

# philosophy @ LISBON

International eJournal  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

n. 7 | 2017



ISSN 2182-4371

[www.philosophyatlisbon.org](http://www.philosophyatlisbon.org)

# philosophy @LISBON

## EDITOR

Carlos João Correia (Universidade de Lisboa, Portugal)

## ASSOCIATE EDITOR

Filipa Afonso (Universidade de Lisboa, Portugal)

## EDITORIAL COMMITTEE

Ana Paula Loureiro de Sousa

Ana Rita Ferreira

Bruno Peixe Dias

Elisabete de Sousa

Pedro Galvão

Rui Lopo

Vasco Marques

## ADVISORY BOARD

António Moreira Teixeira (Universidade Aberta de Lisboa, Portugal)

Catarina Belo (The American University in Cairo, Egypt)

Christian Hamm (UF de Santa Maria, RS, Brasil)

Deepak Sarma (Case Western Reserve University, Cleveland, USA)

Diogo Sardinha (Collège International de Philosophie, Paris, France)

Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra, Portugal)

Gabriele Tomasi (Università di Padova, Italia)

Herman Siemens (Univ. Leiden, Nederland)

Katia Hay (Universität Freiburg, Deutschland)

Marco Sgarbi (Università di Verona, Italia)

Maria Gabriela Castro (Universidade dos Açores, Portugal)

Markus Gabriel (Universität Bonn, Deutschland)

Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)

Paulo Licht dos Santos (UF de São Carlos, SP, Brasil)

Stephen Zimmermann (Universität Bonn, Deutschland)

Teresa Castelão-Lawless (Grand Valley State University, Allendale, USA)

Teresa Marques (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal)

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP-Marília, SP, Brasil)

CFUL Scientific Committee

Published by © Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

ISSN 2182-4371

philosophy @LISBON

# CURRENT ISSUE N.7 | 2017

## Table of Contents

Carlos João Correia <i>Editorial</i> .....	v
Katia Hay y Ana Carrasco-Conde <i>Presentación</i> .....	3
Katia Hay y Ana Carrasco-Conde <i>Introducción</i> .....	9
Katia Hay <i>Comentario primera sección WA II, 119-126: El pasado como problema</i> .....	15
Diogo Ferrer <i>Sobre o Enunciador e a Vontade Pura nas Idades do Mundo de Schelling (1813)</i> .....	27
Amanda Núñez <i>F.W.J. Schelling o el torbellino 'de' la vida. Un acercamiento desde las teorías de la individuación</i> ....	47
Lisa Egloff <i>¿Hay una 'metafísica de lo irracional' en Las edades del mundo?</i> .....	65
Óscar Cubo <i>La pasividad de la eternidad ¿Un hiato en el sistema?</i> .....	85
Ana Carrasco-Conde <i>Pasado, inconsciente y sueño. Glosas a WA II, 159-168</i> .....	95
Nuria Sánchez Madrid <i>El árbol de la vida y el latido del eón. Consideraciones en torno a Las edades del mundo de Schelling</i>	113
Sobre los autores .....	127

## Editorial

This issue of philosophy @ LISBON is thematic, organized by Kátia Hay and Ana Carrasco-Conde. It analyzes a fragmented and posthumous work of Schelling, *The Ages of the World* (1813) and corresponds to a Seminar held at the Faculty of Letters of the University of Lisbon.

We can now announce that one of the next issues will be equally thematic, dedicated to the work of Marx. But it is also our intention to publish in the year 2018 a regular number.

In this way, we started today a **call for papers** with the deadline of **September 30, 2018**.

As usual, the journal's thematic lines ('History of Philosophy', 'Language, Mind and Cognition' and 'Praxis') are open to all researchers. We recall that the Praxis area encompasses questions and issues related to Ethics, Aesthetics and Political Philosophy.

April 17, 2018

Carlos João Correia

**G É N E S I S**  
**D E S E O**  
**T I E M P O**  
**COMENTARIO A LAS**  
**EDADES**  
**D E L**  
**MUNDO**  
**1 8 1 3**  
**F.W.J.SCHELLING**

**EDITADO POR**  
**KATIA HAY Y ANA CARRASCO-CONDE**

# Génesis, Deseo, Tiempo

## Comentario a *Las edades del mundo* de F.W.J. Schelling (1813)

Katia Hay y Ana Carrasco

### Presentación del volumen

Zozobrando entre teosofía y epopeya, *Las edades del mundo*, obra en la que Schelling se aventuraba a penetrar en los abismos insondables del pasado, parecía destinado a naufragar desde su comienzo. Schelling, encallado en el libro del pasado, no dejaba de reescribir aquel texto desde que lo comenzara la noche del 27 de diciembre de 1810. Incapaz de avanzar en la escritura, pese a lo que encontramos en su correspondencia con Cotta en donde le aseguraba estar a punto de enviarle las *Edades del mundo* en tres libros (Pasado, Presente y Futuro)<sup>1</sup>, los fragmentos que hoy podemos leer no fueron publicados hasta su inclusión en las obras completas preparadas por su hijo, Fritz Schelling, y reeditadas por Schröter en 1946. Se cuenta que incluso con el texto ya entregado F.W.J. Schelling obligó al editor a parar las máquinas de la imprenta porque no estaba satisfecho con el manuscrito.<sup>2</sup> Sin embargo, la interpretación que hace del texto de Schelling la historia de un naufragio o de un fracaso está fundada en una visión estrecha y cargada de prejuicios de aquello en lo que consiste la propuesta que quiere plantear el filósofo. La idea del ‘naufragio’ y del surgimiento de un idealismo que debía superar las propuestas de Fichte y de Schelling, procede de la lectura propagada por el propio Hegel que, en sus *Lecciones sobre la historia de la*

1. Cfr. Carta del 30 de enero de 1811. Plitt, II 244.

2. Tanto la primera versión, de 1811, como la segunda de 1813 fueron interceptadas en la imprenta por el propio Schelling, quien no terminaba de estar satisfecho con lo escrito.

*filosofía*, hacía del idealismo un despliegue progresivo de etapas que culminaba con el ‘idealismo absoluto’ de Hegel y en el que la filosofía de Schelling no tenía cabida, salvo como fracaso. Es precisamente esta lectura la que queremos cuestionar para dar cuenta de por qué a veces lo que puede parecer un fracaso, es un éxito. Efectivamente es la imposibilidad de cierre del sistema de Schelling lo que reafirma su propuesta de que hay algo constitutivo de la razón que permanece oculto para la razón misma, lo que quiere decir que aunque la razón nos permite conocer el mundo y transformar la parte visible, hay algo real que se escapa a lo racional. Éste será el gran tema de la filosofía de Schelling a partir de 1809.

A este respecto es destacable el estudio de Aldo Lanfranconi<sup>3</sup> según el cual, ese ‘supuesto fracaso’ de *Las edades del Mundo* cada vez resulta menos evidente si consideramos que todavía en 1833, es decir, más de veinte años después, Schelling impartió un curso en Múnich titulado “*System der Weltalter*”.<sup>4</sup> Una ojeada a su correspondencia muestra su interés siempre presente en retomar lo que considera su “sistema metafísico completo”<sup>5</sup> como afirma en 1814 o la parte crucial de la llamada ‘filosofía positiva’ como formula en 1833<sup>6</sup> que implica la exposición completa de un sistema que afirma la existencia de un punto ciego para la razón. Creer, por tanto, que la filosofía de Schelling fracasa implica que poco o nada se ha entendido de su proyecto y mucho menos lo que significa el carácter trágico de su filosofía que quiere decir, entre otras cosas, que el sistema no puede cerrarse, que la síntesis es imposible y que, lejos de algo así como una reconciliación, lo que manifiesta el sistema es justamente la imposibilidad de la misma.<sup>7</sup>

Para Schelling la filosofía no debe ser una filosofía muerta que busque la esencia en formas y conceptos (WA II, 117), sino una filosofía viva que incida en el carácter orgánico del sistema, de un absoluto ligado al tiempo y al devenir, de una toma de conciencia de la subjetividad que nunca puede ser completa, de un

3. Lanfranconi, A.: *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“*. Texte F.W.J. Schelling. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

4. Schelling, F.W.J.: *System der Weltalter*. Klostermann, Frankfurt am Main 1990.

5. Carta del 19 de agosto de 1814. En *Briefe an Cotta*, ed. Maria Fehling, Stuttgart 1925, T. I, p. 242.

6. Carta del 29 de marzo de 1833. En *Schelling und Cotta*. Briefwechsel 1803-1849, Ed. H. Fuhrmans, Stuttgart 1965, p. 174.

7. Para un estudio sobre lo trágico en el pensamiento de Schelling véase Katia Hay: *Die Notwendigkeit des Scheiterns. Das Tragische als Bestimmung der Philosophie bei Schelling*. Beiträge zur Schelling-Forschung 2, Alber-Verlag, Freiburg 2012.

concepto de tiempo ligado ya para siempre a la formación de la subjetividad, de un absoluto que es automanifestación en la forma de un proceso de despliegue y que deja tras de sí algo insoslayable e inabarcable, para el que no hay ni puede haber concepto. Ni hay, pues, lógica aplicable en su totalidad para tal sistema ni el modo de exposición puede ser científico. La forma de cómo se dé cuenta del absoluto dice algo ya de ese absoluto y por ello, si el absoluto es historicidad, la forma ha de ser la narrativa que es, en sí misma, puro tiempo y devenir. “El pasado es sabido” – afirma Schelling – y “lo sabido es narrado” (WA II, 111). Un narrar que, por tanto, se presenta a través de la exposición filosófica como un trampantojo del lenguaje que cubre falsamente el abismo de un pasado, en el que, si caemos realmente, no podremos salir.

Los textos que presentamos en este nuevo número de la revista *philosophy@lisbon* tratan de ofrecer una lectura profunda y diversa de la versión de 1813 de las *Weltalter*. Nuestro propósito es el de ofrecer diferentes formas de adentrarse en *Las edades del Mundo* y descender hasta el ‘Pasado’ sin el peligro de perderse en él. Atendiendo al éxito y a la validez del proyecto de Schelling, cada uno de los textos aquí expuestos ofrece una perspectiva de este abismo. El comentario se compone de siete artículos realizados por especialistas no sólo en la filosofía de Schelling, sino también en filosofía contemporánea. Cada artículo se centra en una sección del texto de Schelling. Los distintos análisis y lecturas han contribuido a conformar un comentario calidoscópico de la filosofía schellinguiana que muestra hasta qué punto la filosofía de Schelling que aparece en *Las edades del Mundo* es quizás la más injustamente tratada y la que más frutos puede proporcionarnos para entender la conformación de la subjetividad y la propia génesis del tiempo o de la temporalidad. Pues el problema del tiempo no es sólo se refiere a cómo entender y cómo pensar el tiempo y nuestra temporalidad; también es el problema de su génesis, el problema del comienzo y de cómo debemos pensarlo, es decir el problema de cómo pensar correctamente la relación entre el ser y la existencia, el todo y la nada, entre lo uno y lo múltiple. Problemas típicamente metafísicos que Schelling deconstruye y actualiza de modos inesperados, y ofreciendo quizás una respuesta a la crisis de la metafísica tradicional y al fracaso del Idealismo alemán. Algunos de los temas tratados por los autores incluyen: el problema de la contradicción, la noción schellinguiana de unidad, la relación entre ser y existencia, realismo e idealismo, lo virtual y lo actual, la conciencia el tiempo y lenguaje. Los artículos de Katia Hay y de Diogo Ferrer abordan las páginas 119-

126 y 127-134 respectivamente. Katia Hay se centra en el carácter existencial del texto de Schelling y analiza el modo en que el filósofo introduce la noción de lo incondicionado (*Unbedingte*) en contraste con la contradicción (necesaria para toda existencia). Diogo Ferrer continúa este análisis enmarcándolo en lo que vendría a ser la ‘teoría del enunciado’ de Schelling. La propuesta de Amanda Nuñez, centrada en las páginas 135-142, ofrece una lectura del texto que parte de la tradición filosófica y teológica anterior, de Dioniso el Aeropagita a Escoto Erígena, para desembocar en una actualización de Schelling a través de los enfoques materialistas de Gilbert Simondon, Michel Serres o Gilles Deleuze. Lisa Egloff, centrándose en las páginas 143-150, estudia el carácter ‘racional’ de la propuesta schellinguiana a partir de un análisis del debate iniciado por Windelband quien acusaba a Schelling de hacer una ‘metafísica de lo irracional’. Óscar Cubo hace suya la tarea de pensar el tiempo y la eternidad a través del estudio de los conceptos medios o intermedios que Schelling elabora en las páginas 151-159. Tras esta lectura, Ana Carrasco Conde presenta en su artículo la relación entre la *Filosofía de la Naturaleza* y las *Edades del mundo* a través del análisis de las teorías sobre el magnetismo animal de la época en torno al problema del sueño. Finalmente, sobre la genealogía de la libertad versa el texto de Nuria Sánchez Madrid con el fin de mostrar las líneas de fuga con las que conformar una arqueología de la razón.

\*\*\*

Con esta publicación pretendemos reflejar y compartir el trabajo en común que venimos realizando en las Jornadas Filosóficas auspiciadas por la Red Iberoamericana de Estudios schellinguianos y organizadas por las investigadoras Ana Carrasco-Conde (Universidad Complutense de Madrid) y Katia Hay (Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa; Fundação para Ciência e a Tecnologia).

Este número no hubiera sido posible sin la ilusión, el trabajo y esfuerzo de los colaboradores de este volumen, y el apoyo del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, la Fundação para Ciência e a Tecnologia (FCT) y del Programa Internacional de Captación del Talento (PICATA) de la Universidad Complutense de Madrid (UCM-UPM). Quede aquí constancia de nuestro agradecimiento.

### Referencias y ediciones de los textos de Schelling:

El comentario de este monográfico corresponde a la edición de las *Edades del mundo* preparada por Manfred Schröter en Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente*, Münchner Jubiläumsdruck, Nachlaßband, München, 1966. Se indicará de este modo: WA, seguido de II, que corresponde a la segunda versión de 1813, seguido de número de página.

La tercera versión de 1815 se encuentra en la *Sämmtliche Werke*, vol I/8, Stuttgart -Augsburg, 1861, pp. 195-344. Se indicará: SW VIII, núm de pág.

Los autores y editores del presente número han utilizado la traducción española publicada en Akal 2002 y editada por Jorge Perez Navarro, modificándola cuando resultaba necesario.

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

Katia Hay y Ana Carrasco-Conde

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. FW IV, 3, 354.

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

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

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

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

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

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

# Comentario primera sección WA II, 119-126: El pasado como problema

Katia Hay

## Abstract

This paper discusses some of the main topics that Schelling introduces in the first pages of his *Ages of the World* from 1813. These include the organic and conflictive nature of time, the problem of contradiction, the notion of the unconditional (*das Unbedingte*) and the idea of inner scission or rupture with oneself. The main argument, however, is that in dealing with the problem of time Schelling constantly confronts us with the existential dimension of what otherwise are considered purely metaphysical and epistemological problems. Moreover, this paper argues that for Schelling, our access to such notions as the 'unconditional' is not primarily intellectual, but rather arises from the way in which we feel, experience, and live our own temporality.

## Keywords:

time, contradiction, existential, knowledge, organic, desire/longing.

Because gods perceive what lies in the future, and mortals what is happening now, but wise men perceive what is approaching (Constantine Cavafis, citando a Philostratus).

Con la Naturaleza ocurre como con los hombres: su esencia está dividida y en ella se encuentra una interna contradicción; en su seno la sorda codicia, la insensibilidad y la inercia estúpidas libran una lucha

sin tregua con la poesía. Sería un tema hermoso para un poema la gran batalla que tienen entablada estos dos mundos (Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*).

Y sin embargo todos experimentamos incontestablemente la esencialidad del tiempo en nuestra propia actividad (WA II, 122)

## I. La filosofía del tiempo como promesa

Además de las grandes similitudes entre las distintas versiones de las *Edades del mundo*, hay también sutiles diferencias. Si Schelling iniciaba la primera versión de *Las edades del mundo* (1811) explicando que dedicaba el libro del pasado al estudio de “la historia de los desarrollos del ser primordial [*die Geschichte der Entwicklungen des Urwesens*]”, la cual debía situarse en un “tiempo anterior al mundo [*vorweltlichen Zeit*]” (WA I, 10), su versión de 1813 parece comenzar con la exaltación, el estruendo y la impaciencia por comunicar un aspecto muy distinto y mucho más cercano al problema del pasado:

El pasado... ¡un concepto elevado, común a todos y comprendido sólo por unos pocos! La mayoría no sabe de otro pasado que el que, engrandecido en cada instance precisamente por éste, aún está llegando a ser y no es. Sin un presente determinado y decidido, no hay pasado; ¿cuántos disfrutan de un presente así? El hombre que no puede separarse de sí mismo, desprenderse de todo lo que (para él) ha llegado a ser y de todo aquello con lo que se ha confrontado activamente no tiene pasado, o mas bien nunca sale de él, vive continuamente en él. Beneficiosa y provechosa es para el hombre la consciencia de (como se suele decir) haber dejado algo detrás, es decir, de haberlo puesto como pasado; sólo de ese modo el futuro se le vuelve alegre y ligero, sólo bajo esa condición puede sacar algo adelante. Sólo el hombre que tiene la fuerza de elevarse por encima de sí mismo es capaz de crearse un verdadero pasado; sólo este mismo disfruta además de un verdadero presente, igual que solo él tiene un auténtico futuro por delante [...] (WA II, 119).<sup>1</sup>

1. “Vergangenheit – ein hoher Begriff, Allen gemein und nur Wenigen verstanden! Die Meisten wissen von keiner, als der, welche sich in jedem Augenblick durch eben diesen vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich einer solchen? Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem was ihm geworden und ihm sich tätig entgegen-  
philosophy @LISBON

Y sin embargo, el contenido de este pasaje no es nuevo. Ya en la versión de 1811 encontramos en las primeras páginas uno muy parecido (aunque menos elocuente).<sup>2</sup> En efecto, lo nuevo no es tanto el mensaje, sino la urgencia y el deseo de llamar nuestra atención apelando, no ya a nuestro deseo de conocer y comprender el pasado en general, sino a algo mucho más íntimo y personal. Schelling apela a nuestro deseo de ser y de estar en el mundo presente de modo ‘verdadero’, esto es: *auténtico*. Y para ello, Schelling enfatiza mucho más que en las otras versiones la necesidad de una ruptura interna o escisión con nosotros mismos.

Schelling apela a nuestro afán por comprendernos en tanto que seres libres, apela a nuestro deseo de autodeterminación, de ser dueños de nuestro tiempo y de nuestro destino. O dicho de otro modo, en este pasaje Schelling nos instiga a ver que el problema del tiempo no es un tema más de los que se ocupa la filosofía, sino un problema que nos atañe y nos afecta directamente de manera constante. Casi parece que antes de ocuparnos de cualquier otro tema es necesario (existencialmente necesario) resolver el problema del tiempo. Schelling ubica así el problema del pasado (incluso si se trata del pasado más remoto, de un pasado metafísico, un pasado anterior al tiempo) en el centro de nuestra existencia. Nuestra vida depende y se nutre de él. Y aunque encontramos esbozos o trazos de este pasaje en las otras dos versiones de *Las edades del mundo*, es esta versión la que Schelling inicia con una promesa. Pues implícitamente nos dice que: si llegamos a comprender “El libro del pasado”, comprenderemos de algún modo cómo *controlar* el tiempo, cómo vivirlo de modo auténtico; cómo *estar verdaderamente en el presente* y cómo *crear un espacio* para el futuro. La filosofía tendrá un impacto real sobre nuestras vidas.

## II. El carácter orgánico (y conflictual) del tiempo

Para Schelling es obvio que no debemos entender el tiempo como una máquina o como una secuencia de causas y efectos

setzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt ständig in ihr. Wohltätig und förderlich ist dem Menschen das Bewusstsein, etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d.h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; ebendieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegensieht”

2. Cf. WA I, 11. Véase también en la tercera versión de 1815: SW VIII, 259.

(WA II, 119).<sup>3</sup> El tiempo tampoco es algo que nosotros añadimos al mundo para entenderlo o medirlo, no es la condición de posibilidad de nuestras percepciones y desde luego no desaparecería si dejásemos de “contar los días y las horas” (WA II, 121-122); el tiempo es *real*. Es más, el tiempo es lo que otorga realidad a las cosas, pues todo, dice Schelling, “es obra del tiempo, y sólo a través del tiempo obtienen las cosas su peculiaridad y su significado” (WA II, 121). Y aunque muchas veces a penas lo podamos advertir, la Tierra está repleta de indicios y de signos que apuntan a tiempos anteriores y remotos; llena de huellas que señalan momentos de cambio, rupturas, fisuras (WA II, 120). El tiempo surge como surgen la vida y los cambios reales que ésta conlleva. El tiempo surge a través de los movimientos que constituyen y construyen la realidad. Por ello, no tendría tampoco sentido pensar el tiempo como un gran receptáculo o una secuencia de momentos indistinguibles entre sí, o que todo lo que acontece es una repetición de lo que ya aconteció. El tiempo no se repite. La repetición sólo es sinónimo de ausencia de tiempo (WA II, 120), ausencia o carencia de ser.

