

El árbol de la vida y el latido del eón

Consideraciones en torno a *Las edades del mundo* de Schelling (1813)^{1*}

Nuria Sánchez

Abstract

This paper yields a reading of Schelling's *Ages of the World* (1813) from the perspective of a genealogy of human freedom, which is referred to a temporal cosmology framework. This approach will enable us to understand the constant uneasiness and the centrality of the present as a combative time for human existence. In addition, we intend to contest the reading in religious or mythological terms of Schelling's mature and later work. Thus we propose instead to recognize an archaeology of reason that brings to light the innermost basis of human being and that has to attain the eternal and unalienable bond between narrativity and time.

Keywords:

temporality, existence, ground, history.

1. * Sólo puedo agradecer a Ana Carrasco y Katia Hay la oportunidad de discutir mi lectura de algunas páginas de la segunda edición de *Las edades del mundo* (1813) de Schelling con destacados especialistas ibéricos y alemanes, a cuyos comentarios y observaciones debo el haber podido mejorar notablemente algunas partes del presente texto. El trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFU, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal.

Al que es capaz de confirmaros en la adhesión a mi anuncio y al mensaje de Jesucristo, a la revelación del misterio callado desde la eternidad, pero ahora manifestado mediante los escritos proféticos según la orden del Dios eterno, por la obediencia a la fe de todas las gentes (San Pablo, *Carta a los Romanos*, 16.25-27).

¿Dónde estabas cuando yo fundaba la tierra? Indícalo, si eres capaz de entender. ¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabes acaso? ¿Quién tendió sobre ella la cuerda para medir? ¿Sobre qué fueron hundidos sus pilares o quién asentó su piedra angular, mientras los astros de la mañana cantaban a coro y aclamaban todos los hijos de Dios? (*Libro de Job*, 38.4-7).

A mi maestro de eones en la finitud

La melodía inicial podría ofrecerla *The tree of life* de Terrence Malick (2011), constructo cinematográfico asimilable a la sinfonía de imágenes de un *Génesis* carente de estructura narrativa, cuyas secuencias se enlazan no en virtud de algún orden secuencial, sino por captar una misma profundidad latente en cada momento del tiempo. Stanley Cavell¹ ha asociado la capacidad de la cinematografía de Malick para captar la esencia de la manifestación del mundo con la obsesión por algunos párrafos del ensayo de Heidegger *¿Qué significa pensar?*, autor traducido por el director norteamericano durante sus estudios de filosofía en Harvard y Cambridge. “Los objetos participan en su propia re-creación en la película”,² sostiene Cavell, de manera que serían auto-referenciales y colaborarían en su propia aparición. Por su parte, el escrito de Schelling, tan inacabado como abarcante es su propio proyecto, *Las edades del mundo*, ofrece una cierta confirmación de la célebre sentencia de Novalis con que Heidegger comenzara su curso *Los conceptos fundamentales de la Metafísica*, según la cual filosofar es un ejercicio de la nostalgia, conducido por el impulso a estar en todas partes en casa. El pensamiento dibujaría así tanto como la vida una gestualidad propia de la melancolía. Dirijamos la mirada a los personajes de Malick, siempre en busca de un ajuste perdido con la Naturaleza y su fundamento: un hombre de mediana edad se ve incapaz de seguir viviendo sin resolver un conflicto larvado de la infancia que amenaza con hundir el sentido de su existencia en las más temibles tinieblas. No habrá salida

1. S. Cavell: *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film*. Cambridge 1979, pp. xv-xvi.

2. Cavell 1979, xvi.

sin llegar a comprender cuándo y por qué dejó de aprender y maravillarse ante el mundo para comenzar a protegerse neuróticamente, resistiendo vanamente frente a las andanadas de un enemigo llamado deseo, que siempre está al acecho y nunca envejece. Entonces, instantáneas y fogonazos que remiten a un arcaico origen cosmogónico introducen algo de luz en la acelerada y autista sociedad tecnificada que le rodea, donde la indolencia da cuenta de la energía psicológica necesaria para procrastinar la consunción del yo.

