

La pasividad de la eternidad ¿Un hiato en el sistema?

Óscar Cubo

Abstract

This article aims to examine Schelling's methodological reflections on our perception of time and eternity and his use of the so called 'mediate' or 'intermediary' concepts. According to Schelling, these concepts are fundamental in order to resolve the apparently contradictory nature of certain ontological oppositions, such as time and eternity, or the organic and the inorganic, to mention just a few.

Keywords:

Time, Eternity, Organic, Inorganic, Intermediate Concept

I. Breve Recapitulación

Schelling comienza esta serie de párrafos (WA II, 151-159) de las *Edades del mundo* de 1813 con ciertas reflexiones metodológicas acerca de su modo de pensar el tiempo y la eternidad. En estas reflexiones juegan un papel fundamental los 'conceptos medios o intermedios' a los que Schelling otorga una gran relevancia a la hora de mediar y unir elementos en apariencia incompatibles entre sí. Para ello Schelling también considera fundamental comprender 'correctamente' el principio de no contradicción, y desarrollar una noción de 'expresión' en la que lo expresante y lo expresado mientan un unir y un diferenciar simultáneo de aquello que parece necesariamente destinado a la

contradicción. Ya en las *Edades del mundo* de 1811 Schelling hacía una importante indicación acerca del principio de no contradicción sobre todo para evitar la mala comprensión del principio de no contradicción, según el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Según Schelling, entender correctamente este principio exige atender a lo que realmente se expresa con él, a saber, “que sujetos contrapuestos no pueden ser uno en tanto que sujetos, lo cual no impide que sean uno en cuanto predicados” (WA I, 27).¹ Es decir, hacerse cargo de que lo mentado por el principio de no contradicción exige poner en juego al mismo tiempo una noción de expresión, que haga posible que sujetos contrapuestos funcionen como predicados diferentes, es decir, como modos diferentes de expresión de lo expresado.²

De este modo, términos presuntamente contradictorios entre sí pueden presentarse como dos figuras diferentes de aquello que se expresa a través de ellos. Con ello se gana, por un lado, la unidad de lo expresante, que puede ser uno y mantenerse como tal a través de la duplicidad de lo expresado, y por otro, la diferencia de lo expresado. Por ejemplo, por lo que respecta a la oposición entre el ser y lo ente, esta oposición no tiene por qué caer en la contradicción, si se entiende a lo eterno como pura expresabilidad, esto es, como aquello que puede expresar a lo ente y al ser al mismo tiempo. Pues bien, en los párrafos que vamos a comentar, Schelling se centra sobre todo en la aparente contradicción en la que el pensamiento habitual presenta a lo orgánico y a lo inorgánico respectivamente. Veámoslo con más de detenimiento.

II. Naturaleza espiritual

Frente al modo habitual de pensar lo orgánico y lo inorgánico como términos contrapuestos, Schelling quiere presentar y producir los escalones intermedios que permiten diferencia y conectar a dichos conceptos. Esta tarea es esencial para una filosofía que tiene como uno de sus objetivos fundamentales el no extrañarse en falsos extremos desconectados o puestos meramente de una manera yuxtapuesta entre sí. La idea fundamental de Schelling a este respecto es que los conceptos intermedios son

1. Nos remitimos a la traducción de Pascal David de las *Weltalter* publicada en 2002 en la editorial Akal.

2. Cfr. W. Högerebe: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter»*. Frankfurt 1989, pp. 81-99; Iber, C.: *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt 1999, pp. 225-226.

precisamente los conceptos “auténticamente explicativos en toda ciencia” (WA II, 151; Cfr. WA I, 45).

El modo de resolver la aparente contradicción de los opuestos empuja a Schelling a desarrollar un concepto unívoco de expresión. En las *Edades del mundo* de 1811 Schelling advierte que “no se puede decir directamente que el alma sea cuerpo o que el cuerpo sea alma, pero sí que lo mismo que en un sentido es cuerpo es en otro sentido alma” (WA I, 27). Esta distinción de sentidos hace posible que lo corporal y lo espiritual no sean tomados como dos esencialidades distintas, sino como “dos puntos de vista” (*Ansichten*) diferentes de una misma esencialidad (Cfr. WA I, 32) que en cuanto tal no es ni puede ser un ser sencillo, sino un ser doble.