Y así, Schelling nos invita a adentrarnos en lo que denomina “la esencialidad del tiempo [*die Wesentlichkeit der Zeit*]” (WA II, 122) y su carácter orgánico. Y para explicarlo, Schelling apela de nuevo al modo en que *nosotros* - cada uno de nosotros - vivimos (*erfahren*) y sentimos (*fühlen*) el tiempo, y lo que sentimos según Schelling es un conflicto de fuerzas. La esencia del tiempo es un conflicto constante de dos principios opuestos: uno que desea salir de sí mismo y uno que desea recogerse, o retirarse hacia dentro de sí mismo. Una tendencia de exteriorización y expansión, otra de interiorización y parálisis:

un principio que impulsa hacia adelante, al desarrollo, y otro que detiene, que frena, que se opone al desarrollo. Si este otro principio no ofreciera resistencia, no habría tiempo, ya que el desarrollo sucedería en un momento, sin escala ni sucesión; pero si este principio no fuera superado continuamente por el primero, habría una paz absoluta, muerte, detención, por lo que tampoco habría tiempo. (WA II, 122)<sup>4</sup>

3. El problema de cómo entendemos el tiempo para Schelling está directamente relacionado con el modo en que entendemos el mundo. Y Schelling dice claramente que el mundo no es una cadena de causas y efectos.

4. “Wer die Zeit auch nur nimmt, wie sie sich darstellt, fühlt in ihr einen Widerstreit zweier Principien: eines das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt und eines anhaltenden, hemmenden, der Entwicklung widerstrebenden. Leistete dieses andere nicht Widerstand, so wäre keine Zeit, weil die Entwicklung im Nu, ohne Absatz und Folge geschähe; würde aber auch nicht dieses andere beständig von dem ersten überwunden, so wäre absolute Ruhe, Tod, Stillstand und darum wieder keine Zeit.”

Es decir, no podemos entender el paso del tiempo como una emanación eterna. El tiempo nace en cada instante de una tensión, y lo que llamamos el ‘fluir’ del tiempo es siempre el resultado de un conflicto entre dos fuerzas o dos tendencias opuestas. De manera similar, Bergson y Deleuze dirán que el presente no puede concebirse como un instante simple, aislado, pues siempre lleva en sí mismo la imagen virtual de su propio pasado: el presente se desdobra instantáneamente en pasado y futuro. Pero más importante aún: vivir el tiempo, para Schelling, es vivir también este conflicto o esta contradicción. Ser temporal (auténticamente temporal) es incorporar esta contradicción.<sup>5</sup> El eterno conflicto entre estas dos fuerzas opuestas no caracteriza sólo al tiempo, sino que refleja la estructura fundamental de todo ser, de toda cosa que es (*Seyende*) y que está viva por así decir: “todo lo que es, quiere al mismo tiempo estar en sí y salir de sí” (WA II, 122). O, como lo describirá más tarde: “los principios que percibimos en el tiempo son los auténticos principios interiores de toda vida, y la contradicción [*Widerspruch*] no es sólo posible, sino necesaria” (WA II, 123).

Pero si ‘ser’ es estar en ese conflicto, si ser es *ser temporal*: entonces, ¿cómo se explica que alguien pudiera no estar en el tiempo de modo auténtico, como veíamos al principio? ¿En qué medida podemos ser sin *ser* realmente? El texto de Schelling no responde directamente a esta pregunta, pero quizás podríamos decir que del mismo modo en que Schelling afirma que hay quienes no tienen pasado porque no son capaces de escindirse, de crearse un pasado y un futuro reales, también hay quienes intentan evitar la contradicción, como si no existiera, como si no fuese indispensable para la vida y para la acción. Y en consecuencia, no actúan y no piensan, y postergan la acción hasta que ya no pueden ocultar la contradicción inevitable y se ven *forzados* a actuar “a vida o muerte” (cf. WA II, 123). Y lo mismo ocurre con la filosofía: un sistema filosófico que huye o pretende ‘evitar’ o ‘solucionar’ el problema de la contradicción es un sistema inerte que no dice nada de la realidad, que ni si quiera la roza. “Porque la vida, ella misma está en contradicción. Sin contradicción no habría vida, ni movimiento, ni desarrollo ninguno, sino un letargo mortal de todas las fuerzas [*Todesschlummer aller Kräfte*]” (WA II, 123). De modo que si el texto de Schelling está atravesado por una cierta contradicción, conjugando el carácter o la tendencia universal de la razón dialéctica con momentos de inspiración e

5. “Si pensamos esos dos principios operando por igual en un mismo ser, tenemos en seguida la contradicción” (WA II, 122).

intuición, deseo y anhelo, es porque en él la filosofía no sólo refleja el carácter orgánico del tiempo y de todo ser, sino que lo encarna, lo actualiza.<sup>6</sup> *Las edades del mundo*, cabe decir, es un texto marcado por la tensión entre el deseo de trascender lo humano y el deseo de recogerse y centrarse en lo más próximo y personal porque está concebido como un texto vivo, un texto que habla y mueve en la medida en que nos reconocemos como estando también atrapados en esta eterna contradicción.

Y sin embargo, parece que todo (todas nuestras acciones y pensamientos) están ocupados en evitar la contradicción, hasta tal punto que Schelling afirma que todo movimiento no es más que el resultado de un deseo de anular la contradicción: “la contradicción es propiamente el veneno de toda vida, y todo el movimiento de la vida no es otra cosa que el intento de derrotar a este veneno” (WA II, 123).

### III. *Das Unbedingte* o lo incondicionado

Así, y no sin cierta contradicción, hacia el final de esta primera sección, Schelling introduce la noción de lo **incondicionado** (*das Unbedingte*) y carente de contradicción (*Widerspruchloses*), que también define como la unidad (*Einheit*) o eternidad. Schelling introduce este concepto como aquello gracias a lo cual podemos mentar, sentir y sufrir la contradicción ya que, argumenta, no podríamos si quiera pensar en ella, conceptualizarla o comprenderla sin pensar a su vez en lo ausente de contradicción:

Sin una unidad de este tipo que lo atraviesa todo, no se podría comprender la contradicción.

[...] si conocemos la contradicción también conocemos lo carente de contradicción (WA II, 124).<sup>7</sup>

En lo que sigue quisiera destacar *el modo* en el que, según Schelling, accedemos a lo incondicionado: es a través de un *sentimiento* que yace en el fondo de todo lo que existe - un sentimien-

6. De este modo, quizás sin darse cuenta, Schelling respondía a la idea lanzada por Novalis cuando afirma en boca de Heinrich von Ofterdingen que “la gran batalla que tienen entablada estos dos mundos sería un tema hermoso para un poema” (Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. In: *Gesammelte Werke*. Fischer Verlag 2008, cap VIII, p301. 107). Novalis se refiere en concreto a la batalla entre el mundo contemplativo de la poesía, que nos eleva y transporta a regiones eternas de verdad y el mundo concreto de las cosas, las posesiones y las acciones humanas.

7. ohne eine solche alles durchwirkende Einheit wäre der Widerspruch selber nicht zu begreifen”; “Erkennen wir also den Widerspruch, so erkennen wir auch das Widerspruchlose

to (primero) de rechazo y aversión hacia la contradicción<sup>8</sup> que al mismo tiempo despierta un sentimiento vago e impreciso de anhelo y deseo de lo ausente de contradicción. Este sentimiento no sólo constituye el modo en el que accedemos en primera instancia a lo incondicionado, sino que es también la base sobre la cual Schelling desarrollará su argumento. Pues la aversión que sentimos, que todo lo vivo siente, hacia la contradicción no se podría entender

si por detrás de toda vida, casi como un transfondo continuo, no estuviese lo carente de contradicción y si en todo lo vivo no hubiera un sentimiento profundo de ello que lo impulsa a regresar a ello

[...] Todo anhela la eternidad (WA II, 124).<sup>9</sup>

Es decir, el sentimiento de aversión hacia la contradicción es el primer indicio claro de que *necesariamente* ha de haber algo así como lo carente de contradicción.

El problema que Schelling intenta resolver a partir de aquí (WA II, 124 ss.) concierne precisamente la esencia de eso incondicionado y carente de contradicción, y su respuesta es que no puede hablar de ello sin recurrir a e incurrir en la contradicción. Pues lo incondicionado es y no es al mismo tiempo, está y no está en el tiempo y sólo puede pensarse como la esencia “cuya naturaleza consiste en un eterno ponerse o afirmarse a sí misma” (WA II, 124). Lo incondicionado es a la vez lo que afirma y lo afirmado, agente y acto, la fuerza expansiva y la contractiva, pero sin ser ninguna de ellas realmente. O como lo describirá más tarde: lo incondicionado es a la vez el ser en general (*das Seyn*) y el ente en particular (*das Seyende*) (WA II, 125), pero sin ser aquello (concreto) que es ‘ser’ y aquello que es ‘ente’ [*das Unbedingte [ist] zwar Sein und Seiendes, aber nicht wieder als das, welches sie ist*] (WA II, 126). Lo incondicionado es ambos y al mismo tiempo no es ninguno de ellos, porque puede ser ambos, pero no es ninguno de ellos *en concreto*. Y por ello, afirma Schelling, que estrictamente hablando lo incondicionado no es “ni lo uno ni lo otro”: Y por tanto, sólo se puede entender en tanto que siendo “por encima de ambos” (WA II, 125).

8. La contradicción, nos dice Schelling “resulta insoportable a toda vida” y todo lo vivo está “constantemente intentando escaparse de ella” (WA II, 124).

9. “Wie kommt es aber, dass [...] er [der Widerspruch] doch allem Leben so unleidlich ist und nichts darin verharren will, sondern immerfort strebt, sich ihm zu entreißen? Wahrlich, dies wäre nicht zu begreifen, wenn nicht hinter allem Leben, gleichsam als beständiger Hintergrund, das Widerspruchslose wäre und nicht jedem Lebenden ein unmittelbares Gefühl desselben beiwohnte, wodurch es getrieben wird, in eben dieses zurückzuverlangen. [...] Nach Ewigkeit sehnt sich alles.”

Dicho de otro modo: lo incondicionado es pura potencialidad y al mismo tiempo es el ser efectivo, concreto que se opone al ser abstracto, al mero reposar en sí mismo. Pero en lo incondicionado este conflicto o tensión de fuerzas opuestas no se ha manifestado, la contradicción que atraviesa todo cuanto es, no es aún activa, por así decir. De hecho, en lo incondicionado nada se ha expresado aún (*sich erklären, sich aussprechen*). En cierto modo, lo incondicionado es, pero sin re-afirmarse en su ser. Lo incondicionado es lo previo al deseo y al lenguaje, lo previo a la expresión; no hay nada en él que lo haga desear salir de sí mismo, que lo haga desear ser sí mismo.

Ciertamente, en estas primeras páginas Schelling no resuelve el problema de lo incondicionado. Apenas introduce este misterio conceptual cuya esencia sin embargo todos de algún modo mas o menos consciente intuimos. Pero a través del *modo* en que lo introduce podemos ver la importancia que tienen para él lo sensible o sensitivo: el tiempo y todo lo que Schelling tiene que decir sobre él (incluyendo lo *incondicionado*) se percibe (*wahrnehmen*), se siente (*fühlen*), se vive o experimenta (*erfahren*), se anhela (*ahnen*), se tiene (*haben*). Es decir, no es algo meramente pensado, deducido, hipostasiado... Por otro lado, queda también más claro lo que caracteriza según Schelling al ser (ente) y a la existencia concretos: ser de manera real significa o implica siempre un proceso de auto-afirmación y auto-expresión, o dicho de otro modo: ser es duplicarse. Pero también como hemos visto antes y volveremos en lo que sigue: ser es escindirse, ruptura, hiato.

#### **IV. El tiempo como problema y el anhelo de lo incondicionado**

Ya hemos visto que para Schelling la pregunta por la esencialidad del tiempo es una pregunta a la vez universal y personal, metafísica e íntima – un problema en realidad existencial (del individuo moderno). Quizás por ello, incluso cuando habla del tiempo del mundo, Schelling se refiere a la Tierra como a un individuo (WA II, 120-121). ¿Pero qué significa todo esto de modo más concreto? ¿En qué medida comprender el tiempo, conocer el pasado de todo cuanto es o pensar lo incondicionado nos afecta existencialmente?

Todo lo que es - insiste Schelling - es el resultado de un proceso. Conocer, es conocer ese proceso, o más bien reconocer

(*erkennen*) sus estructuras implícitas y subyacentes (WA II, 120). Y del mismo modo en que conocer la naturaleza es conocer también su pasado y la serie eterna de tiempos (*eine unendliche Reihe von Zeiten*), movimientos y cambios que ha sufrido, que ha realizado y de los que es testigo (WA II, 120), conocernos a nosotros mismos también es conocer y reconocer nuestro pasado; el pasado más oculto, más secreto, el pasado que compartimos con la naturaleza y la tierra, el pasado de todo cuanto es. “[H]ay que quitar una gran cantidad de capas, el trabajo de milenios, para llegar finalmente al fondo [*Grund*]” (WA II, 120), escribe Schelling. Pero lo cierto es que nunca podremos realmente llegar a ese ‘fondo’, porque siempre quedará algo oculto. Conocer, para Schelling siempre conlleva descubrir todo un fondo desconocido que permanece necesariamente desconocido. Siempre podremos descubrir otra capa más detrás de la capa... Por ello, incluso si pensamos o presuponemos algo así como una esencia primordial (como lo *incondicionado*) de la que todo emana, deberemos hacerlo de tal modo que se garantice su necesaria naturaleza insondable. Y esto significa que también el pasado debe ser comprendido como un pasado abierto, no cerrado.

De hecho, desde las primeras páginas del texto queda claro que el pasado no se debe concebir como algo dado, sino como algo que creamos, algo que construimos desde el presente... (un presente que se constituye en ese mismo instante, es decir en el mismo instante en el que se crea el pasado: presente pasado y futuro son coetáneos y nacen en el mismo movimiento). Pero para ello, para crear el pasado, se necesita fuerza y se necesita también la capacidad para romper con uno mismo y escindirse de uno mismo (*sich von sich selbst scheiden*). Schelling entiende este acto como un acto de auto-superación (*sich über sich selbst erheben*) (WA II, 119). Así, en lugar de pensar el tiempo como una sucesión de acontecimientos o de tiempos, Schelling piensa el tiempo (más concretamente la oposición entre los tiempos) como una elevación o *Steigerung*. Esto no quiere decir que no haya sucesión. Al contrario, pero no es una sucesión lineal y homogénea: el tiempo se construye en capas, como los estratos de tierra que se esconden bajo las montañas, revelando al ser descubiertas su edad oculta y sepultada.

Con todo ello parece que el texto de Schelling nos plantea dos problemas o dos tareas, no sólo distintas, sino contrapuestas. Pues, si por una parte nos invita a investigar y conocer nuestro pasado, por otro lado nos incita a crearlo. Ambas posturas parecen irreconciliables. De modo que nos vemos inevitablemente enfren-

tados a la disyuntiva: si debemos conocer *o* construir el pasado, estudiarlo *o* crearlo. Ciertamente, la respuesta sólo podrá ser que el objeto de nuestro conocimiento no puede ser ajeno ni indiferente a nuestro propio acto de conocer, sino que se constituye con y a través de aquél. Es por eso que, el ‘saber’ que buscamos no puede ser una ciencia muerta cuyos objetos de conocimiento estén ya dados, esperando a ser descubiertos. Si suponemos que el ‘pasado’ que buscamos y ‘estudiamos’ es independiente de nuestro propio acto de conocimiento, entonces tendríamos que entendernos a nosotros mismos estando también ya predeterminados y condenados por ese pasado que sería al mismo tiempo nuestro destino. En el fondo estaríamos abocados a la rueda de la repetición, a “la rueda del nacimiento que gira sin cesar” (WA I, 194),<sup>10</sup> sin pasado ni futuro ni presente auténticos.

El único modo de comprendernos como seres verdaderamente temporales es por tanto si aceptamos que conocer es construir, y que construir es también romper. Para no caer en la rueda de repetición incesante, para no acabar devorados por ella, es necesario crear rupturas, hiatos en nuestro propio seno. Pues lo ‘natural’, por así decir es la repetición, la inercia. O dicho de otro modo: si queremos entendernos como seres temporales y libres, si queremos pensar y tener un futuro verdaderamente abierto y desconocido, necesitamos mantener nuestro pasado igualmente abierto y desconocido.

En gran medida, la noción de lo incondicionado es lo que va a permitir a Schelling mantener vivo ese abismo insondable, precisamente porque lo incondicionado está eternamente en la indecisión entre el ser y el no ser. Pero para garantizar o mantener ese elemento de apertura Schelling tendrá que encontrar el modo de pensar lo incondicionado o carente de contradicción sin con ello anular la contradicción, es decir, la vida, el movimiento. O lo que es lo mismo: debemos entender nuestro anhelo de unidad que está latente en todo lo que existe de tal modo que no nos impida afirmar la contradicción y su carácter imprescindible para la vida. Si el tiempo no es más que un anhelo de eternidad (WA II, 124), este anhelo no puede convertirse en un deseo de anular la contradicción o anular el tiempo. Nuestro anhelo por lo incondicionado no puede traducirse en un anhelo por un pasado remoto, un pasado dorado, sino que tiene que ser el anhelo hacia algo nuevo. Pero este nuevo *futuro* sólo es conceptualmente posible si concebimos el pasado como un pasado también abierto

10. Curiosamente la imagen de la rueda (*Rad*) de la repetición no aparece en esta versión, mientras que sí aparece en la primera y tercera versiones de 1811 y 1815 respectivamente.

e insondable.

\*\*\*

Poco a poco reconocemos que una de las preguntas centrales para Schelling será: ¿cómo llegar a lo incondicionado, a lo eterno? Pero para ello Schelling tiene que resolver primero la cuestión ¿cómo ocurrió que lo incondicionado carente de contradicción pasó a desear la existencia y entró en el mundo de la contradicción? O dicho de otro modo, lo que necesitamos es encontrar el modo adecuado para hablar y entender la contradicción y su relación con lo incondicionado. Nuestra sección termina con una reflexión sobre la necesidad de diferenciar entre lo que se expresa y lo expresado. El hecho de que en el lenguaje no parece que podamos afirmar y negar lo mismo, no significa que aquello de lo que hablamos no pueda ser contradictorio... De esto y otros temas es de lo que trata el siguiente artículo escrito por Diogo Ferrer.

### **Bibliografía**

Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. In: *Gesammelte Werke*. Fischer Verlag 2008.

# Sobre o Enunciador e a Vontade Pura nas *Idades do Mundo* de Schelling (1813)

Diogo Ferrer

## Abstract:

This text concentrates on pp. 127 to 134 of the *Weltalter* from 1813, edited by Schröter. It starts by analyzing the relation between contradiction and reality in Schelling's idealism, and goes on to define the conditions for expressing or uttering 'something *as (als)* something', before the utterance of the opposites, time and creation, subject and object. The notion of 'uttering' (*das Ausprechende*) and 'pure will' are defined as the very indeterminate conditions that lie in the dark 'ground' of being. Finally, the concepts of transcendental and reflective differences are presented as a key to understand Schelling's theory of 'uttering'.

## Keywords:

contradiction, the uttering (*das Ausprechende*), indifference, 'the will that does not will', Fichte, Schelling.

## I. Contradição e tempo

É comum a todo o pensamento idealista depois de Kant, entender o conflito, a oposição, ou, em geral, a dialéctica, como o recurso privilegiado para uma reconstituição, sobre novas bases, da unidade metafísica perdida pela crítica kantiana. Só assim pode esta unidade ser dada ao pensar sem um retorno às concepções modernas, que recorrem à dissolução do real numa idealização logicista. Deste modo,

o Sr. Schelling diferencia-se [...] de Leibniz porquanto não dissolve o real e o ideal (A. e B.) novamente no mero ideal (A.), mas afirma,

na sua unidade, uma oposição *real* de ambos os princípios.<sup>1</sup>

Uma similar leitura do real a partir desta componente anti-nómica e, por conseguinte, também antilógica, pode ser encontrada disseminada no pensamento clássico alemão. Schelling é quem enuncia com maior clareza esta noção, que constitui um dos pólos dos seus fragmentos sobre *As Idades do Mundo*.

Mas a este princípio realista da oposição junta-se o motivo idealista – que continua ainda a fazer a ligação com o pensamento transcendental – de que a questão filosófica é a definição da experiência, do fenómeno, tomado agora como aparecer e manifestação. Entretanto, principalmente já a partir das *Idades do Mundo*, o principal termo empregue por Schelling para designar o processo e acto de aparição do fenómeno, é a revelação (*Offenbarung*), na convicção de que não só o emergir da consciência vem a par de uma tomada de consciência do absoluto, mas identifica-se precisamente com esta. Na base de toda a consciência de si está a tese do absoluto, que se encontra desde o jovem Schelling, com a noção de que a intuição intelectual é condição de qualquer intuição empírica e, no Schelling tardio, empiricamente de tal modo que a história da consciência humana se identifica com a história da sua religião e da sua mitologia.<sup>2</sup>

Isto implica que pela sua capacidade ideal, simbólica e linguística o homem conhece e participa no mecanismo da criação do mundo. É que “criada a partir da fonte das coisas, e semelhante a esta, a alma humana tem uma cumplicidade [*Mitwissenschafft*] com a criação” (WA II, 4). A consciência inclui pois em si a ciência ingénita da origem (*co-scientia*). Entrelaçada com a expressão linguística e significativa, ou com a passagem do ser simples ao ser enunciado e apreendido, vem, por um lado, a capacidade de replicação de si e do seu objecto na consciência, e, por outro, de duplicação de si no objecto e como objecto. Esta condição de toda a manifestação é a passagem, por duplicação, da obscuridade indeterminada e a-significativa para a expressão e articulação de sentido, denominável ‘afirmação’, ‘posição’ ou ‘als’<sup>3</sup> (*qua*, ‘enquanto’ ou ‘como’), onde pode emergir, e emerge

1. Schelling : *Conférences de Stuttgart. Stuttgarter Privatvorlesungen*. Version inédite, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö. Paris 2009, p. 107.