Cada crisis vital, con su ruptura con respecto al pasado e instauración del presente, sirve de ocasión para recordar algo que la naturaleza humana sabe desde siempre, quizás instintiva e inconscientemente, a saber, que la pauta de lo real no la da la forma conceptual, sino la sístole y diástole de la vida, mediante la que la ipseidad se va generando progresivamente a sí misma.³ En efecto, el sujeto fracasa cuando, siendo preciso reconstruir lo abatido tras un revés vital, es incapaz de recomponer orden alguno, sencillamente porque sus constructos escapan al reproche que el Señor, su Dios, le hace al paciente y atribulado Job, esto es, son demasiado humanos, netamente finitos. Toda crisis revela que el mundo de las figuras lógicas no es el verdadero, sino un mero mapa que sirve como parapeto provisional frente a la primigenia y desconocida medida y piedra angular sobre la que descansa el peso del mundo. De nada sirven esas figuras cuando la finitud misma se pregunta por la escena originaria, la que la puso en el ser. Nadie podría dirigirles a tales figuras, como Jack en *The tree of life*, la siguiente pregunta: *Antes de saber que te amaba, creía en ti. ¿Cuándo tocaste por primera vez mi corazón?* Esa inquisición sólo puede remitir al principio que no se encuentra “antes de todo tiempo [vor der Zeit]” sino “por encima del tiempo [über der Zeit]” (WA II, 134), con el que quiere acompasarse la verdadera acción, habida cuenta de que el tiempo humano es *analogon* – un *Nachbild* o réplica – del divino, pues reivindica el mismo ejercicio de la libertad, posee la misma dinamicidad y organicidad de aquel ritmo continuo que no deja de tener efectos (*durchwirkend*).⁴ Pero

3. Para una lectura de *Las edades del mundo* montada sobre la correspondencia entre origen cosmogónico del tiempo y experiencia antropológica de la crisis vd. A. Lanfranchi: *Krisis: Eine Lektüre der Weltalter. Texte F.W.J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, pp. 294-346.

4. Reconozco mi deuda con la argumentación sobre la historicidad del Absoluto en Schelling del magnífico trabajo de A. Carrasco-Conde: “El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia”. *Bajo palabra* 4 2009, pp. 99-106. Vd. especialmente p. 101: “El Absoluto no podrá [...] entenderse fuera del tiempo —por un lado el absoluto, por otro el devenir temporal—, sino comprometido con ese mismo devenir, comprometido con el tiempo, mostrándose como un conflicto sólo comprensible dentro de una historia en

esa búsqueda no se emprende con vistas a volver al reposo previo a la partición originaria, sino por el anhelo de saberse integrado en una totalidad donante de sentido, en la que reina la “contraposición eterna”. Por ello, no es de extrañar que toda aporía existencial indague en las fuentes del tiempo, donde aprenderemos que el pensamiento no es más que el nombre que le damos a la indagación de lo más profundamente constituyente de cada cosa, a volverse consciente de las propias capacidades en un acontecer que rememora la eterna apertura del sistema de los tiempos, un movimiento que abre una herida luminosa entre una voluntad límpida y originaria, que nada quiere, y otra afirmadora, deseosa de dar inicio al carrusel de la historia. En realidad, se trata de la misma. Pero somos gracias a la escisión que se produce en el seno del no-querer, esto es, procedemos de la emergencia de la diferencia como imagen de sí misma. Un ente que se percibe en su singularidad y múltiples conexiones con el resto de seres. Ese es el origen de todo lo que se puede entender – sostiene esta meditación metafísica de Schelling –, al tiempo que demarca la frontera con un *fondo* que se mantiene siempre en la retaguardia de la *experiencia*.

Me concentraré en apenas siete páginas de la segunda edición de *Las edades del mundo* (WA II, 169-176). Cada instante encierra una creación continua del tiempo, una voluntad viva presente en cada cosa,⁵ liberada de las limitaciones de una ideal y abstracta linealidad temporal. El verdadero tiempo es el expresado en el devenir-potente de las propias “fuerzas y capacidades [*Kräfte und Fähigkeiten*]”, el momento en que se las “capta [*ergreift*]” propiamente y “se las pone en acción [*zur That und Wirkung bringen*]” (WA II, 168) en que uno se vuelve consciente de su potencial. Es decir, la figura verdadera del tiempo coincide con la figura del verdadero ser, pues el tiempo no es otra cosa que el latido interior, el ritmo de lo que uno es, de lo que se es – dios, hombre, animal o cosa – el nombre que le damos a la meta gnóstica por excelencia, secretamente anhelada por todo

la que el propio absoluto se narra a sí mismo. Tal es el intento de las Edades del Mundo: plasmar esta narración que cuenta al Absoluto. La genealogía del propio tiempo tendrá que ver con esta autoexposición del Absoluto y su devenir”. Otras consideraciones provechosas sobre la temporalidad en Schelling de la misma autora podrán encontrarse en A. Carrasco-Conde: “Estratos del tiempo. O sobre la efectividad del pasado”. En A. Carrasco-Conde/A. Gómez Ramos (eds.), *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo*. Madrid 2013.

