escoto Erígena, y presumiblemente en este texto de Schelling, al considerar aquél que Dios mismo es en cierto modo creado, pues al estar por encima del ser, no es, y su ser es crear algo que no es Dios. Por ello, Dios y las creaturas son uno y lo mismo ontológicamente, es decir, la naturaleza divina aparece como creadora y creada simultáneamente.¹³

Y también por esta simultaneidad estamos ante el mayor enigma de todos los tiempos, porque es el enigma del tiempo mismo. Estamos ante el surgimiento del tiempo *desde o en* el no-tiempo o aquello que es tiempo eterno, desde un pasado que no es pasado de nada, ni va al infinito como lo pasado de cada presente, de cualquier presente.

Estamos en el enigma del tiempo: ¿cómo surge el tiempo de la eternidad?. No es ya: ¿de dónde salió todo? – que era la primera pregunta –, sino su condición: ¿de dónde sale el tiempo para que salga todo? O ¿desde (*o en*) *dónde surge La Creación*?

b) Coro 2: *El paraíso*

Schelling ya ha definido la ‘eternidad’ o ‘lo supremo’ (esto *que ni opera hacia afuera ni es algo en sí mismo*) como una suerte de nada: “No se le atribuyen acciones ni propiedades hacia fuera”; como “libertad pura que no se capta a sí misma”; y como “serenidad [*Gelassenheit*]” (WA II, 133-134). Es aquello a donde conduce todo y lo que todo desea. Una suerte de paraíso. ¿Pero, por qué salir del paraíso? Schelling, lo primero que nos plantea es una crítica y luego una aporía: la crítica es a quienes creen resolver fácilmente el enigma bajo la formulación siguiente:

Lo incondicionado está primero y puramente en sí mismo,

11. Cfr. E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos, Madrid 3ª. Ed, 2007, p. 79.

12. Cfr. F. Marínez Marzoa: *Historia de la filosofía I*. Madrid 1994, p. 271.

13. Cfr. Marzoa 1994, pp. 277-278. Cfr. Gilson 2007, pp. 205-206.

sin exteriorización y oculto: pero entonces se manifiesta, se exterioriza y suprime su propia indiferencia. (WA II, 135)¹⁴

El problema de esta repuesta es que es apresurada, pues trataría a esto preindividual, prediferenciado y no determinado como una determinación o un individuo, y de ello saldría algo, como ‘algo de algo’. Es decir, Schelling critica a los que sitúan a Dios al comienzo porque ya sería un individuo, ser y ente o algo determinado que saldría de sí como en el cristianismo latino. Pero, si saliera de sí, es decir, si fuera una mismidad que sale, lo haría o bien por una ‘voluntad’ determinada y libre de un ser determinado como voluntad dictatorial o absolutista (que sería el caso, por ejemplo, del voluntarismo no racionalista), o bien, Dios se hace presente (aunque sea para sí mismo) en una *teofanía* banal (que se puede encontrar en Erígena aunque es más complejo y quizá más cercano a Schelling). Porque, ¿cómo se hace presente algo si no estaba ya antes ausente, es decir, si no era todavía? Si así fuera, se trataría de un impulso arbitrario, azaroso y, por lo tanto, también irracional.

Schelling también parece tachar con ello el concepto de una *causa sui* – cosa que criticará también más adelante y con fervor (cf. WA II, 150) – pues una causa de este tipo supondría que algo determinado, desde su lugar privilegiado, se causa. Pero esto tampoco puede ser, pues para que haya una *causa sui* debería haber, como ya comentan algunos teólogos aristotelistas (De Tomas de Aquino a Jean-Luc Marion)¹⁵: primero, un precederse a sí misma de esta eternidad (que podemos encontrar en Schelling, aunque de forma extraña); luego, un diferir de sí (que también encontramos en Schelling). Pero además, y esto es algo que Schelling no acepta en absoluto, se introduciría la causalidad mecánica (contraria a la libertad) en lo que no es causalidad, llevando a cabo un mecanicismo que Schelling ya ha disipado (WA II, 121). Pues, si así fuera, todo sería tiempo y no habría esta eternidad, es decir, todo estaría bajo la ley causal-temporal, incluido aquello que no puede estarlo, que es lo incondicionado o incausado. Y esto nos recuerda a la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant: no puede estar dentro del tiempo causal lo que no es tiempo.¹⁶

Todos estos argumentos, que Schelling parece rechazar, caen

14. “Das Unbedingte, sagen sie, ist erst rein in sich, äußerungslos und verborgen: aber nun tritt es hervor, äußert sich und hebt seine ewige Gleichgültigkeit selber auf.”