2. Ver e.g. Schelling: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (SW I, 181); Schelling: *Einleitung in der Philosophie der Mythologie*. Darmstadt, 1957, pp. 122-125. Tb. A. Lanfrancini: *Krisis: Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F. W. J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, pp. 43-44.

3. Cf. o comentário de J.-F. Marquet “Nous avons déjà souvent rencontré ce petit mot *als* qui contient peut-être le fondement inaperçu de la philosophie schellingienne – et de l’idéalisme allemand tout entier” (J.-F. Marquet: *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris 1973, p. 404). Como é

efectivamente, toda a oposição a partir de um fundo potencial e indeterminado, anterior às determinações ontológicas que compõem todo e qualquer existência, o ser e o ente.

O *qua* (als) estabelece a ponte entre uma primeira instância imediata e indiferente de doação do ser, onde não há possibilidade de emergir o ente efectivo e, com ele, a contradição, e uma posição de si reflexa, reafirmada. Esta última é dotada de uma identidade, na terminologia de Schelling ‘contraída’, a que corresponde a constituição do ente em oposição ao ser, com o regime de exclusão do outro e, por conseguinte, susceptível de oposição e contradição. Só aqui se dá o choque e exclusão contraditória dos possíveis entre si.<sup>4</sup>

O conceito de passagem à manifestação envolve sempre um horizonte prévio, como “passado absoluto [*Vergangenheit schlechthin*]” (WA II, 10) a que se refere todo e qualquer presente concebível. A transposição deste horizonte do passado é o emergir da expressividade, da enunciabilidade no juízo, em oposição à simples potência ou disposição (*Anlage*) do não-revelado e não-revelável, do pré-enunciado ou simplesmente prévio ao eu.<sup>5</sup> Sob diferentes figuras e interpretações, é património comum do pensamento idealista desde os *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795 de Fichte, a concepção geral de que, na origem do eu, uma força originária e infinitamente expansiva sem tempo nem negação sofre um choque (*Anstoss*)<sup>6</sup> que provoca o surgimento de diferentes figurações, o sujeito bem como o mundo objectivo, prático, ético e estético. Não há figuração sem oposição e choque. A oposição pode operar como o choque ou, na versão metapsicológica, a censura, que provoca os mecanismos de deslocamento instauradores do si-mesmo e o eu, o princípio do real, mas não menos o princípio do ideal. A própria imaginação produtiva con-

---

bem conhecido, o termo é reapropriado por Heidegger, agora como designação para a “cópula hermenêutica” (M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993 (17a ed), p. 149). Traduziremos o termo ‘als’ como *qua*, ‘enquanto’ ou ‘como’, ficando no entanto claro no contexto que se trata da tradução do mesmo termo.

4. Por isso, “dans l’essence ou la virtualité pure, il n’y a pas de contradiction – celle-ci n’apparaît, comme chez Leibniz, qu’avec la possibilité d’un passage à l’existence.” (Marquet 1973, p. 466)

5. Isto justifica a notável abordagem de Žižek das *Idades do Mundo* do ponto de vista de uma estrita metapsicologia freudiana, para que remeto neste ponto. Cf. S. Žižek: *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, London / New York 2007. “In short, Schelling’s *Weltalter* is to be read as a *metapsychological* work in the strict Freudian sense of the term” (ibid., p. 9).

6. Cf. J.G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: *Gesamtausgabe I/2*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1965, pp. 355-356. A dramática leitura de Jankélévitch dá bem conta deste trauma: „L’«incarnation» de l’Absolu n’est pas une fonction naturelle de l’Absolu; de plus en plus Schelling regarde l’«Einbildung» comme un événement [...]. Entre l’infini et le fini, il y a une cassure, un accident immémorial, quelque chose de contingent qui inaugure l’histoire de la conscience.“ Daí o carácter patológico do tempo: „Le temps n’est pas une chose normale“ (V. Jankélévitch, *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris 1933, pp. 4, 63).

siste nesta enunciação ou passagem à existência, i.e., à formação do sujeito, do mundo objectivo, e da imaginação.

A força imediata, desejante e dotada de um impulso ou pulsão, denominada nas *Idades do Mundo* como o “Es” (*id*),<sup>7</sup> é, da perspectiva do vivente humano, um conglomerado de inocência simples, estado infantil ainda não falante e sem enunciado, de pura genuinidade, ou integridade (*reine Lauterkeit*),<sup>8</sup> anterior ao facto das oposições. Trata-se de uma ideia-chave, que se pode reencontrar sob diferentes vestes no idealismo alemão, que um estado original de pura expansividade do desejo de afirmação do ser sofre nalgum ponto da sua absoluta expansividade um choque que lhe revela, por um lado, a sua própria consciência e, por outro, a realidade como representação objectiva; que esta revelação de si e do mundo paga o tributo das contradições do seu próprio ser; que este choque está também na origem de toda a instituição prática e de toda a imaginação, no mesmo passo em que constitui esse mesmo ser como sujeito, ou ‘ente’ (*Seiendes*) determinado.

Assim, à actualização e existência corresponde, por um lado, o emergir do choque entre os opostos, os contraditórios que, uma vez enunciados, pronunciam-se então como tal e, tendo agora de partilhar um mundo efectivo, cuja limitação acabam de descobrir, excluem-se e anulam-se. Este é o “aperto [*Enge*]” (WA II, 34) e contração própria da existência. Após o mundo infantil, anterior a qualquer enunciado, como que num sono onde a unidade enunciativa da vontade que reúne todas as forças do homem está adormecida e ausente, encontra-se um mundo jovem, onde as forças opostas da descoberta se jogam ainda com violência (cf. WA II, 52-54, 69). E, por outro lado, a actualização do virtual é também a tomada de consciência, aparição e discursividade situadas num plano de presença clara, cuja luminosidade tem como condição a projecção, a par de um halo de passado, também de uma inevitável sombra. A passagem é génese, ou seja, passagem do não-ente ao ente, e só é génese na condição de que esta sombra também se manifeste como tal, como o não-ente que persegue o ente, o seu negativo.

No entanto, a tese fundamental de Schelling é que além ou

7. “Que é então este *id*, o *qual* é ser e ente? É manifestamente possível uma dupla consideração do mesmo. Ele deixa-se considerar na medida em que é ente e ser; só que ele tem de ser considerado também na medida em que é meramente *id*, ou seja, em que é somente *esse, que* é ser e ente. Mas como um tal que é ser e ente, necessariamente não é nem um nem outro. Porque como esse que é ambos, ele é o enunciatador de ambos, e não pode, por conseguinte, ser nenhum dos dois em particular, nem ambos simultaneamente; ele está acima de ambos” (WA II, 125).

8. Cerruti propõe a tradução de *Lauterkeit* por ‘límpidité’, ‘límpidez’ (Schelling: *Les âges du monde*. Introduit, traduit et annoté par P. Cerruti. Paris 2012, p. 239).

antes mesmo desta oposição entre ser e não-ser situa-se a pura virtualidade da sua enunciação, como prévia a toda e qualquer oposição entre ser e não-ser, ente e não-ente. Se a oposição é um dos pólos das *Idades do Mundo*, a prévia não-oposição é o segundo. Antes da pura passagem, como oposição genética de toda a existência, dá-se a pura *limpidez* onde não há sombra ou contradição. Este é o absoluto ou a indiferença, que Schelling começou por denominar ‘identidade’, prévia à cisão.

O estudo do ser actual e da sua revelação, do fenómeno em geral, é, por conseguinte, entendido como estudo da *passagem* ou *transição*, *tout court*. Esta *passagem* ou *transição* simplesmente, não é senão o resultado da ligação dos dois princípios inicialmente referidos, da oposição e da revelação, que se prendem como elos na polaridade entre a indeterminação e a definição do existente como oposição e revelação. Assim, por um lado, a análise das condições em que pode haver oposição revela a necessidade de uma unidade prévia, pólo que permite objectivamente contrastar os momentos opostos que se manifestam no lado da oposição como tal. Por outro lado, porém, descobre-se que a revelação e a tomada de consciência consistem em reportar-se a si mesmo como outro, numa convergência de ser si mesmo, ou identidade, e de não ser si mesmo. Esta diferença pode ser interpretada como a posição diferenciada da objectividade e da subiectividade, mas, sobretudo, criação do passado em relação ao presente. O passado é um modo de desrealização, de não-presença do idêntico na sua identidade que não é.

Esta condição do passado é, segundo Schelling, a eternidade – nome do que é anterior ao ente, ao sujeito e a todo o começo.

[A]ntes da vontade que se produz a si, a eternidade era como um nada e, por isso, não poderia preceder activamente nada de outro, nem ser o começo de algo. Ela era, mas assim como era o teu eu antes de se ter encontrado e sentido; ela era, mas como se não fosse. (WA II, 137)<sup>9</sup>

O passado, segundo Schelling, é um real que foi, mas que prossegue também hoje e sempre uma condição de revelação presente em todo o real. Consequentemente, deve ser lido como passado absoluto, eternidade e “serenidade [*Gelassenheit*]” (WA II, 134) primeira, integrante de todo o existente, além ou aquém dele.

9. “[Vor] dem sich erzeugenden Willen war die Ewigkeit als ein Nichts und konnte daher auch nichts anderem thätig vorausgehen, noch der Anfang zu etwas sein. Sie war, aber was dein Ich war, eh’ es sich selbst gefunden und empfunden; sie war, aber als wäre sie nicht.”

Como unidade dos dois princípios referidos, da oposição e da revelação, encontramos que o tempo existe enquanto criação permanente de passado, o que ocorre como superação e auto-superação de uma oposição sempre actual. Nas *Idades do Mundo* Schelling recorre então, frequentemente, à origem do mundo, do espaço, mas sobretudo do tempo, como articulação linguística que exprime simultaneamente a oposição necessária à existência e a permite conciliar (cf. WA II, 57).

## II. Sobre a diferença ontológica

Nas *Idades do Mundo* encontramos um vasto projecto original de compreensão da génese do tempo, do significado, da revelação e do eu. No primeiro livro, sobre o passado, o único que chegou a ser parcialmente redigido, Schelling lida com os já referidos conceitos de *enunciador* e *vontade pura*, que respondem em primeiro lugar à origem como passagem à *enunciação* e, em seguida, que essa passagem é um efeito da *vontade*, que é a expressão e o nome da pura passagem do não-ser ao ser. Não podendo haver causa desta passagem, ela é atribuída à faculdade ou força que podemos reconhecer como actuando e pondo um ser sem causa, ou apenas por si própria: a vontade.

O mais originário, Schelling denomina uma “vontade que nada quer” (WA II, 132). Esta, como que adormecida, absoluto *pré*, tem o estatuto da serenidade e pura ‘limpidez’ ou ‘integridade’, de “ser como se não fosse, [de] ter como se não tivesse; isto é, no homem, isto é, em Deus, o supremo” (WA II, 132). Este é o ‘incondicionado’ e o ‘eterno’, cujo modelo, anterior à diferença reflexiva que introduzirá a predicação e as oposições, é a liberdade originária e serenidade (*Gelassenheit*):

Esta pura liberdade, que queremos chamar também o nada [...], aquela limpidez suprema, que não é algo. É a pura liberdade que não se apreende, a serenidade que em nada pensa, e se alegra no seu não-ser. (WA II, 133-134)<sup>10</sup>

Porque o passado é a origem em termos absolutos, a oposição que constitui a actualização do ser é reconduzida à sua forma ontologicamente primeira, a diferença ontológica. Assim, o existente real é pela primeira vez nestes fragmentos das *Idades do*

10. “In diesem Sinne wollen wir jene lautere Freiheit selber das Nichts nennen, [...] so können wir jene höchste Lauterkeit auch in diesem Sinne nicht für Etwas gelten lassen. Sie ist die reine Freiheit selber, die sich selbst nicht fasst, die Gelassenheit, die an nichts denkt und sich freut ihres Nichtseins.”

*Mundo* interpretado a partir do que se virá a denominar a diferença ontológica, i.e., do *contraste e oposição entre ser e ente*. Schelling define esta diferença em dois sentidos: num, a determinação do ser enquanto ente é feita pela negação que destaca o ente do fundo do ser; noutra sentido, a determinação do ente enquanto tal pressupõe inevitavelmente o seu outro, o que virá a ser designado como o não-ente que, não sendo nada, é entendido como ser. Mas, como é o caso em toda a oposição e diferença, a diferença entre ser e ente pressupõe ainda, no entanto, aquilo que é indiferente tanto ao ser quanto ao ente, aquilo que precede e contém, como sua possibilidade, a diferença e oposição ontológica fundamental. A este anterior ao ser e ao ente, como vimos, Schelling denomina a ‘vontade que nada quer’.

Na oposição entre ser e ente deve, contudo, estar presente a objecção permanente de Schelling a que se tome a negação como conceito lógico, ou que estejamos aqui a tratar com uma ontologia lógica, como ficou expresso já desde o início das *Idades do Mundo*. A negação não pode ser aqui tomada como operador conceptual-lógico, mas como conflito real que será, pelo seu carácter não lógico, remetido para a dimensão das forças volitivas e desiderativas, como impulso, pulsão ou aspiração ainda inconsciente. A transformação da abordagem transcendental da metafísica numa volitiva e desiderativa é uma marca característica do pensamento de Schelling a partir das *Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana* de 1809.<sup>11</sup> Este antropomorfismo é realçado pela frequente exemplificação das determinações ontológicas em estados humanos. Desde logo, “quanto mais humanamente tomarmos tudo, mais podemos esperar aproximar-nos da história efectiva” (WA I, 11). Em geral, “buscamos explicar este estado [do ser eterno] por meio da semelhança com a natureza humana. Todo o divino é humano, segundo Hipócrates, e todo o humano é divino” (WA II, 158). Assim, o estado da “suprema integridade” do absoluto é, como se referiu, a “serenidade” (WA II, 134) e, nessa mesma linha, a entidade absoluta sofre também da similar determinação humana pela qual

toda a gente sente esse outro que, por assim dizer, não deveria ser, mas é, ou tem de ser; esse não, que se coloca contra o sim, este obscurecedor contra a luz, este torto contra o recto, este esquerdo contra o direito. (WA II, 140)<sup>12</sup>

11. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Th. Buchheim (ed.). Hamburg, 1997. [= FS]

12. “[...] jedermann fühlt dieses Andere, das so zu sagen nicht sein sollte und doch ist, ja sein muss; dieses Nein, das sich dem Ja, dies Verfinsternde, das sich dem Licht, dies Krumme, das sich dem Geraden, dies Linke,

Assim, ao se tomar a relação entre ente e ser como relação de negação, a tese suposta é a da irrelevância desta última como oposição conceptual, uma vez que “contradição sem oposição activa é impensável” (WA II, 126). Se Fichte entende a oposição, que está na base da categoria da negação, como um acto (*Handlung*) originário do espírito humano, a sua célebre “Tathandlung”,<sup>13</sup> e se Hegel sublinhará, na sua Lógica, que a negação é actividade (*Tätigkeit*),<sup>14</sup> é Schelling quem observa, levando às últimas consequências este acto, que não pode deixar de estar na base duma tal concepção a interpretação da actividade lógica como actividade viva, voluntativa ou pulsional. O que está em jogo nesta definição ontológica de base é, por conseguinte, a negação como oposição activa e como vontade.

Mas o segundo elemento já referido tem também aqui de se fazer valer, nomeadamente o modo de expressão deste impulso e desta pura vontade.

### III. O enunciador

A unidade na diferença, anterior ao choque e à oposição que põem o existente, como o absoluto prévio às suas figurações relativas, é apresentada como a unidade de um ‘enunciador’ (*das Ausprechende*) perante os ‘enunciáveis’ (*das Ausprechliche*) diferentes, e os ‘enunciados’ (*das Ausgesprochene*), opostos e contraditórios. O registo da criação tem a forma significativa da enunciação, e voluntativa, da referida ‘vontade que nada quer’. O enunciador é o pré-dialéctico, anterior ao existente, à predicação e a toda a revelação. A passagem tem um *terminus a quo* que é a necessidade de toda a existência temporalizada conter um pressuposto incondicionado, um imperscrutável passado absoluto, o qual reaparece em sempre “novos abismos” que se abrem mesmo no interior da entidade originária (*Urwesen*). (Cf. WA II, 121)

Poderá comparar-se a mediação de ser e ente apresentada nas *Idades do Mundo* com a que Schelling expõe nas *Investigações sobre a Liberdade Humana*. Nesta, a unidade da contradição é exposta do seguinte modo: dizer que “‘o perfeito é o imperfeito’ tem o seguinte sentido: o imperfeito é [...] através do perfeito [*durch das*

*das sich dem rechten entgegenstellt.*”

13. Fichte, op. cit., p. 266.

14. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*. H.-J. Gawoll (ed.). Hamburg 1992, p. 63.

*Vollkommene*] que nele reside”; ou “o bem é o mal’ quer dizer que o mal não tem o poder de ser através si mesmo [*durch sich selbst zu sein*]” (FS, 14). Em ambos os exemplos, é acentuado o carácter de mediação entre os opostos. O termo unificador é o *através* (*durch*), que permite aos opostos serem, e que institui a transição ou passagem *tout court* de que tratam as *Idades do Mundo*. Um não é a não ser *através* do outro. Esta mediação que da oposição faz sequência e passagem é definida como a relação de ‘fundamento’ (*Grund*), retomando-se assim o tema leibniziano segundo o qual o princípio de razão (*Satz vom Grunde*) é o que realiza a passagem do meramente possível, domínio lógico, regido pelos princípios de identidade e não-contradição, para o existente, onde a contradição e a oposição são declaradas como tal (als).

Se ao nível do meramente possível a contradição não se manifesta, é na passagem à existência que ela se declara ou enuncia. O enunciado da contradição é a sua presença em todo o ente real, e Schelling entende que o sucedâneo real da contradição meramente lógica é o fundamento (ou razão: *Grund*).

Segundo a relação da contradição [...] se um é, então o outro não é. Ora, dado que, segundo o pressuposto [do existente real], cada um deles deve ser, então esta relação de contradição tem de ser rompida e uma outra, a *relação do fundamento*, tem de entrar no seu lugar, a saber, quando um deles é, então, justamente por isso, também o outro é, i.e., um comporta-se somente como o fundamento, o precedente do outro (WA II, 174-175; cf. 44-45).<sup>15</sup>

Enquanto que o princípio da não-contradição impede que os contraditórios subsistam em conjunto, o que, segundo Schelling, é um sinal de mera idealidade, para a realidade é requerido um princípio que permita aos opostos serem ambos, não simultânea e actualmente, é certo, mas sucessivamente, como pressuposto e consequência – estabelecendo-se, por conseguinte, a sequência (*Folge*) e a *passagem* que temos vindo a estudar. O ‘fundamento’ irracional, base obscura de todo o existente do escrito sobre a *Essência da Liberdade Humana* é a mediação da contradição pela unidade que organiza a formação do tempo a partir da diferença

15. “Aber nach dem Verhältnis des Widerspruchs [...], wenn der eine ist, dann der andere nicht ist. Da sie nun aber nach der Voraussetzung doch und zwar ein jedes sein sollen, so muss dieses Verhältnis des Widerspruchs gebrochen werden, und ein anderes, das *Verhältnis des Grundes an die Stelle treten*, dass nämlich wenn der eine ist, dann eben und darum auch der andere ist, d.h. dass er eine nur als Grund, als Vorausgehendes des andern sich verhält”. Cf. F.W.J. Schelling: *Die Weltalter. Erstes Buch* (1815). In: *Schriften von 1813-1830*. Darmstadt 1968, pp. 1-150, p. 107: “Allgemein gesprochen also löst sich das Verhältnis des Widerspruchs durch das des Grundes, wornach Gott als das Nein und als das Ja seyend ist, aber das eine ist als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes.”

ontológica.

Nas *Idades do Mundo*, a mediação, i.e. o fundamento, tem uma feição diferente. Aparece aqui novamente o exemplo dilecto, acima referido, da unidade e diferença entre o bem e o mal, que é agora tratado de modo diferente da *Essência da Liberdade Humana*: “um e o mesmo homem X é bom e é mau; ou seja, mau e bom são os enunciáveis de um e o mesmo homem” (FS, 127). Este um e o mesmo homem tem agora a função do chamado ‘enunciador’, que não é nem bom, nem mal, podendo ser ambos, alternando a potencialidade e a actualidade em diferentes aspectos. Esta é a unidade absoluta prévia às oposições ou à oposição primordial, entre ser e ente. Este incondicionado, a que Schelling chama também ‘integridade pura’, ‘incondicionado’, ‘entidade originária’ (*Urwesen*) é pressuposto absoluto de toda e qualquer ligação entre ser e ente constitutiva da existência, que por isso precede Deus, como ser ou ente supremo.