5. Vd. W. Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit, Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956, p. 86.

lo que hay. Sentir el tiempo no es muy diferente de soñar que el *para-sí* solapa enteramente al *en-sí* y anula su potencial insidioso. “[L]os principios que percibimos en el tiempo son los auténticos principios interiores de toda vida” (WA II, 113), como leemos en el libro dedicado al pasado en la versión de 1813 de *Weltalter*. No hay, pues, una imagen más exacta del ser de cada cosa que el *eón*, en el que la forma y el *eídos* se dilatan para adoptar la figura de armazón de la temporalidad y muestran al concepto en un estado de plena reflexión – como *pléroma* – de cuyo movimiento la dialéctica entendida como desarrollo es un pálido reflejo, una mera proyección o trasunto exterior.⁶ En cualquier caso, ninguna experiencia logrará ser tan completa como la sempiterna actividad potente de Dios, cuyo despertar a la conciencia de ser es la “meta suprema de la actividad ascendente desde abajo”, en la que una “voluntad de la eternidad [*Willen der Ewigkeit*]”, replegada desde siempre en la naturaleza, se experimenta y conoce en su propio “despertar [*Erwachen*]” (WA II, 168). Ocupémonos un instante de la imagen del ascenso, puesto que nos dará la clave para identificar una analogía entre el apercebirse (*gewahr werden*) del hombre con respecto a sus facultades y la toma de conciencia de la voluntad de eternidad con respecto al ser (*Seyn*) o lo ente (*Seyendes*). En ambos casos, llegar a ser lo que uno mismo es presupone agarrar o asir (*ergreifen*), es decir, apoderarse de lo más propio – facultades o potencias –, ganarlo combativamente a la inconsciencia y al reposo inicial, toda vez que ese gesto conduce al despertar más lúcido y abre el paso a la existencia más auténtica. Pues bien, tal despertar de la voluntad eterna a la conciencia del mundo resulta mimetizado por todos los seres, que de alguna manera albergan el deseo de encontrarse con la verdad temporal que ellos mismos son, si bien todos los despertares previos, incluido el aspecto de las cosas futuras (*Gesichte der zukünftigen Dinge*), serán meros medios para alcanzar “el último efecto del entero proceso descrito hasta ahora” (WA II, 169), en el que se detiene finalmente la actividad ascendente (*aufgekommene Thätigkeit*), a saber, el movimiento común a todo lo existente y consistente en la eclosión física. Sin duda alguna, el conocimiento que la voluntad divina tiene de sí misma es el único origen, el verdadero comienzo, de cuya fuerza viven y en cuya potencia respira el hálito de todo lo que hay. Por ello, no hay mayor despertar para la criatura

6. Al retomar estas páginas, no puedo por menos de remitir a las lúcidas aclaraciones acerca de las diferencias en la concepción de la dialéctica en Hegel y Schelling expuestas por la prof. Ana Carrasco-Conde en la sesión del seminario “Sístoles y diástoles”, dedicado a Hegel y organizado por la Asociación Interdisciplinar de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la UCM, mantenida el pasado 19 de diciembre de 2013.