15. Vid. J. L. Marion: “La Metafísica y el ídolo”. En: *Dios sin el ser*. Pontevedra 2009, pp. 60-66.

16. Véase la “Tercera antinomia” de la *Crítica de la razón Pura*.

en los mismos errores: en primer lugar se apresuran y piensan este momento desde el presente y no desde el pasado que siempre *sobrevuela*. Piensan La Creación y un *antes* temporal de esa creación, un antes pleno e individual, un Dios ya determinado.

Gilbert Simondon, siguiendo la senda de Escoto Erígena con su doctrina física o “fisio-logía”,¹⁷ en *El Individuo y su Génesis Físico-biológica*; así como en su otra obra *La Individuación* viene siempre a hacer la misma crítica a estas posiciones apresuradas ontológicamente de un modo parecido a como lo hace Schelling. Y es que, en estas lecturas se trata a lo preindividual –es decir, a lo previo a la diferenciación– como a un individuo para comprender la creación en general cuando es el individuo y su génesis lo que tiene que ser tratado si hablamos con rigor. Dice Simondon en un texto que podría considerarse hermanado a Schelling:

Quisiéramos mostrar que es preciso operar una inversión en la búsqueda del principio de individuación, considerando como primordial la operación de individuación a partir de la cual el individuo llega a existir y cuyo desarrollo, régimen y modalidades él refleja en sus caracteres. El individuo sería captado entonces como una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad preindividual y que, aún después de la individuación, no existe completamente sola, pues la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad preindividual, y por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solamente individuo sino la pareja individuo-medio. Así el individuo es relativo en dos sentidos: porque no es todo el ser y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación.¹⁸

Vemos pues, que Schelling no parece ir por el camino que denuncia Simondon, ya que ni siquiera llama en todos los textos a esto supremo o eternidad “Uno” – que ya sería un individuo – sino que, por ejemplo, en WA II, 113 dice que: “en lo superior todo está sin distinción, de una vez, como uno”; esto es, *no es* un Uno, sino que es *es* un *como uno*. Ello nos lleva a pensar que la propuesta schellingiana se inclina más hacia una noción de diferencial cercana a aquella de Deleuze cuando escribe el *Cuerpo sin órganos*,¹⁹ o hacia sistemas metaestáticos como los que aduce Simondon. Es decir, a sistemas cuya explicación de lo individual

17. “La doctrina de Erígena no es una lógica. Es una física o, como dice él mismo, una “fisiología”” (Gilson 2007, p. 201).

18. G. Simondon: *La Individuación*. Buenos Aires 2009, p. 26.

19. Vid. G. Deleuze, F. Guattari: “Cómo hacerse un CSO”. In: *Mil mesetas*. Valencia 1988.

(*haecceitas*) no es otro individuo y así al infinito.

Para pensar la individuación es preciso considerar el ser no como sustancia, o materia, o forma, sino como sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad, consistiendo no solamente en sí mismo, y no pudiendo ser pensado adecuadamente mediante el principio del tercero excluido; el ser concreto, o ser completo, es decir el ser preindividual, es un ser que es más que una unidad.²⁰

El segundo argumento de Schelling contra estas posiciones apresuradas que mezclan la creación con lo que es superior a ella (o inferior) y no está en el tiempo, estas posiciones que dicen que lo *incondicionado está primero, perfecto y en reposo y, después, se manifiesta*, es que no tienen sentido: pues ‘lo puesto’ está puesto de una vez para siempre, está ya determinado para siempre. Es decir, no puede haber una arbitrariedad. Y para ello parece aducir la Primera ley de Newton (WA II, 135), la ley de la inercia según la cual: *Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser que sea obligado a cambiar su estado por fuerzas impresas sobre él*.