A unidade dos opostos não é, agora, uma mediação simples de um através do outro, que instaura a sequência temporal, mas a unidade do ‘enunciador’ que se pode enunciar como um e como o outro – sem que se possa contudo confundir com um nem com o outro, – como antecedente que permite a mediação de um pelo outro. Em virtude da unidade do enunciador, não se dirá então, segundo o exemplo que Schelling apresenta neste excerto, que o ‘corpo é a alma’ ou que esta é aquele, mas que algo, um X, é o ‘enunciador’ que se pode expressar quer como corpo, quer como alma, sem ser corpo nem alma, ou algo de determinado.

A solução da contradição, ou da diferença inconciliável é uma subtil conciliação que passa pelo enunciado potencial e efectivo dos opostos. Assim,

na medida em que o enunciador efectivamente enuncia, ele é também os dois, efectivamente; mas na medida em que ele é somente o enunciador, sem se atender a que ele efectivamente os enuncia, não é nem um nem outro. O mesmo acontece aqui. Um e o mesmo X é o enunciador de ambos, do ente e do ser. (WA II, 127)<sup>16</sup>

O enunciador em si mesmo não é contraditório, posto que não é nem um nem o outro dos diferentes.

A questão interpretativa é, neste ponto, qual ou quais as propriedades do enunciador que lhe permitem ser numa perfeita

16. “[...] inwiefern es sie wirklich ausspricht, ist es auch wirklich beide; inwiefern es aber nur ihr Aussprechendes ist, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, dass es sie wirklich ausspricht, ist es weder das eine noch das andere. Dasselbe gilt hier. Eins und dasselbe = X ist das Aussprechende beides, des Seienden und des Seins.”

duplicidade e unidade simultâneas. Ele tem a virtude de ser de quatro diferentes modos, e ainda como a unidade desses modos de ser, a saber: como ser e como ente e como a negação de ambos, ou seja, como nem ser nem ente. A propriedade do enunciador que lhe permite desempenhar estas funções de afirmar a contradição, mas também de a resolver ou dissolver, é a de estar entre o enunciar e o não enunciar, ou entre a expressão e a não-expressão. Ele é enunciador na medida justamente em que não é nenhum enunciado mas, como enunciador, é a potencialidade da expressão. E o enunciador pode ser o ser e o ente, bem como não ser ambos, porque não há enunciado anterior a ele. Ele é o pré-enunciado, o não-expresso que só se pode pôr, ou enunciar como um ou como o outro.

#### IV. O enunciador como diferença transcendental

Poder-se-á aqui então aproximar o enunciador segundo Schelling da diferença entre os entes e aquilo que permite a sua fenomenalização, diferença que podemos denominar diferença transcendental. Esta diferença é exemplificável como a que ocorre entre os objectos vistos e a luz, que não é visível ao mesmo título que os objectos vistos, e que permite ver justamente na medida em que não se mostra. Perante a visibilidade dos objectos, dado que não se pode ver em si mesma, mas só contra o objecto, a luz está oculta. Assim como o enunciador, a luz só se pode ver enquanto projectada, a iluminar este ou aquele objecto visível, distinguindo e relacionando a luz com a sombra. Do mesmo modo, o enunciador só se pode dizer enquanto este ou aquele objecto, não sendo ele em si mesmo enunciável senão *qua* este ou aquele enunciado. Ele é o possibilitador que não se deixa actualizar e por isso é absoluta produtividade.

A condição de possibilidade não é tratada por Schelling aqui, porém, como condição do fenómeno ou da experiência possível, mas como condição do enunciado predicável, da significação linguística. Assim, o enunciador tem a capacidade de unificar os opostos porquanto remete para o limite do enunciável, ou para o limite entre o expresso e o não-expresso. Trata-se, por isso, da passagem do pré-simbólico ao simbólico.

Antes de retirar mais consequências deste conceito-limite e condicionante de todo o enunciado e de toda a predicação, Schelling examina o enunciador de mais uma perspectiva importante, a saber em relação ao 'enunciável'. Há que observar, assim, a já

referida divisão tripartida da expressão, ou antes, da potencialidade da expressão dos entes, entre *enunciador*, *enunciável* e *enunciado*. Se o *enunciador* é o limite potencial de todo o enunciado, que o permite fazer evidenciar, e objectivar ou realizar os conteúdos enunciados, também estes têm um estado de potencialidade específica designado ‘enunciável’. Assim, se há um X que é o enunciador do ser e do ente, anterior à sua oposição, ser e ente são, como tal, os meramente enunciáveis.

Schelling levanta a seguinte questão: “no enunciador enquanto tal não há, por conseguinte, contradição. Mas haverá contradição no enunciável? [...] Também isto não queremos deixar por investigar” (WA II, 127). E a resposta é que tão pouco quanto no enunciador, não há contradição no enunciável, ou entre os enunciáveis. Schelling observa que não faz sentido aplicar o princípio da não-contradição aos enunciáveis (cf. WA II, 128). Isto significa que estes são termos não presentes num enunciado, ou seja, ainda não predicados e, por conseguinte, embora tenham um conteúdo como conceitos, não estão ainda introduzidos no universo existencial da predicação, regido, este sim, pelo princípio da não-contradição. Não há contradição fora da lógica apofântica, fora do plano de referência da unidade num sujeito. A fenomenalização ou enunciado aqui em questão não é somente um universo de conceitos, que podem ser dados lado a lado ‘indiferentemente’, mas o universo da sua passagem à actualidade (*Wirksamkeit*), onde a predicação lhes confere uma primeira condição de compossibilidade ou impossibilidade real. A contradição, segundo Schelling, só é aplicável ao enunciado, ou seja, ao efectivo, sendo a exclusão da contradição, por conseguinte, o sinal simultâneo da existência, por um lado, e do universo da predicação judicativa, por outro. Ao nível do enunciável, “há uma oposição quieta, ou os opostos estão em indiferença um frente ao outro” (WA II, 128) a diferença transcendental é como a luz do dia que incide sobre sombras meramente enunciáveis, retirando-lhes o manto da obscuridade uterina que os mantinha indeterminados quanto ou ser ou não-ser, instilando-lhes a decisão da vida real, da afirmação e, com esta, da oposição e do choque. O enunciador é o que suscita ser e ente à sua oposição e diferença ontológica, criando assim o sujeito, dotado de figura e fundamento, presente, passado e expressão.

Se os opostos em questão, ser e ente, na medida em que não são ambos efectivamente enunciados, não se podem considerar como contraditórios, não se deverá, porém, entender por isso ser e ente como o mesmo ou idênticos (cf. WA II, 128). Ou seja, mui-

to embora ao nível da pré-enunciação não sejam contraditórios, os opostos não deixam de ser diferentes, numa diferença que precede toda a oposição, como primeira afirmação positiva. Em consequência, “dois são sempre dois, ainda que não sejam postos explicitamente *qua* dois” (WA II, 128). E conclui, “ente e ser não são com certeza *qua* dois, mas não são por isso um só, mas dois segundo a sua natureza” (WA II, 128). O enunciador é como a diferença transcendental que traz à enunciação enunciáveis num estado ainda de imediatez e, por isso, indefinidas.

### V. A diferença reflexiva e a criação do passado

Só o que é posto pode ser oposto. Fora, ou anteriormente ao domínio da diferença reflexiva, que põe o enunciável enquanto tal, não há tão-pouco aplicação da não-contradição. E a contradição só ocorre então ao nível da posição reflexiva, isto é, *enquanto* ou *qua* tal:

que alguma vez o ente, enquanto tal, seja o ser, enquanto tal, e inversamente, ou que em geral, quaisquer *opostos* sejam, enquanto tal, um só, isto é de todo impossível e não precisa de ser reafirmado (WA II, 129).<sup>17</sup>

Além de permitir exprimir alguns aspectos da reflexão e, por isso, da diferença reflexiva que institui a diferença típica do eu a si mesmo, o termo *qua* [*als*] refere também, noutra contexto, já referido, a diferença crítica, que distingue entre a doação imediata, ou seja, a intuição, e a sua mediação pensante, ou seja, o conceito. Nos termos da diferença e distância de si a si que a reflexão instaura, as *Idades do Mundo* sublinham que o eu tem de se arrancar a si mesmo, tem de se superar a si para criar um passado e assim instituir o seu presente e ter um futuro (cf. WA II, 119). Nos termos da diferença crítica, a mediação como passagem do pré-simbólico ao simbólico, ou do enunciável ao enunciado segundo as *Idades do Mundo*, tem o resultado de que o imediato não é acessível ao enunciado e, por isso, a causa primeira, incondicionada está além do conhecimento enunciável. Por conseguinte, “o começo não pode conhecer-se a si próprio” (WA II, 184). Como herança já longínqua do projecto crítico, mas ainda determinante, mantém-se pois que não é possível uma metafísica como conhecimento do começo. Schelling demonstra aliás que esta ca-

17. “Dass also je das Seiende, als solches, das Sein, als solches, sei und umgekehrt, oder überhaupt *Entgegengesetzte* als solche einerlei seien, dies ist ja wohl unmöglich und bedarf keiner Versicherung”.

racterística crítica do começo, de ser inapreensível, é a razão de ser da criação do passado e, com ele, do próprio tempo.

A diferença reflexiva é pois um ponto central para a posição do enunciável enquanto enunciado, ou a passagem daquele a este, com a consequente produção da incompatibilidade e da contradição. É a reflexão que constitui o sujeito como unidade que exclui o contraditório, retirando os opostos da diferença pura, sem oposição. Anteriormente a esta unidade do sujeito, os contraditórios podem coexistir. A unidade dos opostos não pode ser atribuída aos simples enunciáveis, mas ao enunciador que, como potência reflexiva, é ambos sem ser nenhum deles. O enunciador corresponde a uma aspiração, impulso e vontade inconsciente do existente chegar à expressão e ao enunciado, e, por outro lado, se o enunciador é o que traz os opostos à contradição, é também aquele que permite resolvê-la:

o existente não procura na plenitude crescente do seu interior outra coisa que não a palavra pela qual ele pode ser enunciado, libertado, desdobrado, e em toda a parte é somente a palavra produzida ou encontrada que resolve a discórdia interior. (WA II, 57)<sup>18</sup>

Em termos lógicos, o enunciador é também entendido por Schelling como o que efectua a unidade no juízo, e que está na base tanto da cópula, quanto do sujeito e do predicado que são igualmente unidades, pelo que o juízo é uma “unidade de unidades” (WA II, 129). Mas o texto das *Idades do Mundo* de 1813 vai avançar da consideração lógica para uma descrição real do enunciador, agora retomando as designações de “o simplesmente primeiro” (WA II, 130), ‘eterno’ ou o ‘incondicionado’.

A diferença entre ser e ente envolveu, assim, uma diferenciação entre o sujeito, ou o princípio do ser si-mesmo, que nos textos dos anos anteriores é designado como princípio do egoísmo ou da egoidade (*Ichheit*), e o outro princípio, o do ser, caracterizável como o “sem si-mesmo [*selbstlos*], uma total imersão em si próprio”, ou “o mero repousar-em-si” (WA II, 123). O incondicionado que interessa a Schelling não é, todavia, o ser, mas a diferença constitutiva de todo o ente, o resto que toda a ipseidade e toda a reflexão deixa inevitavelmente na sombra, e que está presente, como Schelling faz evidenciar, até mesmo na “proposição meramente repetitiva” (WA II, 128), i.e., no juízo de identidade. O

18. “Auch das Existierende sucht ja in der zunehmende Fülle seines Innern nichts anders als das Wort, durch das es ausgesprochen, befreit, entfaltet werden könne, und überall löst nur das gezeugte oder gefundene Wort die innere Zwietracht.”

juízo de identidade reside já no domínio da repetição, domínio esclarecido do *qua* e dos predicáveis.

A expressão mais geral da diferença ontológica é a da relação de oposição entre ser e ente. Na medida, porém, em que a diferença ontológica exprime justamente a unidade que se enuncia como dualidade e na dualidade, de maneira aparentemente contraditória, ela pode receber também “o nome da indiferença absoluta do sujeito e do objecto” (WA II, 130), segundo a terminologia da filosofia da identidade. A diferença é caracterizável como *Indifferenz* relativamente aos elementos diferentes, porque ela não é afectada pela oposição entre as formas de que se pode revestir. Por isso, “desse que deveria enunciar a oposição, mas que não a enuncia, podemos dizer que é ser e ente, e que também *não é*” (WA II, 131). O enunciador é, por isso, ainda a resposta à mesma questão pelo absoluto, que dá forma a toda a filosofia de Schelling.

## VI. Sobre a vontade pura

O incondicionado não deve, por isso, confundir-se com o repouso e imersão obscura em si, sem si-mesmo, o que, conforme vimos, caracteriza o ser, mas tão-pouco deve ser entendido como ente supremo ou subjectividade absoluta, que caracteriza o ente. O incondicionado como indiferença é, segundo Schelling nem um nem outro, podendo enunciar, e enunciar-se, tanto como um quanto como o outro, e somente deste modo pode ser dito o fundamento absoluto de todo o ser. A totalidade do ser é posta sob o signo da vontade livre, como livre diferença entre ser e não-ser, entre ente e não-ente. A vontade pura vai apresentar-se, ao longo do texto de 1813, em diversos estádios de desenvolvimento.

Um breve questionamento crítico do começo permite a Schelling definir mais claramente a sua concepção do incondicionado, ou seja, de algo que, por um lado, nada pressupõe, mas que, por outro, é – ou pode ser – começo de um desenvolvimento. Em obediência a estas duas condições, o começo é a vontade pura, porquanto é vontade primeira absolutamente livre que, justamente por isso, nada pressupõe e, por outro lado, como vontade, é uma força e faculdade real. É também, por fim, uma força e faculdade justamente de posição de existência como um processo temporal efectivo.

No âmbito da sua tese acerca do enunciador e da vontade livre, Schelling critica a concepção de Fichte sobre o começo,

traduzível nas palavras do Fausto, ‘no começo era o acto’ (*Am Anfang war die Tat*). A alusão a Fichte torna-se ainda mais explícita na referência à “Thätigkeit oder Handlung” (WA II, 132) como o começo. Segundo a crítica de Schelling, e de acordo com a concepção sistemática geral, proposta pelo próprio Fichte, o começo tem de ser também o fim (cf. WA II, 132). o entanto, o começo fichteano com o acto representa um activismo da afirmação de si que Schelling atribui “à essência inquieta dos tempos” (WA II, 132), e que tem como consequência a impossibilidade de ligar o começo ao fim, e a perenização da contradição. Tomar o acto como primeiro significa a impossibilidade da conciliação, a cisão definitiva. O movimento é gerado pela oposição e a posição desta como o primeiro faz dela também o fecho do sistema.

Está aqui enunciada uma dificuldade geral da filosofia clássica alemã, nomeadamente, de estabelecer um sistema teleológico do pensar e do real de tal modo que o fim não esteja presente desde o início como dado. Nestas condições, o movimento tornar-se-ia somente uma repetição inútil do absoluto, presente desde o início. Todo o complexo de diferenças, ontológica, transcendental, reflexiva ou crítica que referi, visa conceber o absoluto de tal modo que se possa dar antecipadamente em relação ao processo, sem que esta presença desde o início e ao longo de todo o processo faça deste uma mera repetição sem sentido daquilo que já está feito e conciliado desde o começo.

A resposta de Schelling a este problema encontra-se na sua própria caracterização do absoluto como indiferença, ou aqui, como o enunciador e vontade pura. Esta presença não entificada, mas tão-pouco ontológica, do absoluto é definida como a vontade que nada quer (*Wille, der nichts will*), uma vontade imóvel, à qual nada falta e, por isso, nada move.

Por um lado, ao recusar que se trate de ser ou de ente, de subjetividade ou de pura imersão em si, Schelling faz aproximar o que entende pelo incondicionado de um dado presente no homem, mas dificilmente acessível. Este incondicionado atesta-se na serenidade, “própria como diz um antigo, daquele que nada espera e que nada teme” (WA II, 133). Assim, “ao homem comum, que jamais sentiu a verdadeira liberdade, ser um ente ou sujeito parece ser sempre o que há de mais elevado; [...] pois o que poderia ser pensado acima de todo o ser e de todo o ente?” Onde localizar e como aproximar da experiência e concepções humanas aquilo que não é nem ser nem ente e que, no entanto, é o seu fundamento?

Esta serenidade primordial situa-se para além do esforço e

da vontade que quer algo de definido. A vontade que nada quer representa a libertação da lógica infinita do desejo, por definição jamais conciliável, conquanto deriva justamente da diferença entre o ente, a subjectividade que não pode deixar de se determinar por negação, e aquilo de que se aparta para que possa ser si mesma. Esta ordem do desejo é a da busca daquilo que necessariamente tanto mais se afasta quanto mais buscado é.

A vontade que nada quer assume neste texto de 1813 algumas das características do fundamento da existência da *Essência da Liberdade Humana* de 1809. Tal como o fundamento foi caracterizado neste texto anterior, a vontade primeira é aquilo que em Deus não é ele mesmo. Deus, como ente supremo, tem já definida a sua subjectividade e o seu modo pela exclusão do oposto. É já mediado por uma negação que o define.

Porque como Deus só podemos pensar o bem supremo; e, por isso, uma vontade já determinada; na vontade que nada quer, no entanto, não está nem isto nem aquilo, nem o bem nem o mal, nem o ente nem o ser, nem inclinação nem repulsa, nem amor nem fúria, e, contudo, a força para todos eles (WA II, 134).<sup>19</sup>

Na base do questionamento schellingiano pelo primordial, e da solução proposta, está o problema de toda a subjectividade, mesmo da subjectividade infinita que reflecte sobre si, i.e., o problema da descoberta de um pressuposto e ‘abismo’ mesmo na mais plena subjectividade de Deus. Este é o problema de todo o ser, ou antes, de toda a reflexão, que Schelling recupera e trata de modo sistemático. A resposta à questão metafísica por excelência sobre o ser e o nada envolvidos no pressuposto absoluto só pode receber uma resposta pelo fundamento como espontâneo, ou seja, como livre. Fichte já tinha feito esta descoberta, com o princípio da auto-posição do eu, que é porque se põe, e põe-se porque é. Schelling apresenta, no entanto, uma concepção diferente da liberdade, que não é aqui o acto da infinita autonomia auto-referente, que só pode transitar da sua própria idealidade para a realidade por um segundo acto de absoluta negação, com o resultado de um infinito esforço sempre frustrado por uma infinita negação correspondente. Realidade aqui é contradição e choque. Schelling procura, por sua vez, buscar o absoluto ante-

19. “Denn unter Gott können wir nur das höchste Gute denken; also einen schon bestimmten Willen; in dem Willen aber, der nichts will, ist weder dies noch das. Weder Gut noch Böses, weder Seiendes noch Sein, weder Zuneigung noch Abneigung, weder Liebe noch Zorn, und doch die Kraft zu allem”. Haveria também que remeter para o *Ungrund das Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana*, o ‘não-fundamento’, prévio mesmo à relação de fundamento que resolve a oposição. O ‘não-fundamento’ encontra-se inteiramente indiferente à oposição, como o absolutamente prévio.

riormente à oposição e ao choque e como seu pressuposto, definindo a relação entre idealidade e realidade de modo diferente da contradição e esforço perenizados, ou de uma aproximação irrealizável. A teoria da vontade que nada quer como o primordial requer que seja abandonado o princípio da auto-posição, ou da auto-referência, que jamais se pode encontrar, pelo conceito de uma indiferença que se mantém em si, como indiferença, mesmo quando enuncia as determinações do ser e do ente constitutivas da auto-referência do ente subjectivamente constituído. No que toca à sua relação com a ideia de um ente supremo, o primordial aqui delineado é “o enunciador, o eu da própria divindade originariamente incoativa” (WA II, 134).

O que aqui se encontra, conforme já se referiu acima, é uma liberdade “como serenidade que nada pensa e que se alegra com o seu não-ser” (WA II, 134), mais um deixar-ser (*lassen*), do que o dever-ser (*sollen*) da liberdade como autonomia de Kant e de Fichte.

Na medida em que a vontade que nada quer é o enunciador que está antes e acima de todo o tempo, posto que não se confunde com nenhum algo ou ente – como quer que se queira defini-lo – haverá, “antes de encetarmos o longo e obscuro caminho dos tempos, que tentar conhecer aquilo que em todo o tempo está acima do tempo.” (WA II, 134).

No entanto, a capacidade teórica do conceito proposto tem ainda de ser investigada e confirmada na análise da próxima questão. Este problema, dito ‘infantil’, é a pergunta: “de onde provém tudo?” (WA II, 134). Se, de facto, a vontade que nada quer pode ser definida como começo absoluto, na medida em que não tem pressupostos, e, por outro lado, pode ser atestada na experiência humana como a mais elevada, faltará ainda questionar a sua capacidade de ser começo como origem e fonte de um desenvolvimento. Esta questão, porém, ultrapassaria os limites deste estudo.