Esta fijación en los elementos mediadores también lleva a Schelling a emplear expresiones de carácter mixto del tipo: la ‘materia en sí misma espiritual’ o en otro terreno de cuestiones de la ‘necesidad de la libertad’. Es decir, para la elaboración de las *Edades del mundo* es imprescindible el empleo de conceptos medios y mediadores que permitan poner en conexión lo que (por utilizar una expresión hegeliana) el entendimiento abstracto separa y desliga sin solución de continuidad.

En el punto en que nos encontramos de las *Edades del mundo* Schelling está en condiciones de afirmar que “la esencia interior de toda materia es espiritual” (WA II, 151), al haber puesto de relieve que la materia resulta por sí misma inexplicable si se hace abstracción de sus fuerzas interiores y espirituales. Es decir, frente a las fijaciones no mediadas de lo espiritual y lo material, Schelling defiende la idea de una unidad de lo corporal y de lo espiritual en virtud de la cual lo espiritual adopta propiedades corporales y lo corporal propiedades espirituales. Esta unidad es caracterizada en las *Edades del mundo* como ‘un punto de transfiguración’ que hace posible el progreso ‘de lo inorgánico a lo orgánico’ y viceversa. Este punto de transfiguración es aquello que los alquimistas aspiran a alcanzar con su ciencia y lo que el filósofo tiene que elevar al concepto. Según Schelling, este punto de mediación o de transfiguración se encuentra en el interior de la naturaleza orgánica, especialmente en los animales, como aquello que permite la transfiguración de la materia inorgánica en un todo organizado y que permite captar la diferencia entre la naturaleza orgánica y la inorgánica como una diferencia de grado y no de naturaleza. En este sentido, la “materia orgánica [...] sólo se diferencia de la inorgánica por la apertura superior del citado punto” (WA II, 153).

A partir de las mencionadas premisas ontológicas se puede inferir de las *Edades del mundo* una suerte de *univocismo ontológico* como clave para comprender la unidad del sistema de los tiempos que presenta Schelling en cada una de sus tres versiones.³ Este *univocismo* permite pensar la transfiguración suprema de lo material y de lo espiritual así como construir su interna unicidad y duplicidad. En virtud de dicho univocismo Schelling da unidad interna a toda la serie de transformaciones intermedias y reconstruye la continuidad allí donde parece haber sólo saltos y discontinuidades. Es más, los conceptos intermedios permiten hilvanar las series tanto por arriba como por abajo, esto es, entrelazar todos los miembros de la serie tanto por el lado de la naturaleza, como por el lado de lo espiritual, según se mire la serie desde un punto de vista u otro. Por medio de este proceder Schelling obtiene “la serie continua de miembros que alcanza desde lo más alto hasta lo más bajo y mediante la cual lo más profundo entra en contacto con lo más elevado” (WA II, 153).

III. La pasividad de la eternidad ¿Un hiato dentro del sistema?

Sin embargo, hay un elemento dentro del sistema de las *Edades del mundo*, que introduce un ‘hiato’ dentro del continuo que entretejen los conceptos intermedios. El elemento al que me refiero remite al momento de la ‘pasividad’ de lo eterno o de la eternidad frente a aquello que la empuja y la saca de su reposo eterno. Este elemento de “pasividad” radical se pone de manifiesto cuando Schelling, por ejemplo, afirma que al propio “Dios existente” le precede un fundamento o una “estofa paciente [*leidsame Stoff*]” (WA II, 154), es decir, un elemento no inteligente que constituye la limpidez y la pasividad de la pura eternidad. Esta absoluta limpidez y pasividad de la pura eternidad abre un “hiato” insuperable dentro del sistema de los tiempos de las *Edades del mundo*.