Así pues, Schelling nos dice que no podemos comenzar con una ‘voluntad límpida’ que ya sea operante (porque ya estaría en el tiempo), pero tampoco con una voluntad que sea reposo sin más: “Pues no se puede comprender cómo habría de pasar del reposo al movimiento” (WA II, 135).

Como hemos anunciado, tras las críticas a estos dos modos de intentar acercarnos al enigma del tiempo o de los tiempos, habría una aporía: por un lado, *sólo* se puede partir de una voluntad en reposo (que no es siquiera voluntad porque esa voluntad le pertenecería a algo determinado ya); y, por otro lado, *no se puede partir de una voluntad meramente en reposo* porque, si está en reposo, no se manifestaría, por la ley de la inercia. Para salir de este eterno problema no podemos aducir todavía a los contrapuestos (reposo-acción) pues: “los contrapuestos [todavía, AN] no pueden separarse, y por tanto tampoco juntarse” (WA II, 136). Es decir, porque todavía no hay tiempo que pase para que ello ocurra.

Así que con todas estas condiciones Schelling no puede ir a otro lugar que a dos asuntos *indiferenciados* o, mejor dicho *difusos* (casi nada) como comienzo: una *tensión* por un lado, y un *deseo o anhelo* (que no es voluntad del todo o es una no-voluntad voluntariosa) por otro. Y con ello, la voluntad pertenece a ‘algo’ que tiene voluntad (como en la *potestas* de Spinoza distinta a la *poten-*

20. Simondon 2009, p. 27.

tia y su *deseo o conatus*)²¹ y, sin embargo, el deseo es deseo de algo (*conatus* de Spinoza). Es decir, el deseo no sale de un algo determinado sino que es una tendencia que, finalmente se determina por algo, hacia algo, y de un modo muy difuso. Hay, entonces, un *anhelo* que, en principio, no tiene objeto. Casi como la definición de angustia, distinta a la de miedo; el deseo es distinto a la voluntad tanto por sujeto como por objeto: no hay definidamente sujeto ni objeto ni en la angustia, ni en el deseo o el anhelo.

El ejemplo que expresa esta idea en el texto de Schelling es el imán y sus dos polos separados (WA II, 136). Un imán consiste en un campo magnético de tensiones. Este campo puede ser perfectamente expresado en un anhelo mismo, un pseudosentimiento que no es sólo psicológico que no surge de ninguno de esos polos del imán, pero sí del imán mismo, el cual les llevaría a juntarse en el caso de que alguna vez estuvieran separados como notamos cuando vemos dos imanes juntos.

Este ejemplo es realmente interesante pues, además de postular por el lado físico la necesidad de los sistemas metaestables y tensionales y por el lado pulsional un deseo o un anhelo, también están en él ya, en cierto modo, todos los componentes que se van a desplegar a lo largo del texto: desde lo inmediatamente posterior a la puesta en escena del imán, hasta el mesmerismo (padre bastardo de las resonancias magnéticas actuales). Y, sobre todo, es interesante por aquello que mostrábamos antes, y que posee mucha relación con la temática del principio de individuación ahora en sentido teológico, y es porque muestra que Dios, si no hay arbitrariedad en la naturaleza ni encima ni debajo de ella, no es el comienzo. Muestra que el comienzo, como luego veremos, es completamente material – aunque no es una materia propiamente, porque no es cuerpo.

Es decir, lo que viene a hacer Schelling en esta versión de *Las edades del mundo* con el Génesis bíblico, con la narración de ese pasado que no es un pasado empírico, es invertirlo: lo primero no es Dios. Lo segundo no es la creación y luego no vendría el paraíso y la caída, sino que lo primero sería el paraíso como un campo tensional (magnético). Y ello queda mostrado en WA II, 136 porque: primero, este paraíso o Eternidad, o Supremo, o Reposo se nombra como una “naturaleza inconsciente” (esto es, no hay diferencia entre el bien y el mal); y segundo, nos cuenta, en cierto modo, la experiencia naturalizada del pecado original en nosotros: conocemos en nosotros un estado de dicha perfecta (eternidad) del cual siempre salimos (movimiento o vida operan-

21. Vid. G. Deleuze: *Spinoza, Filosofía Práctica*. Barcelona 1984.

te).