que saberse eslabón de una cadena que posibilita que lo oculto se aperciba de lo ente y del ser, no en tanto que otro distinto de sí, sino como lo más propio, como el “Sí mismo” (*Sich Selbst*), lo que visibiliza un *anhelo* (*Sehnsucht*) en la naturaleza para reencontrarse con su encriptada identidad, que antes sólo era inconsciente. Una vez que se posee tal conocimiento, a saber, el de la íntima contradicción interna latente en cada cosa, todo está preparado para la *de-cisión* (*Entscheidung*), toda vez que la apercepción de sí mismo es para lo eterno el *límite* (*Gränze*) del estado pasado y el siguiente. Pero ¿qué es la *decisión*? Por de pronto, el imperativo existencial que en la filosofía de la identidad dirigía al sujeto el mandato: “¡Sé! En el sentido más elevado del término; deja de ser un simple fenómeno; aspira a devenir un ser en sí [*Wesen an sich*]” (SW I, 247),⁷ para lo que resultará determinante reconocer especulativamente la acción larvada de las fuerzas contrapuestas que conforman la unidad orgánica del ser. El hecho de que la escisión constituya el medio de consumación del máximo imperativo vital expresa que *libertad y temporalidad* son en Schelling dos conceptos conjugados.⁸ La primera escisión de una temporalidad sólidamente fundada tiene lugar en lo ya sabido, en el pasado, que sólo puede ser narrado. La manifestación de lo que puede la divinidad se encubre bajo las formas del mundo, cuyo paisaje rítmico rige y gobierna primero inconscientemente, en un gobierno que tiene su peralte en el paso-a-lo-otro, en el despliegue y progreso de la expresión que la voluntad eterna es.

Lo que hemos visto hasta el momento es la clave para entender la diferencia radical que separa a lo vivo de lo muerto. El estado en que las fuerzas se mantienen en letargo es siempre mudo e inoperante (*stumm, wirkungslos*), por inexpresivo. Y nada logra expresar más que el saber: lo sabido es la operación manifestativa por excelencia de la voluntad originaria. No basta con que las fuerzas de la naturaleza actúen placenteramente (*wonnevoll*), que desarrollen plácidamente su trabajo, sino que es precisa su encarnación operativa – su transformación en auténticos *entes* –. Lo que se advierte aquí es que todo lo vivo y actuante en el mundo debe conocer el momento de su transfiguración metafísica o, lo que viene a ser lo mismo, lo que actúa debe poder entenderse a la luz de la imagen de la decisión, a saber, la evidencia de que la voluntad eterna está presente en todas las cosas, es *durwirkend* (WA II, 134) es decir, omnipenetrante. No basta con estar predis-

7. Schelling, “Nueva deducción del Derecho natural”.

8. Vd. Wieland 1956, 39: “libertad y temporalidad son conceptos recíprocos [*Wechselbegriffe*], que se interpretan el uno por el otro”.

puesto interiormente a la acción, sino que es preciso encarnar la realidad del acto:

Las fuerzas *estaban* simplemente en ese efectuar, pero no lo estaban *como* existentes. Era un mero efectuar en la disposición, como cuando las fuerzas de nuestro interior se despiertan para cualquier acción o producción, pero aún no está ahí la resolución [*Entschluß*] que haga válido su efectuar. Precisamente lo mismo sucedía con lo ente y con el ser de la eternidad, que ya estaba exhortado y pronto para ponerse como lo inmediatamente afirmativo de la naturaleza; ya era esto interiormente – pero no exteriormente, solamente con arreglo a la intención, no al acto (WA II, 169-170).⁹

El pasaje aborda la génesis de una voluntad no sólo posible, sino efectivamente real (*ein wirklicher Wille*), resultante de la oposición real (*wirklicher Gegensatz*) que vuelve sensible (*empfindlich*) a la voluntad que nada quiere (*Wille der nichts will*) la atracción mutua entre el ser eterno y el ser inicial. Por un lado, ambas fuerzas quieren manifestarse, pero por otro desean mantenerse en la totalidad expresiva, poseedora del origen de toda fuerza. Puesto que nada se suprime en la organicidad dinámica que el mundo es, de la imbricación de la voluntad que nada quiere con la oposición operativa que alberga en su seno resulta una voluntad de amor (*ein Wille der Liebe*), esto es, una voluntad que “no quiere la nada, sino algo [*der nicht Nichts, sondern Etwas will*]” (WA II, 171), puesto que una voluntad no puede articularse ni dividirse en dos partes, sino que sólo puede progresar unitariamente en su querer, pero donde un mismo querer afecta al todo que ella misma es de manera indivisa. Inicialmente, la voluntad plantaba resistencia a la recíproca libertad de los principios, pero dejará a un lado su *límpidez* (*Lauterkeit*) para recuperarse y reconocerse como *amor*, a saber, como potencia deseante de algo que aún no se tiene:

Ahora bien, en la voluntad que nada quería, había al principio dos cosas, aunque no separables. Primero, una voluntad límpida en sí, pero en tanto que tal era además voluntad que no quería nada. Esto último se ha convertido en voluntad positivamente negadora, pero sigue tratándose de una voluntad límpida, y esta propiedad de ser voluntad no puede ser suprimida en ella.