A lo largo de los párrafos que tenemos que comentar, Schelling contrapone el espíritu a la eternidad al caracterizar al primero como un ser libre respecto de la eternidad. En virtud de esta libertad

el espíritu se vuelve libremente hacia [*gegen*] la eternidad y se

3. Cfr. Núñez García, A.: “La fisura del Sistema: De Schelling y Hölderlin a Deleuze”. En: Carrasco Conde, A. – Gómez, A. (eds.): *El fondo de la historia: Idealismo, Romanticismo y sus Repercusiones. Actas del congreso* Universidad Carlos III de Madrid. Madrid 2012.

pone en relación inmediata con el ser eterno y se eleva por encima de la materia, ya que también frente a ésta es espíritu creador libremente y operante (WA II, 154).⁴

Este movimiento libre del espíritu de volverse hacia la eternidad es igualmente importante para la eternidad, porque la empuja a salir de sí y a actuar. De hecho, este volverse del espíritu hacia la eternidad produce una división en la eternidad misma; de modo que sin este movimiento del espíritu la eternidad permanecería completamente ensimismada e inexpressada.

Schelling analiza en estos párrafos con gran detenimiento la división de la eternidad ocasionada por la libertad del espíritu. En esta parte del texto el espíritu es siempre aquello que apremia a la división y que siempre está ‘contrapuesto a’ y se ve ‘contrarrestado por’ una fuerza o tendencia igualmente fuerte hacia la unidad. Esta lucha de fuerzas está presente en todos los estados del mundo, donde sólo cabe encontrar estados intermedios, esto es, estados en los que la unidad a las que tienden las fuerzas nunca es completa y en los que la división a la que apremia el espíritu tampoco nunca es pura división sin rastro de unidad. El espíritu ejerce su fuerza divisoria igualmente hacia la eternidad y al volverse hacia ella no sólo la mueve a actuar, sino que la duplica dentro de sí misma, generando un doble asimétrico dentro de ella. La asimetría de la mencionada duplicidad se debe a la que la eternidad, por un lado, se pone como un Dios existente y objetivado, es decir, como una *contra-imagen* del ser eterno o de la eternidad y, por otro lado, como un transfondo de reposo absoluto.

En “la contra-imagen eterna [*das ewige Gegenbildliche*]” o en lo “objetivo de Dios [*Objective von Gott*]” “está contenido de una manera eterna todo lo que en virtud del ser de Dios llegará alguna vez a ser objetivamente real” (WA II, 154). En lo objetivo eterno de Dios está, pues, contenido todo lo que llegará a ser en el mundo, pero está contenido únicamente de una manera implícita o inexpressada (*unausgesprochenenerweise*). O dicho de otro modo, desde el punto de vista de la modalidad todo yace en el ser eterno como posibilidad.

El espíritu divide así a la eternidad a la vez que busca exponer en la naturaleza todo lo que está contenido en ella con el fin de mostrárselo al ser eterno como un espejo para que este salga de su indiferencia y limpidez absoluta. Es decir, el espíritu

4. “Also wendet er [der Geist, OC] sich frei gegen die Ewigkeit und setzt sich mit dem ewigen Sein in unmittelbaren Bezug und erhebt sich dadurch über die Materie, dass er auch gegen diese freier, in ihr freischaffender und wirkender Geist wird”.

que llega a ser creador en la materia mediante la referencia a lo eterno “aspira a expresar realmente en la materia [...] lo que en el ser eterno está contenido de acuerdo con la posibilidad, para ponérselo delante como un espejo al ser eterno” (WA II, 155). De este modo el espíritu hace real aquello que en el ser eterno es pura posibilidad, esto es, llega a hacer real lo que en la eternidad es una posibilidad prefijada. O si se quiere, el espíritu hace real una posibilidad que ya está preformada en el ser eterno.

Así, por medio de la actividad demiúrgica del espíritu deviene real en la materia lo que ya está presente en la eternidad como posibilidad, y al ponérselo delante a ella, como si se tratara de un espejo en el que poder vislumbrarse, saca a la eternidad de su indiferencia eterna y de su estado de absoluta límpidez. A través de este espejo la eternidad puede vislumbrarse y tener noticias de sí, es decir, puede alcanzar un saber de sí.