Así pues, encontramos, una eternidad que no es algo (ni ente, ni ser), que es ‘como nada’ y ‘como uno’, y que se emparenta perfectamente con un campo electromagnético como el de los imanes o el de las nubes, por ejemplo, donde se avista paz pero no hay exactamente paz. O, como muestra Michel Serres en *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*,²² Schelling se acercaría mucho al atomismo (pensado no ya desde los sólidos sino desde los sistemas fluidos y metaestables). Pues esta eternidad, esta paz o campo electromagnético es como un caudal laminar, es decir, como un fluído, como un río, como el agua del que nos hablaba Spinoza:²³ partículas cayendo paralelamente – otra imagen de la paz – donde no puede empezar a haber más que torbellinos por muy ordenada que veamos el agua pasar pues es tensión, pura y simple tensión independientemente del medio del que se trate. El otro ejemplo que aduce Schelling, en la misma dirección, es una fuerza centrípeta (cf. WA II, 139), es decir, una fuerza circular y atrayente hacia dentro, bastante parecida a un torbellino.

Entonces, tenemos esta eternidad extraña, y *en* ella – que no *por* ella, *desde* ella, ni *a causa* de ella – surge un deseo como un torbellino (sin que olvidemos las cualidades del anhelo, la nebulosa que es).²⁴

c) Coro 3: *El torbellino de la vida*

Lo que aquí nos parece extraño, una vez aparecido lo que ya estaba sin estar, sin manifestarse y que ahora se manifiesta o se precipita, es que el texto diga: “si la voluntad en reposo es lo

22. M. Serres: *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. Pre-Textos, Valencia 1994.

23. Supra nota 6.

24. A este respecto, escoger a Freud no es arbitrario ya que Freud toma múltiples elementos de Schelling: (Vid E. Trias: *Lo bello y lo siniestro*. Ariel, 3ª ed. 2006 o A. Carrasco: “Lo Siniestro enroscado a la Palabra. Lenguaje y extrañamiento a partir de la lectura de *Lo siniestro* de Freud”. Freud en su texto “Psicopatología de la histeria”, lleva a cabo un movimiento muy schellingniano explicando del siguiente modo el “anhelo” (*Sehnsucht*): “El efecto de la atención psíquica es el de catectizar las mismas neuronas que son las portadoras de la catexis perceptiva. Este estado de atención tiene un prototipo en la vivencia de satisfacción [parágrafo 11 de la primera parte], que es tan importante para todo el curso del desarrollo, y en las repeticiones de dicha experiencia: los estados de anhelo desarrollados hasta convertirse en estados de deseo y estado de expectación. Ya demostré [primera parte, parágrafo 16-18] que dichos estados contienen la justificación biológica de todo pensar. La situación psíquica es, en dichos estados, la siguiente: el anhelo implica un estado de tensión en el yo y, a consecuencia de éste, es catectizada la representación del objeto amado (la idea desiderativa)”. En Sigmund Freud. *Obras completas*, SXXI, vol.1. 2012.

primero, la búsqueda de sí mismo inconsciente y silenciosa es lo segundo” (WA II, 137). Pues, o bien lo hace como narración de lo que no se puede narrar en sucesión y por ello tiene que introducir el tiempo sucesivo donde todavía no puede haberlo porque estamos en otra edad, estamos en otro tiempo, en el tiempo=0 o *aión*; o bien esto primero y segundo no son cronológica sino ontológicamente nombrados. Esto es, que lo eterno sería condición ontológica del anhelo (su lugar de partida y su meta) del mismo modo como el caudal laminar, o la tensión donde surgen los torbellinos, son condiciones de estos torbellinos.