9. “Die Kräfte *waren* bloß in jenem Wirken, aber sie *waren* nicht *als* seyend. Es war ein bloßes Wirken in der Anlage, wie wenn die Kräfte unseres Innern zu irgend einer Handlung oder Hervorbringung sich regen, aber der Entschluß nicht da ist, bei ihr Wirken geltend macht. Ebenso verhielt es sich auch mit dem Seyenden und dem Seyn der Ewigkeit, dieses war zwar aufgefördert und bereit, sich als das unmittelbar Bejahende der Natur zu setzen; es was dieses schon innerlich — aber nicht äußerlich, nur der Absicht, nicht der That nach.”

Es justamente imposible que en ella, en la medida en que sigue siendo voluntad y justamente por ello, no se genere otra voluntad contrapuesta, una voluntad que se quiera realmente como lo ente y como el ser, en pocas palabras, una voluntad afirmadora, una voluntad del amor que no quiere nada, sino algo. (WA II, 170-171).¹⁰

He ahí el movimiento supremo de la vida (*die höchste Bewegung des Lebens*), a saber, la contradicción suprema (*der höchste Widerspruch*) de dos fuerzas operantes en la misma voluntad, lo que conduce a la escisión o decisión absoluta (*absolute Entscheidung*) (WA II, 171), que sólo el Espíritu, la forma suprema de la vida, podría expresar. Ahora bien, las criaturas, el ser y los entes, sólo pueden aproximarse a la operación central para el “yo límpido de la divinidad” (WA II, 172) como algo *inexpresable* (*ein Unausprechliches*), con lo que llegan a relacionarse como el “resplandor inaccesible de su limpidez [*der Kreatur unnahbaren Glanz der Lauterkeit*]” (WA II, 172), justamente porque se trata de lo máximamente expresante:

[S]i lo que se quiere expresar en toda vida no fuera por su naturaleza inexpresable, ¿cómo habría movimiento vital [*Lebensbewegung*], impulso a la expresabilidad [*Drang zur Sprechlichkeit*], a la articulación, a la relación orgánica? Más aún, ¿cómo habría sin esto algo supremo que nunca se convierte en expresable, sino que eternamente sigue siendo sólo lo expresante [*das Aussprechende*]? (WA II, 171-172)¹¹

Lo inexpresable es así el *resto* que siempre rehúsa la salida a la exterioridad, garantizando la circulación ilimitada de los contenidos expresados, de los contenidos de la historia y de la vida. El movimiento de las potencias temporales propuestas por el relato de *Las edades del mundo* ha sido asociado al “parpadeo fenome-

10. “Inzwischen war in dem Willen, der nichts wollte, gleich anfangs, obwohl nicht zu scheiden, zweyerley. Es war erstens lauterer Wille an sich, als solcher aber außerdem Wille der nichts wollte. Nun ist nur dieses Letzte an ihm zum positiv verneinenden Willen geworden, außerdem aber bleibt er noch lauterer Wille, und diese Eigenschaft Wille zu seyn, kann in ihm nicht aufgehoben werden. Unmöglich ist eben, daß nicht in Ihm, sofern er Wille bleibt und gerade darum, weil er zum positiv verneinenden geworden, sich ein andrer entgegengesetzter Wille erzeuge, ein Wille, der sich als das Seyende und als das Seyn wirklich will, mit einem Wort, ein bejahender Wille, ein Wille der Liebe, der nicht Nichts, sondern Etwas will”.

11. “Wäre nicht das, was in allem Leben sich aussprechen will, ein seiner Natur nach Unausprechliches, wie wäre dann Lebensbewegung, wie Drang zur Aussprechlichkeit, zur Artikulation, zum organischen Verhältnis? Aber noch mehr, wie wäre ohne dies ein schlechthin Höchstes, das nie zum Ausprechlichen wird, sondern ewig nur das Aussprechende bleibt?”