En las *Edades del mundo* de 1811 Schelling describe la noción de sabiduría de los antiguos como “un espejo ímpoluto de la fuerza divina” (WA I, 30), afirmando que:

es una doctrina tan antigua como la ciencia misma [el] que las esencialidades de las cosas tienen un procedencia eterna, y [el que] antes de que lleguen a ser visibles exteriormente han estado presentes en modelos [*Ur-bilder*] eternos. (WA I, 31)⁵

Pues bien, en las *Edades del mundo* de 1813 Schelling caracteriza la generación de esos modelos como un momento necesario del desarrollo de la vida del ser primigenio ocasionado por su despertar a través del espíritu. Este es el motivo de que se pueda describir al espíritu como un espíritu creador (*schöpferische Geist*) ya que, en primer lugar, en virtud de su actividad la eternidad se divide interiormente en un ser eterno y en un ente eterno (*das ewige Sein und das ewige Seinde*) y, en segundo lugar, porque es el espíritu quien crea el espejo en el que la eternidad puede contemplarse a sí misma. Por medio de esta doble acción creadora del espíritu la eternidad alcanza un doble conocimiento ya que, por un lado, el ser eterno se conoce a través del ente eterno y, por otro lado, el ente eterno también conoce en el ser eterno “las imágenes de las cosas futuras que ascienden en el mismo”. Es decir, el “ente eterno contempla ahora en el ser eterno las imágenes de las cosas futuras, así como sus pensamientos más profundos,

5. “Es ist eine Lehre, die so alt ist als die Wissenschaft selbst, dass die Wesenheiten der Dinge von einem ewigen Herkommen, und bevor sie äußerlich sichtbar geworden, in ewigen Ur-bildern vorhanden gewesen sein”.

que son los espíritus futuros”.⁶

La duplicidad que el espíritu ocasiona en la limpidez del ser eterno hace posible que el ente eterno llegue a contemplar “todo lo que alguna vez tenía que llegar a ser real en la naturaleza” (WA II, 155). Por medio de esta duplicidad inmanente a la eternidad el ente eterno llega a conocer toda la escala de las formaciones naturales que al modo de ideas platónicas se encuentran desde siempre en la eternidad como modelos latentes o como posibilidades prefijadas que han de tomar cuerpo en la naturaleza. Ahora bien, tanto la contemplación que obtiene de las posibilidades latentes en el ser eterno, como la visión de las imágenes del mundo futuro contenido en él sólo alcanzan el rasgo fugaz de una mirada (*Blick*) o de una visión (*Gesicht*) a la que aún le falta “la palabra auténticamente expresante” (Ibid.).

De este modo, la duplicidad ocasionada por el espíritu en la eternidad tiene un doble alcance. Permite a la eternidad saber de sí, y en segundo lugar, divide a la eternidad en dos elementos completamente asimétricos entre sí. Schelling formula este segundo aspecto de la duplicidad así: en relación con la naturaleza lo objetivo de la eternidad deviene su elemento espiritual, mientras que en relación con lo ente eterno lo objetivo de la eternidad deviene su objeto, su naturaleza inmediata. Por medio de lo ente eterno la eternidad no quiere otra cosa que ser realmente puesta en toda la riqueza de sus posibilidades. Sin embargo, a través de esta duplicidad la eternidad no abandona su pasividad consustancial, por lo que se convierte al mismo tiempo en la *estofa* de lo ente eterno. Todo lo cual acontece al ‘mismo tiempo’ o de un ‘sólo golpe’, esto es, puesto que la eternidad es sacada de su pasividad por el espíritu y deviene al mismo tiempo ‘estofa’ para el ente eterno.