Seguimos en este surgimiento que, a nuestra lectura sólo se hace comprensible si ya siempre está sobrevolando, es decir, si no tiene ni un antes ni un después, sino que son dos caras de lo mismo, es decir, si se trata de un campo tensional y el anhelo es a la vez que la paz. El orden de este proceso o procesión resumiendo hasta aquí, sería: primero, una eternidad como lugar; segundo (no cronológicamente), deseo inconsciente (*connatus* antes de ser); y en tercer lugar *se genera en esta voluntad que nada quiere y nada desea*, “con independencia de ella y *sin que ella sea consciente de esto*” (WA II, 137) – y con razón porque, **¿cómo podría ser consciente si todavía no ha llegado a la conciencia de sí?** – una *voluntad autónoma* (*selbständiger Wille*). Es decir, se pasa de ese deseo a una voluntad o, podríamos decir de otro modo, de una tensión en el caudal laminar – los atomistas lo llamaban ‘*clinamen*’ – a un torbellino y a una fuerza centrípeta ya que prefigura una voluntad.

Aquí surge otra cuestión interesante en el sentido de que esta voluntad se dice que *se genera a sí misma* (WA II, 137), por lo que es incondicionada *desde sí misma y por sí misma*. ¿Habría entonces ya aquí *causa sui*? Parece que no, porque el paso de deseo a voluntad (de *connatus* a *potestas* en términos spinozistas) es sólo por precipitación como de un gaseoso a un sólido. Esto es, y como ya apuntaba Freud: la repetición de un deseo se convierte en voluntad operante.²⁵ Todavía no parece haber causa, sino más bien una condensación, pero ello nos haría repensar cuál sería el modo de operar de una *causa sui* matizada y situada no en un primer lugar en el orden sino en un segundo movimiento.

Recapitulando estos dos pasos: no parece haber entonces una génesis desde una “voluntad en reposo [*der ruhende Wille*]” al deseo de “búsqueda de sí [*Sich-selber-Suchen*]” (WA II, 137). Dice Schelling:

Aquí no hay que pensar para nada en un devenir o comenzar

25. Vid. Nota anterior.

a partir de lo precedente: pues antes de la voluntad que se genera a sí misma la eternidad era como una nada, por lo que no pudo preceder activamente a nada ni pudo ser el comienzo de algo.²⁶

Ni tampoco parece encontrarse una génesis clara entre el ‘deseo’ o voluntad límpida (*reiner lauterer Wille*) y una ‘voluntad autónoma’ (*selbständiger Wille*), tan sólo una precipitación. Es decir, de esa condensación de tensiones en, por ejemplo, una nube, de repente, aparece una gota de agua que cae. Pero entonces, ¿Cómo de lo que ni opera hacia fuera ni es algo en sí mismo puede salir algo? – Parece ser que es porque todavía tenemos memoria de un tiempo, que hemos llamado ‘tiempo = 0’, que no es el tiempo cronológico. Este ‘tiempo = 0’ tiene relación con el *aión* griego, y el *aión* es más un lugar que un tiempo o es tiempo siendo lugar. Al *aión* se llega, del *aión* se sale; pero él no llega ni sale; al igual que la edad misma, una edad no corre como el tiempo sino que de ella se sale y a ella se llega. Esto queda recogido no sólo en *aión* sino también en el atomismo griego pues este paso a los torbellinos desde la teoría atomista se da en un “tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo”,²⁷ esto es, algo que es y no es tiempo a la vez, es decir, que es un tiempo *que hace* más que un tiempo *que pasa*.²⁸

Así pues, siempre hay algo “como nada y como uno” que está por encima de Dios y ello es Lo Supremo. Pero esto uno, al desear, al generar en él un deseo ya no se sitúa arriba, en lo supremo, sino que ha caído. Ello mismo, el proceso no separado de su paraíso ya es una *caída*. No puede haber arriba ni abajo hasta que no llegamos a este tercer paso o la ‘voluntad autónoma’; o, incluso hasta que no llegamos al espíritu y a Dios. Pero tampoco puede haber ‘eternidad’ hasta que no aparece esta voluntad de eternidad. Es decir, el deseo crea su objeto; el objeto no puede estar antes.