nológico [*clignotement phénoménologique*]¹² propuesto por Marc Richir como modalidad más originaria del hiato entre el pensar y lo real, que puede encararse como la “salvajería originaria [*sauvegerie originnaire*]”, de suerte que el gesto primigenio, donador de todo sentido, sería una constante y fundante oscilación y movilidad que permite que lo expresante – Dios en su retirada y correlativa epifanía – se substraiga a cada una de sus manifestaciones fenoménicas. Tendríamos así una teología que rehúsa serlo, pero que mantiene sobre todo lo existente un insuperable poder simbólico, a saber, la inquietud de la trascendencia. Así, pues, a la base de lo real habría una inevitable ilusión trascendental que instala a todo lo que hay en el desajuste incondicional entre el ser y el pensar y entre el ser y el querer. Puede identificarse en ello una de las constantes del pensamiento de Schelling, a saber, la idea de que la regla, el orden y la forma proceden de un fondo indomeñable ocupado por la falta de regla, por un fondo irreductible de sinrazón:

Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo – tal y como lo vemos ahora – regla, orden y forma; pero, con todo, lo carente de regla [*das Regellose*] subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas [*die unergreifliche Basis der Realität*], el resto irreductible [*der nie aufgehende Rest*], aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento. De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio. Sólo Dios – El mismo aquel que existe – habita en la luz pura, pues sólo Él es por sí mismo (SW VII, 359s.).¹³

12. Vd. D. Jelenic: “Esbozos para un devenir fenomenológico. La filosofía de F.W.J. Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir”. In: *Eikasia*. 2011, pp. 535-5801. Cfr. M. Richir: *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble 1996.

13. Trad. cast. por H. Cortés y A. Leyte, ligeramente modificada por la autora: “Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil. Gott allein – Er selbst als Existierende – wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst.”

Eso que no se puede expresar consiste en la libertad de Dios, *das Unvordenkliche, lo imprepensable o lo imprevisible, o lo inopinado o lo inmemorial*,¹⁴ donde entran en relación polémica la fuerza del amor, que nada quiere, mera efusión y expansión – la *Urwesen* como *Wesen* – y la fuerza de la mismidad divina, fuerza de contracción extrema, cuya emoción correspondiente sería la ira, modalidad de ser que la Metafísica ha denominado con torpeza *aseidad* – la *Urwesen* como *Sein*. La primera corre el riesgo de perderse en la más absoluta falta de personalidad, de peculiaridad, porque “no busca lo suyo” (WA II, 172), sino que se pierde irremediablemente en lo otro. Es *ente*, pero desemboca en la más límpida indeterminación cuando permanece desprovisto del fundamento de la *existencia*, que entrega su forma a las cosas – su identidad personal (*persönliche Ichheit*) –, distinguiéndolas nítidamente unas de otras, salvándolas de la caída en la nada y el olvido, de la negación. ¿Qué ocurriría si la fuerza que salvaguarda la peculiaridad de los entes careciese de la resistencia de la tendencia expansiva? Por descontado, el mundo sería el espejo de una radical inhibición y ensimismamiento, inaugurando así un régimen existencial en el que no habría lugar para la criatura ni para el concepto de “un ser de todos los seres [*ein Wesen aller Wesen*]”, toda vez que su “resplandor ígneo” resultaría insoportable para la criatura, ante la que la voluntad divina vendría a comportarse como un fuego y una ira eterna veterotestamentario, como una “contracción mortal [*tödliche Zusammenziehung*]” (WA II, 173). Schelling define la vida humana sometida al primado del pasado, el tiempo inorgánico asociado con Cronos, como un espacio devorado por las contradicciones y la angustia, cuya promesa es la amargura y la desesperación. El único remedio para liberarnos de ese estado estriba en experimentar en la decisión la apertura del triple éxtasis temporal, actualizar la profundidad de niveles contenidos en cada instante. El espacio polémico en que se desarrolla la vida y el mundo queda descrito así:

Para expresar de manera más determinada el conflicto de ambas voluntades, la relación es como sigue. Una quiere que la esencia (ente y ser) permanezca en su transcurrir [*Verflossenheit*], y de este modo en la ocultación [*Verborgenheit*] en que estaba antes. La otra quiere que se abra, que renuncie a la ocultación (WA II, 173).¹⁵

14. En la traducción respectiva de J.-F. Courtine, retomada por P. David en su traducción al francés de *Weltalter*, de J.-F. Marquet, de M. Richir y de F. Duque.