### **Bibliografía**

- Fichte, J.G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: *Gesamtausgabe* I/2. Stuttgart/Bad Cannstatt 1965.
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*. H.-J. Gawoll (ed.). Hamburg 1992.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993 (17 ed).
- Jankélévitch, V.: *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris 1933.
- Lanfranconi, A.: *Krisis: Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F. W. J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Marquet, J.-F.: *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris 1973.
- Schelling, F.W.J.: *Les âges du monde*, introduit, traduit et annoté par P. Cerruti. Paris 2012.
- Schelling, F.W.J.: *Conférences de Stuttgart. Stuttgarter Privatvorlesungen*. Version inédite, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö. Paris 2009.
- Zizek, S.: *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*. London/New York 2007.

# **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 constata 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 – futurible – 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 *khrónos*, 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.<sup>1</sup>

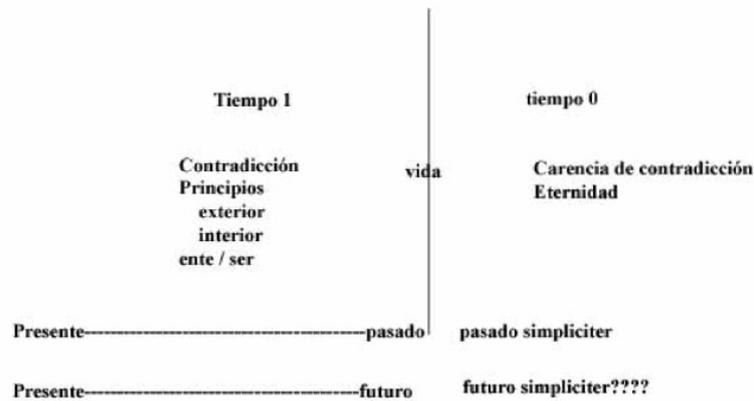
Esta pregunta tiene una primera formulación que es “yo soy el A y  $\Omega$ , el comienzo y el final” (WA II, 34). Cito el texto con anotaciones:

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)<sup>2</sup>

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 worein 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 intertempo, 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.<sup>3</sup>

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 Deleuze<sup>4</sup>) 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)<sup>5</sup>

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”,<sup>6</sup> lo cual es continuado por Kant en su concepción de espacio y tiempo como *quanta continua*.<sup>7</sup> 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),<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

Es decir, que ‘tiempo = 1’ y ‘tiempo = 0’ son distintos, pero son continuos. Como hemos hecho notar en otros textos,<sup>10</sup> 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 Proclo<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

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)<sup>14</sup>

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)<sup>15</sup>: 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.<sup>16</sup>

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 “fisiología”,<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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 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*,<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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*)<sup>21</sup> 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*,<sup>22</sup> 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 fluido, como un río, como el agua del que nos hablaba Spinoza:<sup>23</sup> 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).<sup>24</sup>

### 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 schellingiano 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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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”,<sup>27</sup> 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*.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> 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,<sup>30</sup> y en Simondon:<sup>31</sup> 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)<sup>32</sup>

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.

# ¿Hay una ‘metafísica de lo irracional’ en *Las edades del mundo*?\*

Lisa Egloff

## Abstract

Windelband’s characterisation of Schelling’s philosophy as a ‘metaphysics of the irrational’ is used here as a starting point for an examination of the ‘first principle’ in Schelling’s *Ages of the World*. Our aim is to show the rational aspect of Schelling’s system-project in this particular text. In the first instance, we focus on the features in Schelling’s thought that Windelband relates to the ‘metaphysics of the irrational’ in order to compare and contrast them, in the second instance, to the meaning of the irrational in Schelling’s *Ages of the World*. Finally we present the consequences of our analysis in our understanding of Schelling’s Idealism in 1813.

## Keywords

Metaphysics, irrational, rationality, first principle, Idealism, Schelling, Windelband.

Según Wilhelm Windelband (1848–1915), la filosofía post-kantiana sigue dos tendencias: por una parte autores con un claro proyecto metafísico como Schleiermacher y Herbart retomaron la pregunta kantiana acerca de los *límites del conocimiento humano*; mientras que Jacobi y el Fichte tardío realizan lo que Windelband llama un “viraje místico”, que acaba en una “metafí-

\*Texto traducido por Katia Hay.

sica de lo irracional” a manos de Schelling y Schopenhauer.<sup>1</sup> Lo cierto es que la filosofía de Schelling ha sido tachada de irracional desde el comienzo. No fueron Georg Lukács (que veía en el pensamiento de Schelling “una preparación hacia una visión del mundo nacional-socialista”)<sup>2</sup> ni Ludwig Feuerbach<sup>3</sup> (que afirma que a Schelling le falta “fuerza conceptual, precisión” y que su proyecto racional es sólo “*aparente*” mientras que “lo irracional es lo *verdadero* en él”),<sup>4</sup> los primeros en tachar a Schelling de irracional, sino que ya entre sus contemporáneos encontramos autores que hacen una crítica similar, aunque le den otros nombres. Así Schlegel sostiene que el pensamiento de Schelling es nihilista cuando escribe que: “la doctrina según la cual todo es uno” lleva necesariamente a que “todo es nada”, “pues, cuando todo es negado y todo desaparece ante el concepto abstracto y negativo de lo eterno, entonces él mismo se desvanece y acaba perdiéndose en la nada, ya que desde su origen era un concepto vacío y sin contenido”.<sup>5</sup> Schlegel se refiere aquí a la ausencia de determinación del absoluto. La idea de la identidad absoluta, tal y cual la concibe Schelling, es como una forma sin contenido; no sólo no puede ser intuitida (*ohne Anschauung*), tampoco tiene contenido (*Gehalt*) alguno. O citando el pasaje famoso de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807):

Contraoponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.<sup>6</sup>

Friedrich Köppen (1775–1858), alumno de Jacobi, también acusa al sistema de la identidad de Schelling de nihilismo. Y lo hace, no sólo al tildar a la filosofía de Schelling de “filosofía de la nada absoluta”, sino también al afirmar que no se puede luchar contra los “frutos del *Zeitgeist*” – i.e. el nihilismo – con un sistema

1. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1912 [1ª edición: 1892], p. 477.

2. G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Neuwied 1962, p. 10.

3. S. Rücker: “Irrational, das Irrationale, Irrationalismus”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Editado por J. Ritter / K. Gründer. Darmstadt 1971ss., vol. IV, pp. 583–588.

4. Ludwig Feuerbach: “Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie” (1842). In: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. Editado por A. Ruge. Zürich/ Winterthur 1843, Vol. II, 62–86, p. 78.

5. F. Schlegel: *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte. Heidelberg 1808, p. 140s.

6. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, p. 22. Theorie-Werkausgabe. Vol 3. Frankfurt am Main 1970 [=Ph.G.]. Basado en la traducción de Wenceslao Roces, México 1966.

de la identidad, puesto que para ello es necesaria la separación definitiva entre “lo bueno y lo malo. Dios y la nada, la libertad y la necesidad”.<sup>7</sup> En este sentido la crítica de Köppen anticipa y coincide con la crítica de irracionalismo, tal y como es formulada por Feuerbach y Lukács: en el momento en que se intenta llegar a la razón a través de una especie de intuición o contemplación intelectual (*intellektuelle Anschauung*), la razón se transforma en no-razón (*Unvernunft*). Aunque Köppen no expresa este pensamiento de modo explícito, sin duda es lo que subyace a su análisis irónico de la intuición intelectual.<sup>8</sup>

Feuerbach, Lukács, Jacobi y Köppen, refieren o fundamentan su crítica a Schelling en la noción de “intuición intelectual”. Este teorema, que a partir de 1800 se convertiría en una suerte de “eslogan” tanto en la filosofía como en la literatura y que se extendería “como un fuego incontrolado”, como bien ha mostrado Xavier Tilliette,<sup>9</sup> fue desde el inicio el objetivo central de las críticas a la filosofía de la identidad de Schelling. En el S. XX Georg Lukács considera que ya en “la intuición intelectual de Schelling” se halla “el primer atisbo de irracionalismo”.<sup>10</sup> Para Lukács, el irracionalismo designa un modo de pensar que se caracteriza por “la degradación del entendimiento y de la razón, la glorificación de la intuición, una epistemología aristocrática, el rechazo del desarrollo social e histórico, la creación de mitos, etc.”<sup>11</sup>

Dejando de lado el aspecto político de su tesis, la crítica de Lukács sobre el modo en que Schelling pone una intuición indiferenciada por encima del pensamiento racional (Lukács lo llama lo “super-racional [Übervernünftige]”<sup>12</sup>) es muy parecida a la de Feuerbach, Jacobi y Köppen. En su crítica Lukács toma palabras prestadas de Hegel, que en un pasaje bien conocido de la *Fenomenología del espíritu* habla del “entusiasmo que comienza inmediatamente con el saber absoluto como con un pistoletazo”<sup>13</sup> para referirse a la aceptación acrítica de la intuición intelectu-

7. F. Köppen: *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F.H. Jacobi*. Hamburg 1803, p. 204: “Soll die Menschheit sich retten vor dem Zustande völliger Erschlaffung, in welchen sie mit der Frucht ihres Zeitgeistes, dem Nihilismus, versinkt [...]: so muß sie aufgeben die Konkreszenz des Guten und Bösen, Gottes und des Nichts, der Freyheit und der Nothwendigkeit.”

8. Véase Köppen 1803, p. 24.

9. Cf. X. Tilliette: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Lisa Egloff / Katia Hay (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt 2015, p. 4 y 76.

10. Lukács 1962, p. 15 y 114.

11. Ibid.

12. Lukács 1962, p. 86.

13. Hegel, *Ph.G.*, p. 31.

al. Menos conocida, sin embargo, es la cercanía entre Köppen y Feuerbach.<sup>14</sup>

Teniendo en cuenta el modo en que la crítica al carácter irracional de la filosofía de Schelling estuvo tradicionalmente vinculada a la noción de intuición intelectual, sorprende que en su “Metafísica de lo irracional”<sup>15</sup> Windelband se refiera al *Ensayo sobre la libertad humana* de 1809 y no a la filosofía de la identidad. Windelband, además, tampoco se centra en lo que podría considerarse como motivos o figuras herederas de la noción intelectual, sino que se centra en la idea de la “irracionalidad del fundamento del mundo [Unvernunft des Weltgrundes]”.<sup>16</sup> En este sentido, Windelband sigue a su maestro Kuno Fischer, que aún habiendo criticado la noción de intuición intelectual por constituir un punto de partida problemático para la filosofía de la identidad y por conducir a Schelling a una especie de “dogmatismo pre-kantiano”,<sup>17</sup> no relaciona el problema de lo irracional con la filosofía de la identidad, sino con el pensamiento posterior a 1804. Según Fischer, comparando a Schelling con Spinoza resulta evidente que en el caso de Schelling no se trata de una filosofía puramente racional porque parte de una “creación irracional [irrationale Schöpfung]”.<sup>18</sup>

La caracterización de Windelband del pensamiento de Schelling como una “metafísica de lo irracional” nos sirve aquí como pretexto para reflexionar sobre el “primer principio” tal y como Schelling lo desarrolla en *Las edades del mundo*. Nuestro propósito es defender el aspecto racional del proyecto de sistema que Schelling esboza en este texto. Para ello nos centraremos en los motivos schellinguianos que Windelband asocia a la “metafísica de lo irracional”, para, en un segundo momento, contrastarlos con un análisis del primer principio y del significado de lo irracional en *Las edades del mundo* en general. Como conclusión expondremos las consecuencias de nuestro análisis para el idealismo schellinguiano de 1813.

14. Cf. F. Köppen: “Fichte und die Revolution”. In: *Anekdoten*, Vol. I, pp. 153–196.

15. Vgl. Windelband 1912, § 43 “Die Metaphysik des Irrationalen”, pp. 517–522.

16. Windelband 1912, p. 517.

17. K. Fischer: “Die Identität in der intellektuellen Anschauung ist nicht begriffen, sondern vorausgesetzt” (*Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. Stuttgart 1852, p. 32, § 17: “Übergang von Schelling zu Hegel”).

18. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Vol I: *Das klassische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854, 576; E. Feil ve aquí el origen de la clasificación de Windelband (cf. *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. ‚Autonomie – Heteronomie‘ und ‚rational – irrational‘*. Göttingen 1987, p. 160).

### I. La ‘metafísica de lo irracional’ según Windelband

Según Windelband, Schelling se perdió en el “camino de la irracionalidad” en el momento en el que intentó incorporar “lo religioso al Idealismo absoluto”,<sup>19</sup> como respuesta al texto de 1803 de Eschenmayer *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie (La filosofía en su transición a la no-filosofía)*. En este texto Eschenmayer desarrolla la tesis según la cual la filosofía de Schelling es capaz de mostrar la unidad entre la racionalidad del mundo y la razón divina, pero no puede explicar la existencia independiente de las cosas finitas – esto sólo lo puede hacer la religión. No sólo Eschenmayer, también Schlegel consideraba que el sistema de la identidad de Schelling excluía la libertad finita: En la medida en que el sistema de Schelling niega o sublima (*aufheben*) la individualidad, cae en una especie de panteísmo.<sup>20</sup> Si “todo es uno”, entonces “se elimina completamente la eterna distinción entre el bien y el mal, entre lo correcto y lo incorrecto”.<sup>21</sup> Al acusarle de panteísmo, Schlegel estaba pues al mismo tiempo afirmando que el sistema de Schelling relativiza la diferencia entre el bien y el mal; es decir que es amoral. En cierto modo, con su *Ensayo sobre la libertad* de 1809 Schelling responde a ambas acusaciones, la de Eschenmayer y la de Schlegel. Pues en este texto Schelling toma el mal en toda su radicalidad y con ello está intentando re-pensar la libertad finita en su independencia relativa del absoluto, es decir: la cuestión principal que aborda en este texto 1809 es precisamente la de la autonomía de la libertad finita dentro del sistema. Y sin embargo, siguiendo la argumentación de Eschenmayer, Windelband afirma que el motivo que subyace al texto de Schelling es el de recuperar o reintegrar la religión en la filosofía. Para Windelband, en el la medida en que Schelling intenta integrar la religión al sistema filosófico<sup>22</sup> (lo que supone poder dar cuenta de la autonomía de la libertad finita dentro y desde el conjunto del sistema), lo que ocurre es que “lo irracional es reubicado en la esencia del absoluto mismo”.<sup>23</sup> En el momento en el que Schelling sitúa la base (*Grund*) de la finitud en el absoluto, está introduciendo un momento de irracionalidad en el seno de la razón.

19. Windelband 1912, p. 518.

20. Cf. Schlegel 1808, p. 97.

21. Schlegel 1808, p. 141 y 98.

22. Windelband 1912, p. 518.

23. *Ibid.*, p. 519.

Windelband ya observa esta tendencia en el texto de Schelling *Filosofía y Religión (Philosophie und Religion)* de 1804 que da cuenta de lo finito a partir de una ruptura o partición de las ideas del absoluto. Según Windelband, con este planteamiento Schelling consigue unir dos posturas filosóficas relativas a la libertad finita: por una parte la idea kantiana de una acción inteligible (*intelligible Tat*) tal y como aparece en su *Religionsschrift*, por otra la idea fichteana de la ausencia de fondo o base (*Grundlosigkeit*).<sup>24</sup> Con el fin de salvar la unidad entre el mundo finito y el absoluto, Schelling asume un algo “irracional” en Dios: sitúa en Dios la posibilidad de un mundo independiente. Pero, para Windelband, esta doctrina “místico-especulativa” con la que Schelling intenta resolver el problema de la creación, convierte a Dios en la “Irracionalidad del fundamento del mundo [*Unvernunft des Weltgrundes*]”,<sup>25</sup> y además, muestra la pobreza argumentativa del propio Schelling en la medida en que “transforma conceptos filosóficos en intuiciones religiosas”.<sup>26</sup>

En *Las edades del mundo* hay un cambio de enfoque: la cuestión de la libertad finita pasa a segundo plano y la cuestión sobre el absoluto (que en la *Freiheitsschrift* aparece sólo de modo marginal) pasa a ocupar un primer plano. Según Windelband, la tesis que defiende Schelling en este texto es “que Dios también se ha desarrollado hacia la razón absoluta a partir de la autorrevelación y autoconocimiento de una esencia originaria [*Urwesen*] oscura y carente de razón [*vernunftlos*]”.<sup>27</sup> Esto es lo que, según Windelband, lleva a una “metafísica de lo irracional”, porque aquello que la razón no puede explicar ni entender es pensado explícitamente como lo “irracional [*Unvernünftiges*]”.<sup>28</sup>

En resumen, podemos reformular la crítica de Windelband a Schelling de este modo: Schelling presupone una “esencia originaria irracional [*vernunftloses Urwesen*]” que es gobernada por una “voluntad inconsciente”,<sup>29</sup> una obsesión ciega, un impulso eterno que en su irracionalidad constituye la voluntad originaria o voluntad primera. Con esto además se entiende por qué Windelband considera que Schelling y Schopenhauer son similares: ambos apuestan por la *irracionalidad de la voluntad como primer*

24. Windelband 1912, p. 519.

25. Ibid., p. 517.

26. Ibid., p. 518.

27. Ibid., p. 520.

28. Ibid., p. 517.

29. Ibid., p. 520.

*principio*.<sup>30</sup>

En lo que sigue me centraré en la crítica de Windelband a *Las edades del mundo*.

II. ¿*Las edades del mundo* son el esbozo para una metafísica de lo irracional?

En *Las edades del mundo* encontramos un pasaje que pareciera hecho a medida para confirmar el diagnóstico de Windelband y en el que podemos identificar muchas de las características de la primera voluntad que éste menciona en su análisis y crítica de Schelling:

Así pues, sin que la eternidad lo sepa se genera, a través de ella, la voluntad que es el primer comienzo lejano de la revelación; y sin darle más vueltas, impulsada por un oscuro presentimiento y anhelo, esta voluntad se pone a sí misma coma negada, como no siendo lo ente. Pero sólo se niega para llegar a la esencia, de modo que a través de esa negación es inmediatamente un afán y un deseo eternos de esencia, y mediante este deseo la voluntad pone la esencia coma algo independiente de ella y que es en sí, como el bien eterno, al que únicamente le compete tener en sí mismo el ser.

Pero mediante esta negación, la voluntad negadora se ve a sí misma en contraste con la esencia que fluye libremente; se ve como severidad [...] como un *no* eterno que se opone al *sí*.

Llena de presentimientos y sin saberlo, esta voluntad busca o anhela la indiferencia [...], o la unidad que la redima de la disputa y en la que se pueda conocer como uno con su contrario. Pero esta unidad es espíritu, si bien un espíritu de un nivel más profundo. (WA II, 143)<sup>31</sup>

30. En relación con Schopenhauer (que también es tachado de hacer una ‘metafísica de lo irracional’), Windelband habla de una “sin-razón (*Unvernunft*) absoluta de una voluntad sin objeto” (ibid., p. 521), lo cual supone una ‘mejora’ con respecto a la filosofía de Schelling.

31. “Ohne Wissen der Ewigkeit also erzeugt sich, durch sich selbst, der Wille, der der erste ferne Anfang zur Offenbarung ist, und ohne Überlegung, durch dunkle Ahndung und Sehnsucht getrieben, setzt er sich selbst als verneint, als nichtseiend das Seiende. Aber er verneint sich doch nur, um an das Wesen zu kommen, und ist also unmittelbar durch jenes Verneinen ein ewiges Suchen und Begehren des Wesens, und setzt durch eben dieses Begehren das Wesen als ein von ihm unabhängig in sich seiendes, als das ewige Gute selbst, dem es allein gebührt, das Sein in sich selbst zu haben.

Aber er selbst der verneinende Wille findet sich durch dieses Verneinen im Gegensatz mit dem frei ausquellenden Wesen; er findet sich als Strenge [...] Als ein ewiges Nein, das dem Ja widerstreitet.

Er sucht aber, oder sehnt sich ahnungsvoll und ohne es zu wissen nach der Indifferenz [...] vom Widerstreit erlösende Einheit [...] in der er selbst mit seinem Gegenteil als Eins sich erkennen kann. Diese Einheit aber ist Geist, wenn auch Geist einer tieferen Stufe.”

Este pasaje se podría resumir del modo siguiente: la voluntad primera es el primer comienzo hacia la revelación. Y lo es sin premeditación, inconscientemente dejándose llevar por un presentimiento [*Ahnung*] y un anhelo [*Sehnsucht*]. Esta primera voluntad es pues una búsqueda y un deseo que anhela la indiferencia, pero lo es sin saber antes nada de ella, sin conocimiento de su objeto de deseo.