Es una regla estructural y aritmética que hasta el tres no hay ni uno, ni dos.²⁹ Esto, en el ámbito físico ya lo hemos notado en los ejemplos de la nube, del caudal laminar, etc. También podemos encontrarlo en la cuestión del huevo que aparece en

26. “An ein Werden oder Anfangen aus dem Vorhergehenden ist hier schlechterdings nicht zu denken: denn vor dem sich erzeugenden Willen war die Ewigkeit als ein Nichts und konnte daher auch nichts anderem tätig vorausgehen, noch der Anfang zu etwas sein.”

27. G. Deleuze: “Lucrecio y el simulacro”. En: *Lógica del Sentido*. Barcelona 1989, p. 270.

28. Cfr. M. Serres: *Atlas*. Cátedra: Madrid 1995, p. 17.

29. Vid. G. Deleuze: “¿En qué podemos reconocer el estructuralismo?”. En: *La isla desierta y otros textos*. Valencia 2005.

Deleuze siguiendo a los estoicos,³⁰ y en Simondon:³¹ En un huevo no hay determinación, hay gradientes y direcciones (deseo) y, en un momento dado, por ellas mismas, unas semicélulas se especializan generando el embrión (individuo-voluntad) y otras se convierten en medio (eternidad) pero se semideterminan a la vez. La serenidad (*Gelassenheit*) “interior y placentera”, que es como Schelling caracteriza a lo supremo, se determina al mismo tiempo como ‘eternidad’ y como ‘anhelo’, pero esta determinación sólo acontece en un tercer momento en el que se precipitan todas las co-determinaciones a la vez.

Si en esta génesis el paraíso es primero (y luego vendrá la creación y luego, ya más tarde, al final, Dios) en el paraíso no hay ni bien ni mal y **sólo se puede comprender como ‘eterno bien’** cuando ya hay mal para comparar. Schelling nos da otro ejemplo ocurre con el frío y el calor: hasta que no aparece el frío como grado, no se puede percibir el calor como tal (WA II, 139).

III. Epílogo, caída y fin

La siguiente parte del texto WA II, 137 ya no trata esta cuestión primera de *¿Cómo de lo que ni opera hacia fuera ni es algo en sí mismo puede salir algo?*, sino la derivada o engendrada en la primera, a saber: *Cómo la voluntad operante en la eternidad es comienzo para sí misma*: “Se genera por completo, es decir, desde sí misma y por sí misma [*aus sich selbst und von sich selbst*]” (WA II, 137). Pero este generarse desde sí misma y por sí misma de la voluntad eterna es ya La Creación – aunque hasta que no llegue a lo corpóreo, Schelling no hablará de creación propiamente, pero sí dice: “Sólo de la voluntad eterna [*der ewige Wille*] procede el primer punto al que se enlaza el gran proceso del todo” (WA II, 138).

Es en este momento donde consideramos que la teología se separa completamente de la fisiología en el texto de Schelling y el proceso del todo comienza su procesión creacionista y el arriba se nos convierte en abajo. Es decir, el paraíso deviene materia y Dios, tercer elemento que surge, deviene altura a la cual llegar tendencialmente. El proceso aquí se resume en que, una vez llegados a la voluntad autónoma, ya se ha generado una individuación por repetición y ello es claramente una caída porque toda individuación ya está separada de un medio y se ve a sí misma como carencia de lo que ya tenía, que era eternidad. A esa eter-

30. Vid. G. Deleuze: “Cómo hacerse un CSO”. Op. cit.

31. Vid. Supra, nota 19.

nidad perdida por obra de un deseo, condensación de un anhelo físico primordial y nebuloso, nos dice Schelling que se la busca de un modo parecido a quien busca unas llaves teniéndolas en la mano. El desasosiego es el mismo y la caída es la misma, pero ya lo tenía aunque dejó de tenerlas por desearlas.

Precisamente porque la busca, esta voluntad nunca puede llegar a ser *la eternidad misma*, sino que eternamente sólo es una voluntad que quiere la eternidad, que la desea. (WA II, 138)³²

Así pues, estas llaves que se buscan teniéndolas en la mano resultan ser *ilusorias* pues eran una especie de nada que sólo se determina como ‘eternidad’ y ‘paz’ o ‘serenidad’ porque esta voluntad las pone a ellas y a sí misma como carencia de ellas. Es decir, y con el ejemplo de las llaves, son unas llaves sin casa, son una promesa de casa.