15. “Um den Widerstreit beider aufs bestimmteste ausdrücken, so ist das Verhältnis dieses. Der eine will, daß das Wesen (Seyendes und Seyn) in der Verflossenheit und dadurch in der Verborgenheit bleibe, darinn es zuvor philosophy @LISBON

El carácter incondicionado de ambas fuerzas expresa el tipo de *libertad* que cabe representarse en Dios – una “libertad sumamente libre [*allerfreyste Freiheit*]” (WA II, 174) –, que quedaría sustancialmente devaluada en caso de que una se impusiera mecánicamente sobre la otra, convirtiéndola en su súbdito (*unterthan*), ni superarla (*überwinden*) en virtud de factores externos.¹⁶ “[L]a necesidad [*Notwendigkeit*] de la naturaleza no separa a las dos voluntades” (WA II, 174). Por el contrario, sólo el acto de la decisión, con su radical novedad, puede interrumpir una contradicción como la establecida entre la fuerza de contracción y de expansión:

Cada una de las dos voluntades es una voluntad propia y autónoma [*ein eigener und selbständiger Wille*] y tiene la libertad completa de ponerse y negar la otra. Pero precisamente porque cada una es igualmente incondicionada, ninguna de ellas puede negar a la otra sin ser negada a su vez por ella, y al revés ninguna puede ponerse a no ser que ponga a la otra (WA II, 174).¹⁷

Lo efable (*Aussprechliches*) aquí es una tensión de fuerzas que sólo buscan su propia identidad, en ningún caso su encuentro y subsunción. Éste es el conflicto que se expresa de la voluntad eterna, y que solo puede zanjar una decisión. ¿Cuáles son las condiciones del incondicionado que es la decisión? El texto comienza por hacerse cargo del *qué* (*Was*). Por de pronto, la *equipolencia* de las dos voluntades evidencia que ninguna tiene más derecho (*Anspruch*) que la otra a ser efectiva, operante, eficiente. La posición de la una va de consuno con la de la otra – “si una es, también la otra es [*wenn er ist, auch der andere ist*]” (WA II, 174) –, pero el aspecto bajo el que hemos contemplado su relación no ha sido

war. Der andere will, daß es sich aufschließe, die Verborgenheit aufgebe.”

16. Vd. Ch. Bouton “Considérations éthiques sur le temps dans *Les Âges du monde*”. *Revue philosophique de Louvain* 1997, pp. 644-645: “La decisión creadora marca la ruptura de la simultaneidad entre las dos voluntades, deviniendo la fuerza de la ipseidad el fondo oscuro y necesario del verdadero amor, que no es pura expansión, sino egoísmo superado. Lo que quiere decir que el tiempo negador e inorgánico no es superado en el sentido de Hegel, es decir, no es negado y conservado bajo una forma más elevada, sino más bien rechazado, sobrepasado – *überwunden* – de tal manera que deviene un fundamento aún activo. Contrariamente a la *Aufhebung* hegeliana reconciliadora y enriquecida por lo que niega, la *Überwindung* descrita por Schelling supone siempre un conflicto latente, una tensión sorda entre lo que supera y lo que es superado. El tiempo salvaje destructor sigue siendo el eterno fondo oscuro de la creación, amenazando con resurgir si no es constantemente rechazado por el presente”.

17. “Jeder der beiden Willen ist ein eigener und selbständiger Wille und hat die volle Freiheit sich zu setzen und den andern zu verneinen. Aber ebendarum weil jeder gleich unbedingt, kann keiner von beyden den andern verneinen, ohne wiederum von ihm verneint zu werden, und daher umgekehrt keiner sich setzen, er setze denn auch den andern.”

otro que el de la “contradicción [*Verhältnis des Widerspruchs*]” (WA II, 174), que dicta más bien la supresión de una voluntad por la acción de la otra – “cuando la una es, entonces la otra no es” –. Ahora bien, la presuposición de su incondicionalidad mutua fuerza a ir más allá de esta conexión, más allá que vuelve pensable la “relación de fundamento [*Verhältnis des Grundes*]” (WA II, 175), al permitir que ambas coexistan, siendo una fundamento de la otra. La *supresión* (*Aufhebung*) de la simultaneidad no las dispone en una serie en la que una pone fuera de juego a la otra. Por el contrario,

serían al mismo tiempo, pero en *potencias diferentes*, a las que se podría considerar tiempos diferentes. La voluntad precedente se comportaría en relación con la siguiente como su fundamento, como primera potencia. Ahora bien, no podría ser operante en la misma potencia que la otra, lo cual no impide que en *su* potencia siga operando, igual que la otra en la suya (WA II, 175).¹⁸