La primera conjunción del pasaje citado arriba “así pues” (*also*) nos indica con claridad que Schelling está retomando un pensamiento anterior (desarrollado desde WA II, 137), pero que fue interrumpido brevemente por un párrafo que aparentemente separa dos secciones (“Hasta aquí [...] prosecución de la ciencia”, WA II, 143). Si el primer principio se explicó antes en relación con la eternidad, ahora que Schelling retoma el hilo de su pensamiento, se explica en relación a su auto-comienzo, es decir en tanto que pone en marcha un proceso que atravesará numerosas etapas evolutivas. Sin embargo, la idea de que el comienzo se da con el primer principio, es decir con el principio del proceso originario del deseo es algo engañosa e imprecisa. Es imprecisa porque se deja algo fuera; algo que en el pasaje citado arriba sólo parece ser evocado indirectamente, cuando Schelling afirma que la primera voluntad se auto-genera *sin que la eternidad lo sepa*, porque inevitablemente nos preguntamos: ¿Qué eternidad?

*a) El primer principio y el auto-desarrollo de la esencia originaria o Urwesen*

La primera voluntad (*erster Wille*) es la que pone en marcha el proceso de devenir uno mismo (*Selbstwerdung*). Con ella comienza un pues proceso y en este sentido es, según el orden de la secuencia, el primer principio. Pero el proceso no lo es todo, sino que más bien es el todo el que atraviesa un proceso, de modo que la primera voluntad es en realidad sólo un momento del todo. O dicho de otro modo: la primera voluntad es una potencia del todo. Para Schelling, este todo (*Ganze*) no es un principio, sino una esencia, es el ser vivo o lo viviente primigenio (*Urlebendige*), y con ello ya indica que no es algo que adquiera su ser viviente o vivacidad de otro, sino que ya está vivo sin ningún tipo de presupuestos: no hay “nada antes ni fuera” de la esencia primordial (*Urwesen*) (WA II, 111). Esto significa que aunque el primer principio se inicie o se ponga en marcha por sí mismo (porque no hay nada procesual anterior a él), no es en sí mismo lo primero, no es

sin presupuestos (*voraussetzungslos*), sino que es lo que se da *en* la esencia primordial. Es la primera voluntad *de* la esencia primordial, por lo que ésta última es en realidad primera en relación a la dignidad. Pero la esencia primordial no es sólo lo Primero, también es el punto medio y el punto final. Es lo que atraviesa las distintas etapas, es lo que perdura en el cambio. Si estas distintas etapas o estados son temporales, la esencia primordial es lo eterno.

Schelling describe el auto-desarrollo del ser primigenio como un proceso de auto-consciencia. La primera voluntad es pues el comienzo de un movimiento que va de la “existencia [*Da-sein*] sin consciencia de lo eterno” a la “transfiguración suprema en una consciencia divina” (WA II, 117s.). Y lo que propulsa este movimiento, según Schelling, es una “lucha entre dos principios” (WA II, 122) – una lucha que por otra parte constituye lo más profundo de todo ser vivo y del tiempo mismo. De tal modo que la primera voluntad, que es uno de estos principios, junto con la segunda, está “en todo lo que es, incluso en el ser [*Sein*] mismo” y además “ambos principios *operan por igual* [*gleichwirkend*] en una misma esencia” (WA II, 122; *mi subrayado*).

La dificultad radica en pensar a la vez la esencia en tanto que una y los dos principios opuestos, cuya interacción hace que el ser vivo (*das Lebendige*) está realmente vivo; y todo ello de modo que estén formando una unidad. Dejaremos de lado la pregunta acerca de cómo pueden ‘surgir’ dos principios opuestos en lo Uno para enfatizar, con Schelling, que toda contradicción presupone la identidad y que por ello “lo carente de contradicción está como un telón de fondo constante detrás de toda vida” (WA II, 124) – y de todo lo eterno. De modo que si la primera voluntad es una pulsión (*Drang*) ciega, lo es siempre con lo carente de contradicción de fondo. Schelling llama a esto carente de contradicción la eternidad (WA II, 124) y la describe, no como aquello que permanece a través del tiempo, sino como aquello que está “y continúa estando a cada instante por encima del tiempo [*über die Zeit*]” (WA II, 134). Es la “pura libertad”, la “serenidad [*Gelassenheit*] [...] que todo domina y no es dominado por nada” (WA II, 133). Es lo que penetra todo, en la medida en que “todo ser vivo [*Lebenden*] la siente de manera inmediata” y cada momento está marcado por un anhelo de volver al estado que le es propio, es decir al estado de ser una voluntad que no quiere nada (WA II, 124). Con Schelling, podemos decir que es la divinidad en lo divino, es “lo más elevado en Dios” (WA II, 132), aquello que “en Dios es lo que está por encima [*über*] de Dios” (WA II, 134). En

realidad, es a lo que todos los principios aspiran: todo anhela esa eternidad (WA II, 134), todo está dirigido hacia ella; es lo que mueve, pero “sin ser movido por nada” (WA II, 133). Con Aristóteles podemos decir que es lo que mueve como un ser amado.<sup>32</sup>

En resumen, podemos decir que la primera voluntad es “lo primero en relación a todo desarrollo”, pero “lo último en relación a la dignidad [*Würde*]” (WA II, 117). En sentido estricto, la eternidad concebida como la paradoja de una voluntad que no quiere nada, es “lo más elevado [*Höchste*] y primero” (WA II, 143).<sup>33</sup>

#### b) La voluntad ciega: lo incomprendible

Para exponer la relación entre el primer principio y la esencia primordial es necesario también que interpretemos la pulsión inconsciente, el impulso ciego y lo irracional de la primera voluntad. Como toda manifestación de voluntad de la esencia primordial, la primera voluntad tiende hacia algo, pero en última instancia tiende hacia la eternidad. Esta voluntad se crea a sí misma sin *saber* nada de la eternidad, y sin embargo a su manera *la conoce* – siempre que entendamos por conocer algo no específico. Su conocimiento de ella no es un saber; no es reflexiva ni racional. La primera voluntad es puro anhelo o un “buscar inconsciente” (WA II, 136); es el presentimiento (*Ahnung*) del que tiende hacia algo sin realmente conocer aquello que desea.

A pesar de su ignorancia sobre aquello que persigue, la primera voluntad tiende hacia lo más elevado. Lo busca de manera casi intuitiva, reconociendo primero el fracaso de su búsqueda y después entendiendo poco a poco qué es lo que le falta. Pues lo que desea y lo que busca no está a su disposición, aunque tampoco es arbitrario. Y por ello mismo podemos decir que la primera voluntad es capaz de evaluar, está organizada internamente y puede determinar si lo que ha encontrado es realmente lo que buscaba. El mero hecho de estar dirigida hacia algo, aún cuando este algo le es desconocido, hace que tenga un orden u organización internas. Al estar inclinada hacia lo más elevado, la eternidad está en ella, aunque de manera oculta e indirecta, es decir de un modo que no puede ser racionalizado. Tanto la pri-

32. Aristóteles *Met*, A 1075a u. 1072b.

33. Naturalmente, partiendo de este pensamiento podemos retomar la problemática del irracionalismo y preguntarnos si acaso esta voluntad que no quiere nada no es irracional. En tanto que formulación paradójica queda claro que está, por así decir, por encima de lo racional, es decir que no puede ser comprendido por el entendimiento (*Verstand*) de manera suficiente. Pero eso no significa que no sea abarcable por un pensar racional. Véase la nota siguiente.

mera como la segunda voluntad están en este orden. De modo que aunque las dos voluntades operan de manera opuesta (la una alienta, la otra frena), llevan a cabo un movimiento conjunto y se complementan en su diversidad funcional. La primera voluntad es *incomprensible*, y sin embargo esto no significa que sea *irracional*. O dicho de otro modo: el proceso que lleva a la razón absoluta encuentra su comienzo *no* en la irracionalidad de la voluntad – como argumenta Windelband – sino en su racionalidad implícita, la cual se desarrolla precisamente a través de la fuerza evaluativa y diferenciadora del entendimiento.

Así, cuando al comienzo de *Las edades del mundo* Schelling afirma que la esencia primordial se desarrolla “libremente, a partir de un impulso y de una voluntad propios, puramente desde sí mismo [...] en conformidad con leyes” y no “sin ley”, y que “en ella no hay ninguna arbitrariedad” (WA II, 111), entendemos que esto también se puede decir de “la existencia inconsciente de lo eterno” y de la primera voluntad. Ella tampoco es arbitraria, sino que sigue la ley de su anhelo, contra la cual no puede actuar, a pesar de que no se trate de una necesidad lógica o racionalizable.

*c) El significado de lo irracional en la metafísica de Las edades del mundo*

En la medida en que lo irracional constituye sólo un momento de un todo organizado, parecería un equívoco tachar la metafísica que Schelling desarrolla en *Las edades del mundo* de irracional (como lo hace Windelband). Y, sin embargo, aunque los argumentos de Windelband pueden ser refutados fácilmente si nos remitimos al texto, no podemos obviar la pregunta sobre la perspectiva misma según la cual la filosofía schellinguiana parece dar un vuelco a la razón para dar preferencia a lo irracional, ni podemos tampoco dejar de preguntarnos dónde radica el carácter chocante o provocante de este modo de pensar. Pero para analizar esta cuestión, tendremos en cuenta cuatro ámbitos que sobrepasan los límites atisbados por el propio Windelband.

1. *El ideal*: El principio o la medida que conforma o regula, por así decir, el orden interno en el que se encuentran la voluntad primera y todas las restantes es el amor. Con ello tenemos un ideal de unidad que presupone diferencia, libertad, conocimiento y sentimiento. Es decir, la medida o fuerza reguladora de este orden no es en sí misma puramente racional y la supuesta regularidad sigue sólo en parte una necesidad lógica. En cierto sentido, Schelling consigue encontrar una explicación lógica al

amor, lo *logifica*, en la medida en que explica la unidad del amor como una unidad de la contradicción entre la unidad y la contradicción (WA II, 146), es decir como una relación entre dos principios que son opuestos entre sí, pero que conforman una unidad, y entendiendo que la unidad misma está en contradicción o es lo opuesto a la contradicción, de modo que “el movimiento libre no anula la unidad, y ésta no anula el movimiento libre” (WA II, 146). Pero en su explicación de la unidad Schelling recurre a términos como nostalgia, deseo, placer, alegría, ansias, inclinación, hambre, obsesión, etc. Es decir, recurre a conceptos que, teniendo en cuenta que se trata de explicar un proceso de devenir consciente, son bastante inusuales o inatendidos y que siempre recalcan la unidad de la voluntad. Con ello, Schelling se aleja de Hegel no sólo en el modo en que expone y trata de hacer lógica la unidad, sino también en el modo en el que concede un valor epistemológico especial del sentimiento. Pues a través del proceso de devenir consciente, el sentimiento (*Gefühl*) no podrá ser substituido por el saber (*Wissen*), sino que desde el principio hasta el final forma parte esencial del “diálogo silencioso” (WA II, 114) que es lo que, según Schelling, en el fondo constituye la conciencia. Para Schelling, la meta del proceso de la conciencia no es el saber absoluto, sino el espíritu (*Geist*) en tanto que “la suprema armonía interior, la concordancia más libre de los principios” (WA II, 145). O dicho con Freud: ahí donde había compulsión (*Zwang*), deberá haber libertad; la unidad ya no estará controlada por la obsesión y el hambre, el anhelo y el deseo, apropiación y aniquilación, sino por la alegría, el placer (*Lust*) y el afecto.

2. *La pregunta acerca del por qué de la diferencia:* Hasta ahora hemos dejado de lado la pregunta sobre el origen de la diferencia y su fundamento por tratarse de cuestiones que Windelband no tiene en cuenta. Pero esto no soluciona el problema. Si todo el proceso acontece según un orden o ley y no de manera arbitraria, esto también debe de poder aplicarse a la relación misma entre la unidad y la dualidad.

La primera voluntad se crea a sí misma “en la eternidad, sin su intervención y sin que ella lo sepa”, se crea, por así decir, como un “un impulso a llegar a ser consciente” (WA II, 136). La eternidad, pues, no sale de sí misma, no se separa de sí misma, no brota de sí misma ni produce nada. La eternidad es y permanece impenetrable (*unbewegt*). Pero en ella surge de manera espontánea una primera voluntad que se crea a sí misma. De este modo, desde el punto de vista de la primera voluntad, la eternidad es en primera

instancia simplemente el lugar de su autocreación; la eternidad es pasiva y desconoce su primera vida interior. Esto quiere decir que el movimiento no se deriva de la eternidad sosegada, no hay tránsito alguno entre “la quietud y el movimiento” (WA II, 135). Para la primera voluntad, la eternidad es sólo la *conditio sine qua non*, es decir la condición necesaria, pero no suficiente.

La creación de la primera voluntad es espontánea y autoproducida. Es comienzo absoluto, y con ella comienzan el proceso y el tiempo. Por ello mismo no hay un antes con el que pudiera mantener una relación de causalidad, pues no es efecto de nada exterior a sí misma. Entre la eternidad y la voluntad primera no hay una relación procesual. Es eternidad supra-mundana y omni-temporal. Con ello, la pregunta sobre el origen de la dualidad no se puede responder buscando su correspondiente motivo o fundamento (*Grund*), como si se tratase de un proceso causal. La categoría de causalidad no es suficiente para entender la figura de una *causa sui* o de una inicio que sale de sí mismo (*Selbstanfänglichkeit*). Schelling está pensando en un inicio del tiempo y no en un inicio *en el tiempo*. Y por eso mismo, lo único que podemos responder a la pregunta sobre el origen es: la voluntad primera es sin motivo, sin fundamento (*grundlos*), en la medida en que es fundamento de sí misma.

Si bien es cierto que esta idea de espontaneidad se halla en el límite de lo que puede ser abarcado por el entendimiento, Schelling nos muestra, a través de su propio proceder, que la razón es capaz de sobrepasar este límite o esta barrera. Es por ello que la “actuosidad [*Actuosität*]” (WA II, 149) no es aquí lo primero en sentido ontológico. La eternidad no es sólo el lugar en el que la primera voluntad se crea a sí misma, también es la medida de todo el proceso.<sup>34</sup>

Como vemos, la pregunta acerca del fundamento de la primera diferencia debe ser planteada de modo distinto. Es decir: no podemos plantear la pregunta como si se tratara de una deducción que presupone un antes procesual, sino que preguntamos acerca del significado y sentido. Schelling responde a esta pregunta enfatizando que sin contradicción no habría vida, ni conciencia ni espíritu, y por consiguiente no habría ninguna unidad viva (*lebendige Einheit*) (WA II, 122).<sup>35</sup> No hay una razón su-

34. Es evidente la similitud entre esta concepción y la noción de *Urgrund* o fundamento originario que encontramos en Plotino. Para un estudio sobre esta problemática véase Werner Beierwaltes: “Plotins Gedanken in Schelling”. In: Ders.: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main 2001, pp. 182–227, en especial p. 209.

35. En la pregunta acerca del origen de la diferencia a partir de lo uno (*aus dem Einen*) vemos de nuevo la

ficiente para que se desarrolle la conciencia,<sup>36</sup> pero cuando se da sigue los “inicios silenciosos” (WA II, 149) de un movimiento implícitamente ordenado – y no de un movimiento caótico. En este sentido, en 1813 Schelling y Fichte tienen una visión similar sobre ‘el primer inicio’, a pesar de concebir la esencia de la conciencia de maneras fundamentalmente distintas.<sup>37</sup>

3. *La concepción de la creación:* Kuno Fischer tiene tal vez razón en encontrar un momento irracional en la concepción schellinguiana de la creación. Ya Kierkegaard decía: “el hecho mismo de que Dios pudo crear seres libres es la cruz que la filosofía no supo llevar y con la que sigue cargando”.<sup>38</sup>

A partir de 1809 el origen del mundo finito ya no será concebido a partir de un supuesto “declive” arbitrario “de la idea divina”, como lo es aún en su texto *Filosofía y religión*, sino que más bien, tal y como lo describe en su *Sistema de las edades del mundo*: “lo que se libera o deviene libre” es “lo que Dios quiere y pretende”.<sup>39</sup> En este sentido, la cita de Kierkegaard expresa justamente la ambición de Schelling de fundamentar la libertad de los seres finitos en la creación.

En 1813 Schelling concibe la creación como decisión (WA II, 173s.); una decisión (*Entscheidung*), además, que en la medida en que es un acto libre no sigue una necesidad lógica. Pues, como escribirá más tarde en la *Filosofía de la revelación*: “un acto libre es algo más que lo que se puede reconocer meramente con el pensamiento” (SW XIII, 114). Per ahora estamos en el momen-

---

similitud entre el pensamiento de Schelling en *Las edades del mundo* sobre identidad y diferencia y el de Plotino acerca de lo uno y el espíritu. Beierwales distingue en éste último tres momentos: ‘desarrollo’ de la diferencia a partir de lo uno (πρόοδος), ‘permanencia’ (μονή) de lo uno de lo uno e ‘inclinación’ (ἐπιστροφή) del espíritu hacia lo uno. Beierwales define el sentido del proceso como una “forma intensa de unidad” que está dirigida a la diferenciación.

36. Véase Alfred Denker: “In den Fußstapfen Gottes. Anfang und Methode der Philosophie und das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Fichtes und Schellings”. In: *Fichte-Studien* 18 (2000), p. 113.

37. Cf. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 427: “La conciencia del yo resulta únicamente de esta espontaneidad absoluta. –No nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta; no por un tránsito [*Uebergang*], sino por un salto [*Sprung*]. –Por esto, en filosofía se debe partir necesariamente del yo, porque éste no se puede deducir y por eso será eternamente irrealizable la empresa de los materialistas, que quieren explicar las expresiones de la razón a partir de las leyes de la naturaleza”. Hay traducción al castellano de Juan Cruz en Fichte: *Fundamento de la doctrina de la ciencia (1794)*, Pamplona, 2005, pp. 210-211.

38. Kierkegaard: *Tagebücher I*, GW 37, p. 105.

39. Schelling: *System der Weltalter*, p. 143: “Errada es pues la visión que entiende la naturaleza como el declive de la idea divina. Aquí estamos ante algo más real que una mera idea, lo que deviene libre es lo que Dios quiere y pretende [...]”

to de la espontaneidad que ‘perturba’ la pura racionalidad. A diferencia del primer inicio en el que la dualidad se autogenera en la esencia primordial, este segundo comienzo es un acto. Y este acto no es meramente espontáneo, sino que además se basa en una cierta deliberación (*Überlegung*), está fundamentado y tiene una motivación. En cualquier caso no es un acto necesariamente adverso a la razón. De hecho, no podemos presuponer ningún modo de arbitrariedad en la eternidad, mientras podamos responder a la pregunta: ¿qué motivos pueden haber llevado a la divinidad a querer la libertad para aquello que deviene libre (*das Freiwerdende*)?

Un motivo sea tal vez que la libertad de los seres finitos es lo presupuesto del amor. Pues en el momento en el que lo creado es puesto en libertad surge una independencia aún mayor que hará posible una forma de unidad más libre, como una “coper-tenencia [*Zusammengehörigkeit*] libre” (WA II, 145). Cuando el hombre anhela lo divino, lo hace a partir de la libertad y nunca de manera coaccionada o forzada. ¿Podría la divinidad querer de otro modo? ¿Podríamos entender la creación como un modo de retractarse Dios, como la “liberación del propio lugar para un otro”,<sup>40</sup> tal y como lo formula Habermas? En ese caso se trataría de un acto de amor cuyo motivo sería, en última instancia, el amor de devenir libre.

4. *La contingencia del mundo finito*: “antes de que el tiempo presente fuera posible se puso algo como pasado en la esencia primordial”. Y este pasado es, según Schelling, “lo que soporta la creación eterna y lo que permanece escondido en el fondo” (WA II, 121). Aquello que soporta el mundo finito, su fundamento, solo puede cumplir su función en la medida en que se establece como pasado, cuando se hace inefectivo, pues si fuere de nuevo efectivo (*wirksam*), anularía el mundo. Nadie había pensado antes de manera tan radical como Schelling la contingencia del mundo, es decir el hecho de que a cada instante es posible que todo fuese distinto, que en lugar del bien, reinase el mal; que en lugar del devenir reinase la aniquilación, en lugar de amor el odio.

Pues, si lo que está amenazado ante la destrucción del orden es el fundamento mismo, entonces toda seguridad, confianza y certeza acerca del éxito y del progreso se desvanece ante el abismo de la incertidumbre. Es más, en la medida en que Schelling

40. Jürgen Habermas: “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”. In: Ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. 1971, p. 191.

considera el hacer-inefectivo (*Unwirksammachen*) como una necesidad constante – que no sólo haría posible un retroceso, sino que además constantemente refuerza el potencial destructivo –,<sup>41</sup> en esta medida Schelling está defendiendo una concepción de la finitud cuyo rasgo esencial es que el éxito o el progreso sólo es posible a través de un proceso constante de auto-superación. Es por esto que todo “movimiento conlleva siempre resistencia y esfuerzo” (WA II, 135) y lo “natural” (*selbstverständlich*) y lo que no requiere esfuerzo son el fracaso, lo irreconciliado, lo fallido, lo errado, la desesperación, la lucha y la guerra.