El primer aspecto de la duplicidad tiene un importante efecto cognoscitivo fundamental para el ser eterno. En efecto, en virtud de la duplicidad ocasionada por el espíritu, el ser eterno conoce las posibilidades contenidas en lo más profundo de su interior, es decir, en lo más profundo de Dios y de la eternidad. De hecho, Schelling considera que antes de que el espíritu se volviera hacia ella, la eternidad era insensible a sí misma y, por tanto, no conocía las posibilidades contenidas en su interior. Sólo la fuerza divisoria del espíritu empuja a la eternidad a salir fuera de sí y con ello le abre el espacio y la distancia suficiente para que pueda llegar a saber lo que desde siempre ya estaba conteni-

6. Navarro Pérez, J.: “Introducción”. En: F.W.J. Schelling, *Las Edades del mundo*. Madrid 2002, p. 34.

do en ella. Este movimiento saca a la eternidad de su estado de pasividad o por lo menos modifica la situación cognoscitiva de la eternidad por lo que respecta a las posibilidades latentes que se encuentran inexpressadas en su interior. En virtud de esta distancia abierta en su seno puede la eternidad o el Eterno (*der Ewige*) llegar a contemplar “en la contraimagen inmediata de su ser todo lo que la naturaleza debía llegar a ser; [y ver] en eso mismo los pensamientos más profundos de su propio interior” (WA II, 156).

Esta auto-contemplación saca a la eternidad de su estado de pura inconsciencia y hace que los pensamientos más profundos de Dios dejen de ser meras posibilidades inconscientes y pasen a ser pensamientos conscientes en y para la eternidad. Así, la eternidad se hace consciente de sí misma y gana para sí su más profunda interioridad. Este hacerse consciente de su más profunda interioridad constituye, desde mi punto de vista, el segundo aspecto esencial de la duplicidad que el espíritu ocasiona en la eternidad, ya que por medio de este “devenir consciente” la eternidad se convierte en una “estofa” para el ente eterno, es decir, adopta “propiedades pacientes” al transformarse en “la base [*Unterlage*] del futuro mundo de los espíritus” (WA II, 157).

Schelling describe este segundo aspecto de la duplicidad de la eternidad en las *Edades del Mundo* de 1811 en los siguientes términos:

tiene que haber una diferencia real entre Dios (en la medida en que es el fundamento de su existencia) y el Dios que es; resulta además que las propiedades que corresponden a Dios no pueden ser las mismas que le corresponden en tanto que fundamento de sí mismo. Se sigue que si hay que reconocer al Dios que es como ser libre, inteligente y consciente de sí en el sentido más elevado, Dios en tanto que fundamento de sí mismo no puede ser libre, consciente e inteligente en el mismo sentido. (WA I, 44)⁷

La adopción de estas ‘propiedades pacientes’ no es algo accidental para la eternidad, sino que constituye un rasgo esencial de su duplicidad. La eternidad no puede salir de sí misma sin ponerse el mismo tiempo como la ‘base’ de sí misma; y este segundo aspecto de la duplicidad tiene que quedar recogido de alguna manera en el saberse de sí de la eternidad, es decir, en el hacerse

7. “[...] so folgt schon daraus, das zwischen Gott, inwiefern er Grund seines Daseins ist, und zwischen dem seienden Gott ein reeller Unterschied sein muss; es ergibt sich ferner, dass die Gott selbst zukommenden Eigenschaften nicht die nämlichen sein könne, die ihm als Grund von sich selber zukommen. Es folgt, dass, wenn der seiende Gott als freies, in höchsten Sinn seiner bewusstes intelligentes Wesen erkannt werden muss, Gott als Grund von sich selbst nicht in dem nämlichen Sinne frei, bewusst, intelligent sein könne”.

consciente de su más profunda interioridad. Este hacerse consciente de sí abarca, pues, no sólo el llegar a saber sus pensamientos más profundos, sino también un saber aún más profundo: el llegar a saberse como una inescrutable e insuperable interioridad absoluta. Con ello Dios gana el más paradójico de sus pensamientos, puesto que llega a saberse como algo esencialmente ignoto, como un estado de latencia absoluto, o si se quiere, como algo que ha de permanecer necesariamente cerrado para sí mismo.