La articulación íntima y orgánica de las potencias permite superar el principio de no contradicción en aras del “principio de razón [*Satz des Grundes*]” (WA II, 175), que vuelve pensable “que una cosa pued[a] ser ella misma y su contrario en tanto que es fundamento de sí misma y de otra” (WA II, 175). Así, pues, naturalmente que tiempos diferentes, como el pasado (*das Vergangene*) y el presente (*das Gegenwärtige*), pueden considerarse como arraigados *en el mismo tiempo* (*zugleich*). Lo pasado es simultáneo (*gleichzeitig*) al presente y también al futuro, como una suerte de fundamento propiciador de los siguientes esquejes temporales de una misma unidad orgánica. La disociación dinámica de los tiempos no impide su co-originariedad en cada instante (*Augenblick*). Schelling añade lo siguiente: “como es fácil comprender”. Pero ¿de veras comprendemos lo que abre “la totalidad de los tiempos [*das Ganze der Zeiten*]” (WA II, 176), el “grandioso sistema de los tiempos”, quebrando la limpidez originaria de la eternidad? Quizás sólo podamos sospecharlo, pero la sospecha basta para recordarnos constantemente que la persistencia de un *obstáculo* que hunde sus raíces en lo más profundo de nuestro ánimo impide el despliegue perfecto de la potencia – de nuestros proyectos y de nuestras ilusiones – hasta tomar el aspecto de

18. “[S]ie auf diese Art nur in *verschiedenen Potenzen*, die sich auch als verschiedene Zeiten ansehen ließen, dennoch zumal wären. Es würde sich nämlich der vorausgehende Wille zu dem folgenden als dessen Grund, somit als erste Potenz verhalten. Nun könnte er freilich in der Potenz, worinn der andere, nicht ebenfalls wirkend seyn, welches aber nicht verhindert, daß er in *seiner* Potenz immerfort und ebenso wirkend sey, als es der andere in der seinen ist.”

una tersa, inmaculada y, sobre todo, bien trabada *enérgeia*. Pero la existencia de ese obstáculo, como bien comprendió el Rousseau de las ensoñaciones, es una bendición. Nos señala que podemos devenir monstruos con muy poco esfuerzo y rodea de un sano escepticismo toda esperanza en el ajuste perfecto entre las palabras y las cosas. En efecto, la creencia en una liberación de semejante resistencia daría rienda suelta a lo peor de nosotros mismos, esa figura que con frecuencia hace su aparición en la historia con la seguridad de una razón que sueña con su transparencia en instituciones y acciones que se consideran a salvo del error, del mal y de la destrucción. Escuchar con atención – y, sobre todo, sin prejuicios – *Las edades del mundo* requiere disponerse a escuchar el único relato que no engaña, pues no nace para justificar los efectos indeseados o inesperados de la acción. Captar una música secreta que enlaza para siempre al mundo y a la condición humana y que nos devuelve, con cada imagen de lo que somos y de lo que hacemos, la de la distorsión de la opinión. Se trata de lo otro que no vemos, pero que resulta ser el origen de ese juego de abalorios que llamamos estructura. ¿Supone esto una caída en el encantamiento y un inequívoco alejamiento de la razón? Dios nos libre de los hechizos que mantienen prisioneros a quienes se consideran inmunes a la poética de la razón, pues no hay discurso más ideológico que el que oculta su propio margen o ganga retórica, que con frecuencia afecta a la pureza de la mena, ni cuerpo más patológico que el que presume de ser el patrón de la normalidad.

Nuria Sánchez Madrid

Bibliografía

- Bouton, Ch.: “Considérations éthiques sur le temps dans *Les Âges du monde*”. *Revue philosophique de Louvain* 95/4 1997, pp. 639-372.
- Carrasco-Conde, A.: “Estratos del tiempo. O sobre la efectividad del pasado”. En A. Carrasco-Conde/A. Gómez Ramos (eds.), *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo*. Madrid 2013, pp. 61-73.
- “El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia”. *Bajo palabra* 4 2009, pp. 99-106.
- Jelenic, D: “Esbozos para un devenir fenomenológico. La filosofía de F.W.J. Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir”. *Eikasía*. 2011, pp. 535-580.
- Lanfranconi, A.: *Krisis: Eine Lektüre der Weltalter. Texte F.W.J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Richir, M.: *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble 1996.
- Wieland, W.: *Schellings Lehre von der Zeit, Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956.