Si retornamos al ejemplo del Paraíso se comprende mejor: se siente un anhelo de bien, se busca y ello ya es la caída. Pero, con la caída, es decir, con esta primera negación, como voluntad que se pone como carencia y sólo con la caída, aparece ya el *bien* mismo, a la vez que el *mal* y por ello, el anhelo ha creado su propio objeto que era el bien y que es un bien distinto al bien indiferenciado del paraíso. Para ello, para crearse, tiene entonces el anhelo que llegar a ser voluntad y la voluntad tiene que poder notarse como abajo, como caída, como primer pecado no ya del humano sino de algo que es y no es Dios aún: el Ángel caído. Esto se traduciría en el texto en que esta voluntad eterna busca su eternidad (que no es antes que ella), pero, como ya ha salido de la indeterminación y anhelaba la eternidad (una ‘imagen’ *en ella* de lo que era la eternidad), sólo puede generarse a sí como no-ente, como carente; creando, sin embargo su objeto de voluntad fuera de sí. Retorna el pecado y el Ángel caído pero redimido, apenas como materia en esta nueva procesión o Creación que nos muestra Schelling.

Como ya estamos en la caída o pecado ante-original, ahora se comprenden *lo que dicen los antiguos*. La voluntad eterna (que ha devenido voluntad) se conoce como pobre (pecadora) y busca la riqueza, como sobreabundancia, como plenitud, como llegar a Dios, un Dios que ya sí es y es ente (es determinación). Es decir, retornar al paraíso parece que nunca se podrá por la discontinuidad del ‘pasado del presente’ con el ‘pasado simpliciter’, lo cual significa: por una parte, que el paraíso siempre sobrevuela (pero

32. “Auch kann ebendarum, weil er sie [i.e. die Ewigkeit, AN] sucht, dieser Wille niemals *sie selbst* werden, sondern er ist ewig nur ein sie wollender, ihrer begehrender Wille.”

como un *sueño*), y por otra que el camino que se sigue es poderse elevar hacia Dios. Ahora bien, Dios y paraíso no son lo mismo como no es lo mismo el cielo después del Juicio Final y el Paraíso.

Pero, Dios, aquí, queda tan soñado como el paraíso mismo, *puestos* ambos por una voluntad material precipitada en una edad del mundo superior e inferior a cualquier tiempo del mundo.

Amanda Núñez

Bibliografía

- Carrasco, A.: “Lo Siniestro enroscado a la Palabra. Lenguaje y extrañamiento a partir de la lectura de *Lo siniestro* de Freud”. In: *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/siniestr.html>
- Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas*. Valencia 1988.
- Deleuze, G.: “L’Immanence: une vie...”. In: *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit, Paris, 2003.
- *El bergsonismo*. Madrid, 2ª ed. 1996.
- *La isla desierta y otros textos*. Valencia 2005.
- *Lógica del Sentido*. Barcelona 1989.
- *Spinoza, Filosofía Práctica*. Barcelona 1984.
- Freud, S.: *Obras completas*. SXXI, vol.1. 2012.
- Gilson, E.: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid 2007.
- Heidegger, M.: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires 1964.
- Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*. Madrid 1998.
- Marínez Marzoa, F.: *Historia de la filosofía I*. Madrid 1994.
- Marion, J.-L.: *Dios sin el ser*. Pontevedra 2009.
- Núñez, A.: “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”. In *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 45, p. 145-161. UCM, Madrid 2012.
- “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós”. In: *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*. n.º. 4. Abril 2007.
<http://www.paperback.es/articulos/nunhez/nunhez04.htm>
 [29/09/2014]
- Serres, M.: *Atlas*. Madrid 1995.
- *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. (1977) Valencia 1994.
- Simondon, G.: *L’individu et sa genèse physico-biologique. L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Paris 1964.
- *La Individuación*. Buenos Aires 2009.
- Spinoza, B.: *Ética*. Madrid 1998.
- Trías, E.: *Lo bello y lo siniestro*. Ariel, 3ª ed. 2006.