Lo sorprendente de este pensamiento no es sólo su carácter pesimista, sino también que la forma de vida exitosa por así decir es la excepción (divina) y que la racionalidad del orden (cultural) permanece una tarea eterna. Esto es también lo que hace que Schelling tenga tanta importancia hoy desde el punto de vista de la ética.<sup>42</sup> También en esta instancia la sensación<sup>43</sup> es el correlato mudo que Schelling introduce con el fin de que podamos entender que nunca se alcanza lo que es deseado, y todo ello sin tener que explicar desde un punto de vista universal cómo las cosas deberían de ser.<sup>44</sup>

### III. El idealismo schellinguiano de 1813

El proyecto de sistema de las *Edades del mundo* continúa la dirección idealista iniciada en el *Ensayo sobre la libertad* y se caracteriza por su demarcación clara de la filosofía temprana de Fichte y del proyecto idealista de Hegel. Resumiendo podemos decir que en contraste con una consciencia egológica, la noción de conciencia de las *Edades del mundo* se basa en una unidad dialógica, que no se apropia de lo otro del entendimiento, sino que lo

41. SW VIII, 227: “Así esta oculto el día en la noche, pero dominado por la noche, así esta oculta la noche en el día, pero sometida por el día, pero puede restaurarse tan pronto como desaparezca la potencia represora. Así esta oculto lo bueno en lo malvado, pero hecho irreconocible por lo malvado; así lo malvado en lo bueno, pero dominado por ello y llevado a la inoperatividad.”

42. Cf. Habermas 1971, p. 207.

43. Cf. Wilhelm G. Jacobs: – “...diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme, daß in ihnen wenigstens Natur ist.” Schelling und die Theosophie”. In: *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*. Amsterdam / New York 2001, p. 144.

44. Cf. WA II, 115s.: “No vivimos en la contemplación; nuestro saber es fragmento (Stückwerk), es decir, ha de ser generado fragmentariamente, según divisiones y gradaciones, lo cual no puede suceder sin reflexión. De ahí que tampoco se alcance el fin en la mera contemplación. Pues en la contemplación en sí y para sí no hay entendimiento (*Verstand*). [...] Pero todo experimentar, sentir, contemplar, es en sí y para sí mudo y necesita de un órgano mediador para expresarse.”

presupone y lo mantiene como alteridad interna en su formación (*In-Eins-Bildung*) hacia la unidad. Del mismo modo, el proceso de toma de conciencia no consiste en la inmediatez que poco a poco se va diferenciando y se transmitiendo, sino que el sentimiento inmediato y el entendimiento son dos momentos constitutivos de todo el proceso que se va elevando a formas cada vez más libres de unidad, en las que el espíritu en tanto que “la concordia más libre” representa la meta del movimiento procesual. Así, Schelling establece un concepto de razón que incorpora el sentimiento en tanto que lo *per se* no racional al terreno discursivo de los fundamentos, dándole un lugar propio y constitutivo para el proceso de la conciencia. Con ello, no sólo se incorpora el sentimiento al discurso de la razón de la filosofía, sino que también se justifica su racionalidad implícita a pesar de ser lo no-racional. Pero esto no significa que Schelling caiga de un modo acrítico en la intuición y el sentimentalismo. Schelling no intenta obviar los límites del sentimiento. Y esto se ve claramente en sus silencios, su no-saber, su ceguera, su indecisión (*Ungeschiedenheit*) y falta de entendimiento. O dicho de otro modo, el sentimiento muestra una carencia que sólo puede ser contrarrestada por la capacidad del entendimiento de diferenciación (*unter-scheiden*).

Si nos preguntamos ahora qué aspectos de la filosofía de Schelling han llevado a pensadores como Windelband a hablar sobre un vuelco de la razón hacia lo irracional, podemos decir que se trata de la presencia de lo no-racional en su proyecto. Éste parece ser el motivo por el que el pensamiento de Schelling se aparta del discurso racional de principios del S. XIX. Ya sea en la valoración epistemológica del sentimiento, o en el modo en que lo finito se presenta como algo “no-amenazador”,<sup>45</sup> o bien en la función de la espontaneidad en la concepción de la creación como acto libre, o en la primera irrupción espontánea de la diferencia, siempre surge de nuevo lo no lógico y necesario, lo no deducible, lo no plenamente racionalizable, aquello que sobrepasa al entendimiento.

Desde el punto de vista de Windelband y respondiendo al ideal impuesto por su profesor Kuno Fischer que sólo considera aceptable para la filosofía un “racionalismo absoluto”,<sup>46</sup> este aspecto de la filosofía schellinguiana debe ser considerado como inapropiado y subversivo. Para Schelling, en cambio, la ventaja de

45. Cf. W.J. Bangerl: *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs. v. Balthasar*. Wien / Berlin 2006.

46. Fischer 1854, p. 545.

su filosofía radica precisamente en que traspasa los límites de lo puramente racional ganando así espacio para la libertad. Como vemos en su *Introducción a la filosofía*:

El concepto de creación es la verdadera meta de una filosofía positiva. [...] Como no podía ser de otro modo, la razón necesariamente tuvo que intentar salir de la miseria de la substantialidad; pero quien ha probado una vez el conocimiento más elevado y comprende el mundo a través de una causa libre, nunca tendrá que regresar a las angosturas de los sistemas racionales, nunca tendrá que aceptar piedras en lugar de pan.<sup>47</sup>

Con ello Schelling exalta el alcance del pensamiento especulativo que sobrepasa el terreno de lo puramente racional, no porque el hombre en su “finitud radical”<sup>48</sup> sea incapaz de comprender la absoluta racionalidad de la realidad, sino porque ha llegado al convencimiento filosófico de “que es imposible llegar a la realidad con lo puramente racional” (SW X, 213). Pero Schelling no está totalmente aislado, como podemos ver en una carta de Fichte a Jacobi del 31.3.1804 en la que se refiere al texto de Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*:

Me parece que toda la sabiduría de Köppen va encaminada a mostrar que al conocimiento siempre le queda algo que no puede ser penetrado por el concepto, algo inconmensurable e irracional; [...] y si resultara que la esencia de la filosofía yaciera precisamente en esta visión y que la filosofía fuese nada más y nada menos que la comprensión de lo incomprendible?<sup>49</sup>

Lisa Egloff

47. “Der Begriff der Schöpfung ist das eigentliche Ziel einer positiven Philosophie. [...] Es konnte unmöglich fehlen, daß die Vernunft sich aus den Drangsalen der Substantialität zu retten suchte; der aber, welcher einmal das höhere Erkennen gekostet hat, die Welt durch eine freie Ursache zu begreifen wird nimmermehr in die Enge der rationalen System[e] zurückkehren, nimmermehr sich Stein statt des Brotes geben lassen”. (Schelling: *Einleitung in die Philosophie*, W. Ehrhardt (ed.). Schellingiana, vol. 1, 1989, p. 117).

48. Wolfgang Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956, p. 52, Nota. 6 y 77.

49. “Köppens’s ganze Weisheit nämlich scheint mir darauf hinaus zu laufen, daß dem Wissen immer etwas vom Begriffe durchaus nicht zu Durchdringendes, ihm Inkommensurables und Irrationales übrig bleibe; [...] wie wäre es, wenn gerade in dieser Einsicht das Wesen der Philosophie läge, und diese ganz und gar nichts Anderes wäre, als – das Begreifen des Unbegreiflichen als solchen?” (Fichte: GA III, 5, 236s.). Cf.: Lore Hühn: “Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer hegelschen Kritik”. In: *Erfahrungen der Negativität*. Hildesheim 1992, p. 186s.

## Bibliografia

- Bangerl, W.J.: *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs. v. Balthasar*. Wien / Berlin 2006.
- Beierwaltes, W.: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main 2001.
- Denker, A.: "In den Fußstapfen Gottes. Anfang und Methode der Philosophie und das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Fichtes und Schellings". In: *Fichte-Studien* 18, 2000.
- Feil, E.: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. 'Autonomie – Heteronomie' und 'rational – irrational'*. Göttingen 1987.
- Feuerbach, L.: "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" (1842). In: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. A. Ruge (ed). Zürich/ Winterthur 1843, vol. II, pp. 62–86.
- Fichte, J.G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 42 Bände*. Reinhard Lauth/ Erich Fuchs/ Hans Gliwitzky/ Peter K. Schneider (eds). Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 [= GA].
- Fischer, K.: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852. - *Geschichte der neuern Philosophie*. Vol I: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854.
- Habermas J.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main 1971.
- Hühn, L.: "Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer hegelschen Kritik". In: *Erfahrungen der Negativität*. Hildesheim 1992, pp. 177–201.
- Jacobs, W.G.: "...diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme, daß in ihnen wenigstens Natur ist." Schelling und die Theosophie". In: *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*. Amsterdam / New York 2001, pp. 141–153.
- Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke und Tagebücher in 32 Bände. Vol I*. E. Hirsch, H. Gerdes y H. Martin Junghans (eds.). Düsseldorf/Köln 1951-1974 [= GW].
- Köppen, F.: *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F.H Jacobi*. Hamburg 1803.
- "Fichte und die Revolution": In: *Anekdoten*, vol. I, pp. 153–196.
- Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*. Neuwied 1962.
- Rücker, S.: "Irrational, das Irrationale, Irrationalismus". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. J. Ritter / K. Gründer (eds.). Darmstadt 1971, vol. IV, pp. 583–588.
- Schlegel, F.: *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte. Heidelberg 1808.

- Tilliette, X.: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Lisa Egloff y Katia Hay (eds). Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.
- Wieland, W.: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956.
- Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1912 [1a edición: 1892]

# 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).<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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 orgánico 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. Högrefe: *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.<sup>3</sup> 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 refero 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).<sup>4</sup>

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 (*unausgesprochenerweise*). 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)<sup>5</sup>

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”.<sup>6</sup>

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 inexpresadas 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)<sup>7</sup>

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 párrafos, 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)<sup>8</sup>

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)<sup>9</sup>

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.

# Pasado, inconsciente y sueño

## Comentario a las *Edades del mundo* (1813) - WA II, 159-168

Ana Carrasco-Conde

### Abstract

The text focuses on the passages dedicated to the dream (WA II, 159-168) in order to analyze the influence of Schubert on Schelling's philosophy in the book of the Past in its version of 1813 (though it appears also in the versions of 1811 and 1815), as well as the relation between the magnetic dream and the intellectual intuition. For that, those passages are linked with the *Freiheitsschrift* (1809) and with the *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810).

### Keywords:

Schelling, Schubert, Steffens, past, dream, unconscious.

En su *Caricaturen des Heiligsten* (1819), Henrik Steffens subraya cómo la vida humana, al igual que la Naturaleza, se estructura a partir de alternancias, de polos que, aunque en apariencia opuestos, constituyen dos caras de una misma cosa: luz y oscuridad, vigilia y sueño, conciencia e inconsciencia, dualidades que no están tan separadas como pudiera suponerse se anudan en realidad conformando una totalidad

así como el sol sale y se pone, así la conciencia [*Bewusstseyn*] se abisma en su propia noche, no como en un caos vacío, sino en toda plenitud de su vida [...] El sueño es el profundo retorno del alma a sí misma.<sup>1</sup>

---

1. H. Steffens: *Caricaturen des Heiligsten* (zweiter Theil), Leipzig, 1821, p. 698 <Disponible en google books>

Esta afirmación de Steffens y la mención al sueño se inserta en un contexto en el que no sólo las investigaciones sobre el sonambulismo o el inconsciente se realizaban desde los círculos de la *Naturphilosophie*, como es el caso de Steffens, Schubert o Carus, sino que encontraban en muchos casos su base científica y sus líneas de fuerza en ella. Schubert, influido por la filosofía de la naturaleza schellinguiana, influyó a su vez en el proyecto del sistema de los tiempos que Schelling emprende en 1811 con sus *Edades del mundo*. Los pasajes que comentaremos deben leerse precisamente desde esta doble influencia. Así las menciones al sueño, tema central de estas páginas, han de entenderse desde una filosofía de la naturaleza que ha sido vinculada a una corriente de gran influencia en la época: el magnetismo animal. Uno de los textos clave para entender el impacto del mesmerismo en la filosofía de Schelling es precisamente el publicado por Schubert en 1808, *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* [*Puntos de vista sobre la cara nocturna de la ciencia de la Naturaleza*]<sup>2</sup>, que abordaba precisamente la relación del sueño con el “todo” de la naturaleza, como lo hará cinco años después con *Die Symbolik des Traumes* [*El simbolismo del sueño*] (1814). En este contexto se pensaba que el hombre podía acceder a través del sueño a una parte no visible de una totalidad entendida como “organismo total” (*Gesamtorganismus*) en el que todo quedaba vinculado, una totalidad, por tanto, muy cercana a un Absoluto asociado a un ser en devenir. Vinculado con la totalidad del cosmos, en el magnetismo animal el “paciente”, convenientemente guiado por el médico “magnetizador”, era liberado de las cadenas racionales asociadas a una configuración de fuerzas que conformaban la unidad de la psique con el cuerpo y tenía la posibilidad de sanarse cuando salía de sí mismo para introducirse en la parte más profunda de su conciencia (lo inconsciente) y, en conexión con el *Gesamtorganismus*, sanaba lo material en él, su cuerpo, desde lo espiritual. De ahí la estrecha relación entre el “magnetismo animal” con el hipnotismo y con el psicoanálisis freudiano.<sup>3</sup>

La repercusión de la afirmación de la existencia de un lado “inconsciente” en el sujeto sólo accesible en momentos de hip-

2. Schubert, G.H.: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden, 1808. El texto está disponible online: <[http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/schubert\\_naturwissenschaft\\_1808?p=7](http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/schubert_naturwissenschaft_1808?p=7)>

3. El libro fundamental y pionero para esta línea de trabajo es el de Odo Marquard: *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Colonia 1987. También véase M. Ffytche: *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge 2012; A. Crabtree: *From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing*. Ann Arbor 1993.

nosis o durante el sueño no se dejó esperar no varios campos como la medicina o la literatura, sino también y por lo dicho en algunas propuestas filosóficas como la de Steffens con la que hemos iniciado estas páginas o como la de Schelling, buen conocedor de las teorías médicas de su época, que aplicaba a su propia filosofía,<sup>4</sup> y cuyo entorno estaba relacionado con el mesmerismo<sup>5</sup> no sólo por su relación con Schubert, sino también por su propio hermano, el médico Karl Eberhard von Schelling, que hacía uso de prácticas magnéticas. Tilliette lo afirma de forma tajante en su biografía: “Schelling cae víctima de la fiebre del mesmerismo”.<sup>6</sup> Y así el sueño y sus procesos, el sonambulismo y el magnetismo se integran dentro del sistema del *Naturphilosoph*<sup>7</sup> y a través de ésta en el libro del pasado de las *Edades del mundo*. Cuando Schelling escribe de los pasajes acerca del hombre despierto y el hombre dormido al principio de nuestro fragmento, lo hace partiendo de las investigaciones magnéticas a las que cita explícitamente: “a un hombre le parece dado en relación con otro [hombre] realmente el poder de [...] devolver a esa persona la relación vital interior libre, apareciendo hacia fuera como muerto, pero hacia dentro surge un nexo libre constante / de todas las fuerzas desde lo más profundo a lo más elevado” (WA II, 159-160). En este comentario a las páginas 159-168 de la versión de 1813 trataré de rastrear estos elementos que vinculan de manera decisiva el sueño, el inconsciente y el pasado en relación con algunos pasajes del *Freiheitsschrift* (1809) y de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). El texto constará de tres partes: I. El pasado; II. Lo inconsciente; III. El sueño.

4. Véase el clásico de F. Moiso: *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*. Milán 1990. Moiso, sin embargo, se centra en las teorías sobre la irritabilidad de John Brown y Andreas Röschlaub, sin atender a la pujante –y documentada, aunque poco estudiada– fuerza del magnetismo; también Carrasco-Conde, A. “Ens alienum. El mal desde la Naturphilosophie en F.W.J. Schelling”. En S. Del Luján Di Sanza – D.M. López: *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*. Buenos Aires 2013, pp. 241-266.

5. El impacto de las teorías mesméricas y del magnetismo en la filosofía época no se reduce a Schelling, también se encuentra en casi todos los debates científicos de la época (A. Lanfranconi: *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter-Texte F.W.J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, p. 216), e incluso en Kant, en la obra tardía de Fichte o, incluso, en Hegel (Cfr. A. Béguin: *El alma romántica y el sueño*. Madrid 1993, p. 91 y ss.)

6. X. Tilliette: *Schelling. Biographie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, p. 236.

7. Es preciso hacer notar que Schelling, buen conocedor de las teorías magnéticas y de creencias “espiritualistas” escribió en 1810, más allá de sus escritos filosóficos, una novela que estaría marcada por ambos movimientos: *Clara, o sobre la conexión de la naturaleza con el mundo de los espíritus*.

## I. El pasado

Aunque Schubert se presente como una pieza clave en las *Edades del mundo*, Schelling se había constituido previamente en la fuente principal de la que Schubert bebería las aguas de la *Naturphilosophie*. La clave es, entonces, entender cómo la Naturaleza está en estrecha relación con el Pasado. La Naturaleza no ha de ser entendida con lo que exteriormente contemplamos, sino como una Naturaleza interior que se abisma en sí misma y que constituye el fundamento de posibilidad de lo que hay y por la que puede explicarse el paso de lo uno a lo múltiple como un despliegue de las potenciales desde un origen que es común a todas las cosas a partir de una escisión de fuerzas asociado al querer de un ser originario (*Urwesen*).<sup>8</sup> Esta escisión de fuerzas se explicaría a través de una lucha de fuerzas enfrentadas –o polos magnéticos<sup>9</sup>– que, de forma muy cercana a los primeros planteamientos de Empédocles, pueden ser entendidos como atracción y repulsión (amor/odio). Pero antes de esta lucha lo que se encuentra es una completa pasividad, una completa oclusión, algo inaccesible para la razón que Schelling entenderá como algo no consciente: “¿quién es capaz de describir los primeros movimientos de una naturaleza inconsciente, que no se conoce a sí misma, y de descubrir este lugar secreto de nacimiento de la existencia” (WA II, 136). Este Pasado, asociado a la Naturaleza, implica un impulso de llegar a ser consciente por parte de esta misma esencia que, como leemos en el comienzo del primer libro, en alusión a las fuerzas del magnetismo, “al igual que nos podemos imaginar que los polos separados de un imán se encuentran en un anhelo constante e inconsciente en virtud del cual se esfuerzan por juntarse” (WA II, 136). Por tanto, este deseo de ser consciente en oposición a lo que no lo es, apunta a una misma esencia, que será la que habrá de desplegarse en el tiempo y como tiempo en el sistema de las edades del mundo, aunque ya desde el origen contie-

8. “A partir de la sencillez suprema de la esencia acaba generándose la multiplicidad infinita”. (WA II, 116).

9. Puede consultarse con aprovechamiento el “Editorischer Bericht” de M. Durner que introduce el volumen 5 de la *Historisch-Kritische Ausgabe* (=AA) de la Academia de las Ciencias de Baviera, dedicado a *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. También en la edición crítica se encuentra el volumen complementario con un estudio introductorio sobre la *Naturphilosophie* a cargo de Durner, Jantzen y Moiso: “Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophen Schriften 1797-1800. En castellano contamos con el esclarecedor estudio de Arturo Leyte que precede a la traducción de algunos textos de la filosofía de la naturaleza: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid 1996, pp. 11-66.

ne sin desarrollar todo cuanto habrá de manifestarse en su toma de conciencia, el germen, la semilla, de todo cuanto hay: “en esta esencia reposa el insondable tiempo antiguo [*unergründliche Vorzeit*] [...] en ella reposa el recuerdo de todas las cosas [*Erinnerung aller Dinge*], de su estado originario” (WA II, 112-113). Para Schelling el Pasado tiene que ver con su Naturaleza como fundamento del desarrollo de la toma de conciencia del Yo, por eso las *Edades del Mundo* explican “el desarrollo de un ser real, vivo” (WA II, 111). Ahora bien, lo hace profundizando justamente en la parte oscura y “nocturna” del sistema, más allá de la conciencia, que explica los primeros movimientos para devenir consciente de sí. Esta base no sólo es real, sino que, como algo “real” que “pone” nunca se podrá “asimilar” o “integrar” dentro del sistema. Dicho de otro modo, nunca queda “atrás” sino que es un fundamento que vertebra al propio sistema: es su fondo, un fondo oscuro que es, ante todo, un abismo para el entendimiento. Así, leemos

el espíritu sigue encontrando una presuposición [*Voraussetzung*] que no está fundamentada por sí misma, que lo remite a un tiempo en el que no había otra cosa que el ser único e inescrutable que es por sí mismo y desde cuya profundidad [*Tiefe*] se formó todo. Si se considera correctamente este ser en el espíritu, se descubren también en él nuevos abismos [*Abgründe*]; 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 fundamento [*im Gründe*]. (WA II, 121)

Para Schelling el Pasado así nunca es dejado atrás. Siempre permanece acompañando el sistema de los tiempos al ser originado desde la tensión misma de los tres éxtasis. En cierto sentido el Pasado es el *fundamento* y el *fondo*, pero para ser tal sólo puede ser el fondo de algo. Ese “algo” es el ámbito del presente, del tiempo de lucha, del despliegue visible de la existencia. El Pasado identificado con esta Naturaleza-en-el sistema, por parafrasear al *Freiheitsschrift*, haría de lo inconsciente parte constitutiva del mismo, que siempre permanece, pero además, una parte que es común a todos los seres, puesto que todo cuanto hay surge de ella. En este sentido, Schubert había asociado el *Grund* schellingiano con aquello que puede ser asociado al sueño y a través de él a la historia originaria (*Urgeschichte*).<sup>10</sup> Es desde este punto

10. G.H. Schubert: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Dresden 1808, pp. 22-23.

desde el que arrancan las reflexiones de Schelling sobre el sueño en su relación con el inconsciente.