Pues bien, esta dimensión de interioridad absoluta es (desde mi punto de vista) lo que introduce un *hiato* dentro de las *Edades del mundo* al devenir la eternidad el sustrato absoluto de sí misma, esto es, al convertirse en la materia paciente del mundo de los espíritus aún futuro. Ahora bien, este no es el único hiato en estos parágrafos, ya que no podemos olvidar que Schelling insiste permanente en señalar la independencia y, en cierto modo, la alteridad del espíritu frente a la eternidad. Esta independencia del espíritu frente a la eternidad es lo que impide a Schelling *derivar* ambos elementos de una misma raíz común, puesto que

todo lo que tiene una libertad frente a Dios tiene que proceder de un fundamento independiente de él, y aunque originalmente y en sentido estricto sea en Dios [*in Gott*], tiene que proceder de algo (ha de tener como base [*Unterlage*], como elemento diferenciador, algo) que en Dios mismo no es El mismo. (WA II, 157)⁸

Schelling justifica esta alteridad del espíritu frente a la eternidad por medio, pues, de un argumento negativo, en virtud del cual si el espíritu

no fuera libre frente a la eternidad, no podría entrar en una relación libre y operante [*wirkenden Bezug*] con el ser eterno, ni podría poner delante de éste, como en un reflejo [*wie in einem Widerschein*] las posibilidades que contiene. (WA II, 158)⁹

En virtud de ello, Schelling considera que el espíritu tiene que ser *en* la eternidad o *cabe* a ella sin ser la eternidad misma, puesto que sólo así puede el espíritu sacar a la eternidad de su estado de indiferencia. Sin esta independencia del espíritu frente a la eternidad quedaría eliminada la libertad recíproca de ambos

8. "Alles, was eine Freiheit gegen Gott hat, muss aus einem von ihm unabhängigen Grunde kommen, und wann es auch ursprünglich und im engeren Sinn in Gott ist, so muss es aus Etwas kommen, (etwas zur Unterlage, zum Unterscheidenden haben) das in Gott selbst nicht Er selber ist."

9. "[...] so könnte er nicht in freien wirkenden Bezug mit dem ewigen Sein treten, noch diesem die in ihm enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Widerschein vorhalten."

elementos y nos encontraríamos de nuevo en un estado de la absoluta indiferencia. Sin embargo, esta respuesta presupone un segundo hiato en las *Edades del Mundo* de 1813, cuya tarea fundamental es, no obstante, pensar la unicidad de ambos elementos sin suprimir su diferencia, o lo que es lo mismo, pensar dicha diferencia sin eliminar la unidad del sistema.

Óscar Cubo

Bibliografía

- Carrasco Conde, A.: *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*. Madrid 2013.
- David, P.: “Prólogo. El sistema de los tiempos”. En: F.W.J. Schelling. *Las Edades del Mundo*, Madrid 2002, pp. 8-20.
- Duque, F.: *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid 1998.
- Hay, K.: *Die Notwendigkeit des Scheiterns. Das Tragische als Bestimmung der Philosophie bei Schelling*. Freiburg 2012.
- Hogrebe, W.: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter»*. Frankfurt 1989.
- Iber, C.: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin/New York 1994.
- Iber, C.: *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt 1999.
- Navarro Pérez, J.: “Introducción”. En: F.W.J. Schelling. *Las Edades del Mundo*. Madrid 2002, pp. 21-42.
- Núñez García, A.: “La fisura del Sistema: De Schelling y Hölderlin a Deleuze”. En: Carrasco Conde, A. – Gómez, A. (eds.): *El fondo de la historia: Idealismo, Romanticismo y sus Repercusiones. Actas del congreso*, Universidad Carlos III de Madrid. Madrid 2012, pp. 114-121.
- Pérez-Borbujo Álvarez, F.: *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona 2004.
- Rojas Jiménez, A.: “El papel de una “apotencia” fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger”. En: *Revista de Filosofía*, Vol. 36. Num 2, 2011, pp. 109-131.