## II. Lo inconsciente

Si esta relación entre naturaleza, pasado y lo inconsciente (*Unbewusste*) es interesante, lo es porque con ella se profundiza en la formación y conformación de la identidad y de la subjetividad. El sistema de los tiempos es el sistema que da cuenta de la toma de conciencia del sujeto de la historia en su devenir, pero es también, por analogía, lo que explica la estructura de la subjetividad del hombre, de ahí que Schelling ejemplifique este acceso a “la parte oscura” del sistema con el magnetismo animal y las terapias mesméricas que explican la unión del hombre con el todo o, dicho con la terminología del *Freiheitsschrift*, con un planteamiento que sostiene que somos *en* Dios o *en* el sistema. La pregunta que ahora surge es cómo acceder a ese “interior” al que la naturaleza y sus monumentos señalan. Schelling empleará las doctrinas acerca del sueño para tratar de resolver el “enigma” y para relacionar, desde un punto de vista científico, la pura interioridad de esta naturaleza, lo no-consciente (lo más primario), con lo consciente: si el fundamento determina y condiciona la evolución del sistema, ha de existir algún tipo de conexión entre “lo irrepresentable”, lo no visible, aquello que de ser activado, nos destruiría (la parte nocturna), y “lo representable” (la parte diurna). El sueño será el mejor de los accesos puesto que con él nuestra parte consciente accede a un nivel de profundidad inconsciente que nos conecta con el todo. Schelling se referirá no sólo al “sueño magnético” tal y como había sido desarrollado por las teorías del “magnetismo animal”, sino también del filósofo al sueño “habitual”. Éste será el que nos permita acceder al “oráculo interior” (*innere Orakel*) que menciona en las primeras páginas del manuscrito: dado que de ese pasado no somos conscientes y la esencia insondable que él se encuentra “es muda y no puede expresar lo que encierra”, entonces sólo a través del sueño, como conjurando al oráculo, podremos dirigirnos a ella: “en ella reposa el recuerdo de todas las cosas, de su estado originario, de su devenir, de su significado”. (WA II, 113)

La obra canónica a nivel metodológico que todo interesado en el magnetismo en lengua alemana manejaba, junto con la obra de Dietrich Georg Kieser, fundador junto con Eschenmayer del *Archiv für den thierischen Magnetismus* (1817-1824), era el libro

de Carl Alexander Kluge *Versuch einer Darstellung des animalischer Magnetismus als Heilmittel* (con ediciones en 1811, 1815 y 1819) en el que se desarrollaban los grados en orden creciente de profundidad en el sueño. Los más importantes y profundos eran el quinto y especialmente el sexto. La gradación del sueño elaborada por Kluge y tenida en cuenta por Schubert, será lo que Schelling retome en este punto de nuestro texto. En el quinto grado el “soñador” entraba en un proceso de “autocontemplación” mediante el cual accedía a su propio interior y adquiría la capacidad de autodiagnosticarse. El sexto, que encontraremos analizado en las *Weltalter*, era aquel en el que se entraba en un estado de clarividencia (*Hellsehen*) en el cual el sujeto disfrutaba de una visión interior de su propio cuerpo, esencial para las curas magnéticas, o podía contemplar hechos que estaban produciéndose en otros lugares o que iban a producirse en el futuro. Estaba más allá de sí mismo, es decir *fuera de sí mismo* y, por tanto, en contacto con la naturaleza.<sup>11</sup> Esto no quería decir, sin embargo, que el sujeto pudiera ver el futuro, sino –y esto es de relevancia para el sistema de los tiempos– porque tenía una mayor perspectiva y, precisamente por eso, “veía” desde una mayor distancia lo que estaba pasando ya. En el caso del magnetismo, el sujeto al entrar en conexión con el todo, no sólo podría acceder a la parte no visible de la conciencia, libre del corsé de la razón, que coincidiría con el punto que es origen y fundamento de la conciencia, la naturaleza en él, sino también, por una nueva comprensión de lo que el tiempo significa –nada que ver con una comprensión lineal del mismo– el futuro, lo que está por-venir (*Zu-kunft*), que sólo cobra sentido en su oposición con el pasado nunca dejado atrás (*Vergangenheit*) y que hace del presente un esperar a la contra (*Gegen-wart*).<sup>12</sup> Mediante el sueño se accedía así a ver lo que habría de desplegarse con el tiempo. Por eso el futuro se presiente y lo presentido es predicho (“*das Zukünftige wird geahndet [...] das Geahndete wird geweissagt*”, WA II, 111): no porque se intuya, por una especie de adivinación lo que ha de suceder, sino porque con clarividencia puede verse una perspectiva más completa del todo, como cuando desde

11. Cfr. L. Montiel: *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania romántica*, pp. 124-126. Los cuatro primeros grados eran los siguientes: 1) De “vigilia” en el que el sujeto está dormido; 2) De “semisueño” en el que los sentidos se cierran parcialmente de cara al exterior; 3) De “sueño magnético” en el que se pierde por completo el contacto con el mundo exterior; 4) De “sonambulismo simple” en el que el sujeto se relaciona con el mundo *a través* del magnetizador.

12. Sobre esta nueva comprensión del tiempo, me permito remitir al lector a mi “El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia: Schelling y la historicidad del absoluto”. En: *Revista Bajo Palabra*, Época II (2009), N. 4, pp. 99-106.

el principio de un recorrido “entrevemos” su final, como si viéramos ya algo que está sucediendo pero que los demás no han visto aún. Prever e intuir no son, por tanto, acciones asociadas a una magia de pitonisa, sino al análisis del investigador (cf. WA II, 118), capaz de ver, profundizando en el Pasado, lo “envuelto” lo que será “desenvuelto”.<sup>13</sup> Por todo lo dicho, el sujeto del sueño magnético, al conectar con el todo, puede entrever un origen que contiene ya un destino. De ahí la afirmación de Schelling en otro pasaje de las *Edades del mundo* según el cual

Presentimos [*ahnden*] un organismo que yace oculto [*verborgen*] en las profundidades del tiempo y que va hasta lo más ínfimo. Estamos convencidos (¿o quién no lo está?) de que a cada gran evento [*Ereignis*], a cada acción llena de consecuencias le está determinado su día, su hora, incluso su instante, y de que no pasa a la luz del día un segundo antes de que lo quiera la fuerza que contiene [*anhält*] y modera [*mäßigt*] los tiempos” (WA II, 122).<sup>14</sup>

Profundizar en el Pasado no es sólo dar cuenta del origen – un dar cuenta que, al centrarse en lo irrecuperable e impensable, sólo puede ser narrado o recuperado mediante los mitos y leyendas- sino explicar cómo este éxtasis contiene ya el eje vertebral que guía hacia un futuro (en un mundo en el que ya todo está decidido en base a una elección originaria libre) y hace del presente un tiempo de despliegue y, por tanto, de lucha. El Pasado no está “dejado atrás” sino que yace como fundamento ineliminable. Es este fundamento, esa “noche” que vertebra la luz de la “conciencia” la que puede “rozarse” durante el sueño, que nos libera de las cadenas del esquematismo de la razón y en la que, por tanto, no pueden aplicarse “conceptos” ni puede ser descrita mediante el lenguaje porque en el origen sólo se encuentra el silencio de la nada que no quiere nada, pero al mismo tiempo,

13. Recuerdense el texto de 1811 *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, en respuesta a la acusación de ateísmo de Jacobi enarbolada contra Schelling: todo desenvolvimiento (*Entwicklung*) implica un envolvimiento (*Einwicklung*). SW VIII, 78. Sobre esta polémica podrá consultarse a final del 2015 el provechoso libro editado por Frank Büttner, Wilhelm G. Jacobs, Gunther Wenz y Arne Zerbst: *Vernunft - Freiheit - Offenbarung: Der Streit zwischen Jacobi und Schelling 1811/1812* München.

14. En la versión de 1811 aparecerá la misma afirmación con idénticas palabras. En WA I, 14; 57. Este texto podría ser leído conjuntamente con la exclamación de Schelling de 1809, según la cual si algunas personas consideran que su sistema cae en la predestinación, pueden pensarlos si así lo desean: “Nosotros también afirmamos una predestinación, pero en un sentido completamente distinto: decimos que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación”. (SW VII, 387-388).

busca decirse:

Desde antiguo ha apetecido a muchos penetrar con su propio entendimiento en este silencioso reino del pasado y comprender así en verdad el gran proceso del que son en parte observadores, en parte coagentes y copacientes. Pero a la mayoría le faltó la humildad necesaria, ya que quisieron comenzar en seguida con los conceptos supremos [*höchsten Begriffen*] y pasar por alto los comienzos mudos de toda vida. Y si ahora algo le impide al lector la entrada en este reino del tiempo premundano, es precisamente esta precipitación que prefiere deslumbrar desde el comienzo con espirituales conceptos [*geistigen Begriffen*] y frases hechas [*Redensarten*] a descender a los comienzos naturales de toda vida. (WA II, 149)

Schelling afirma de este modo, frente a la afirmación de un Sujeto que se conoce a sí mismo sin pliegue u opacidad alguna, una prioridad de la naturaleza y de una “vida germinal” [*keimliches (potentielles) Leben*] que precede a la actividad de la conciencia. Esta naturaleza estará basada en dos fuerzas principales y antagónicas, como hemos visto en otros fragmentos: la fuerza atractiva y la fuerza expansiva, las mismas que operan en los sueños.

### III. El sueño

En la antigüedad clásica, dos eran los tipos de sueño, tal y como recuerda Schelling en el texto: Hypnos y Oneiroi (WA II, 160). El primero, hijo de la noche (Nix) y del Érebo, y hermano de la muerte (Tanatos) sería a ojos de Schelling el único divino porque, frente a los Oneiroi -hijos todos ellos de Hypnos y Pasítea, como Morfeo, Fobétor y Fantaso y relacionados con personificaciones concretas como engaños y simulacros<sup>15</sup>-, constituye un acceso directo a lo telúrico, a la noche oscura. Aunque Schelling parte de la distinción entre los sueños relacionados con las fuerzas interiores y sueños que surgen de lo contrario<sup>16</sup>, el sueño magnético podría relacionarse con Hypnos, precisamente en lo que tiene de vinculación con la noche y la profundidad. Schelling distinguirá así tres gradaciones de sueños según la profundidad

15. Cfr. Homero: *Odisea*, canto XIX, vv. 560-569; Hesiodo: *Teogonía*, vv. 212-215.

16. “Ya los antiguos distinguieron, como se sabe, dos tipos de sueños, de los cuales sólo consideraban divino a uno. Nosotros vamos a distinguir entre sueños que surgen de esa independencia recíproca de las fuerzas interiores y sueños que surgen de lo contrario”. WA II, 160.

que con ellos se alcance. De este modo las clases de sueño servirán a Schelling para dar la vuelta a la distinción ya establecida por Descartes entre la vigilia y el sueño, pero no para afirmar la prioridad de la primera frente al segundo, sino para mostrar hasta qué punto el sueño y la vigilia son partes constitutivas del mismo sujeto y, por tanto, no sólo dicen una verdad del mismo desde diferentes perspectivas -“El hombre despierto y el hombre dormido son en relación con su interior por completo el mismo hombre” (WA II, 159)-, sino que el “sueño”, justamente por estar liberado de las cadenas de la conciencia, puede elevarse y decir algo más del sujeto que, el sujeto mismo en su conciencia, o bien desconoce o bien niega o bien no puede verbalizar.

Por lo dicho, sueño y vigilia forman parte del mismo sujeto pero tienen sin embargo un diferente estatuto y unas diferentes características, pero dado que *constituyen* el mismo sujeto si algo los diferencia no es porque sean distintos cualitativamente, sino cuantitativamente, esto es, porque hay un diferente orden de las fuerzas: las fuerzas (si se quiere, los “componentes”) en uno y otro son los mismos, pero cambian en la forma de su distribución. Así lo afirmaban también aquellas posturas médicas de la época según las cuales, como recuerda Béguin, “el sueño no es la “simple negación” de la vida de vigilia; es tan autónomo como ella, y la relación entre uno y otra es como la del *polo negativo con el polo positivo del imán*”.<sup>17</sup> Si en la vigilia el hombre parece estar encaminado a relacionarse con lo otro de sí, con lo inmediatamente exterior, con “el mundo”, en el sueño, el hombre se vuelve hacia su interioridad, se vuelca en su en sí y para sí, pero es una interioridad que le lleva a conectar con algo “exterior”, que es en realidad lo más interior y profundo de todo: lo que nos une con el *Gesamtorganismus*, y, por ello, implica un ponerse-fuera-de sí. “Es manifiesto que en el estado de vigilia todas las fuerzas del hombre están dominadas por una unidad que las mantiene juntas, por un exponente (o expresante) común; al contrario, durante el sueño cada fuerza y cada herramienta parece operar para sí” (WA II, 159). Un operar para sí que conlleva, rota la unidad que ata las fuerzas, una atracción hacia lo otro de sí que se encuentra en nuestro interior, es decir, un *magnetismo*, que conlleva para Schelling regresar al núcleo, al origen, al nivel más profundo, aunque sea sobrevolándolo desde las alturas, sin llegar a tomar pie (algo que, por cierto, tendría consecuencias desastrosas para el sujeto, que ya no podría “volver”). Sería, como encontramos en el fragmento a comentar, un momento de éxtasis tal que, ar-

17. A. Béguin: *El alma romántica y el sueño*, op. cit., p. 111. Cursiva nuestra.

rojados fuera de nosotros mismos, el hombre parecería “hacia fuera como muerto, pero hacia dentro surge un nexo libre constante/ de todas las fuerzas desde lo más profundo hasta lo más elevado” (WA II, 160). Para llegar a tal estado señala Schelling, en explícita referencia al magnetismo animal, hay hombres con la capacidad de conducir a otros a la potenciación de esa energía exterior que se encuentra en el interior y “devolver a la persona la relación vital interior libre” (WA II, 159-160). Schelling se está refiriendo aquí a la figura del magnetizador que para Kluge tenía una especial relevancia en las terapias magnéticas, así como para Schubert, según el cual el magnetizador ayudaba en la configuración de la fluidez de las fuerzas que, además, están íntimamente ligadas al sistema nervioso.<sup>18</sup>

El hombre tiene por tanto el poder de poner en libertad aquello que yace en el interior no sólo de sí mismo, sino de otros hombres y otras “cosas corporales”: “e introducir verdaderas transformaciones mediante las que surgiría toda una serie de fenómenos completamente diferentes” (WA II, 162). El último grado del sueño en el que el sujeto está fuera de sí mismo pero al mismo tiempo conecta con lo más profundo y universal en él se daría, de seguir a Schelling, tanto en el sueño magnético como en el sueño habitual, es más, los grados del sueño magnético podrían ser rastreados en el sueño habitual:

Por muchas razones me parece que se diferencia en exceso al sueño magnético del sueño habitual. Pues como de los procesos interiores de éste tenemos unas noticias muy alejadas, nada demuestra que los mismos no sean similares e iguales a los del sueño magnético [...] Es bien sabido que esos eventos interiores [*inneren Ereignisse*] del sueño magnético no siempre son similares a sí mismos; hay gradaciones del mismo; hay un grado en el cual el sueño magnético no se diferencia en nada del sueño habitual, y un grado en el cual el hombre está apartado por completo del mundo sensorial y parece trasladado por completo a lo espiritual. Como también en el sueño habitual distinguimos grados de la profundidad y de la interioridad, no podemos saber hasta qué gradaciones del sueño magnético se eleva también el habitual (WA II, 160).

Entre estos grados del sueño a Schelling le interesarán los que surjan de la liberación de las fuerzas interiores y que impliquen que el hombre se vuelve hacia su interioridad estableciendo un equilibrio de fuerzas que no se encuentra en la vigilia. Señala

18. G.H. Schubert: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden, 1808, p 94.

lará tres y en los tres resonarán los estudios de Kluge, retomados por Schubert. En primer lugar, el “soñador” se liberaría del cuerpo y, distanciado del mismo, disfrutaría de una visión privilegiada del mismo que, a nivel terapéutico, permitiría la autodiagnos. <sup>19</sup> Esta visión privilegiada aumentaría en el grado siguiente, en el cual el alma podría ver su propio interior como un “objeto” ajeno a sí mismo y, de este modo, le sería posible algo sobre lo que aún no es, pero aún sin desarrollarse, será: implica, pues, un grado de clarividencia por un lado, de “presentimiento” del futuro; por otro lado otorgará una capacidad de desciframiento de los elementos inicialmente escondidos para la conciencia. <sup>20</sup> Finalmente en el último grado el alma del sujeto se elevaría a lo más espiritual, completamente desligada de sí misma y, por ello, completamente liberada de la red de fuerzas que teje la conciencia hasta entrar en una conexión completa y fluida con el todo del que forma parte:

el nivel superior sería aquél en que la liberación se propaga hasta lo eterno del alma; y el comercio libre tiene lugar puramente en éste, entre lo objetivo eterno del alma y lo subjetivo eterno de la misma. Aquí, lo ente del alma llegaría incluso a ser libre respecto de su propio ser eterno, y quedaría puesto con éste en una relación tal que podría leer y distinguir en él sus pensamientos más profundos [...] el alma quedaría trasladada a lo extramundano y en cierto sentido por completo al mundo de los espíritus (WA II, 161).

Así pues, en conexión con las teorías magnéticas, el sueño según Schelling podría, si es lo suficientemente profundo, liberar al sujeto soñador y alterar las fuerzas que se encuentran en el estado de vigilia ordenadas de otro modo: esta reorientación del flujo de las fuerzas le lleva así a lo universal y extramundano, que es, curiosamente lo más interior y lo más profundo que apunta al pasado inmemorial que únicamente puede ser recuperado como

19. “Entre los del otro tipo podríamos aceptar tres gradaciones. La más profunda sería aquella en que el espíritu vital, o ese ser medio entre cuerpo y espíritu, atraería lo objetivo del alma por medio del cual llegaría a ser libre frente al cuerpo para o, en tanto que fuerza curativa, dejar de lado los desórdenes presentes en éste o manifestar el alma los aspectos ocultos del cuerpo”. WA II, 160; 151.

20. “Un tipo superior sería aquél en que este espíritu vital atrae lo objetivo del alma para mostrarle su propio interior como en un objeto, darle conocimiento de lo que en él mismo aún está envuelto y es futuro. En este nivel habría ya una relación libre entre / lo eterno del alma y el espíritu que asciende desde abajo; éste se convierte para el superior en instrumento y en tabla en la que leer los aspectos ocultos de su propio interior”. WA II, 160-161; 151.

narración, esto es, como mito.

Esta interpretación del sueño llevaría aparejada la idea de que para acceder a lo inmemorial hay que atravesar el estado de la conciencia, con una ordenación de fuerzas establecida como tensión entre lo que se fue y lo que se será, para llegar a lo no-consciente. Pero lo no-consciente es justamente inconsciente porque nunca llega al estado de conciencia, por eso “ningún recuerdo pasa al estado de vigilia” (Ibid.). De ahí que en el estado de vigilia no recordemos el contenido de muchos sueños, aunque seamos conscientes de haber soñado: “de muchos sueños sólo nos queda el recuerdo general de lo que ha existido, [...] otros se disipan en cuanto despertamos y a menudo sólo se pueden capturar en el instante del despertar (aunque a veces no permanecen)” (Ibid.).

El sueño consigue de este modo una visión de lo originario (pasado) vinculada a una visión de lo por-venir, que no es más que otra cara de lo mismo: aquello que deberá ser desenvuelto, como sabemos con certeza que de la semilla surgirá un tallo. Esto originario tendrá que ver, muy platónicamente, con “modelos originarios [*Urbilder*] o visiones de las cosas aún futuras [*Gesichte der noch zukünftige Dinge*]” (WA II, 162), que lejos de ser conceptos, son las semillas “de algo eternamente vivo y en movimiento y en generaciones incesantes” (WA II, 163). Es importante subrayar aquí la relación que según el magnetismo animal, tenía el sueño profundo con el estado de clarividencia. Que resuene aquí Platón no es algo que haya de extrañarnos: no sólo por lo que a la teoría de las formas se refiere con la mención a los modelos originarios o *Urbilder*,<sup>21</sup> que contenidos en el pasado, según Schelling, habrán de desplegarse en el tiempo, sino también por el modo en el que según el mito del libro X de la *República* (614b y ss) pueden ser recordadas: Er, el armenio, *muere* para poder ver lo que sucede en el mundo de las ideas, y despertar para poder contar cuanto ha visto y escuchado. Entre lo presenciado da cuenta de cómo se decide el destino de los hombres según haya sido su pasado. Así escucha el huso que hacen girar sobre las rodillas de la Necesidad, las Parcas: Láquesis, las cosas pasadas, Cloto las presentes y Átropo las futuras.

Por todo lo dicho, a través de ese “acceso abierto” a lo originario, esta visión llevará más allá del sujeto para incidir no en su subjetividad, como si éste se volcara sobre sí mismo para centrarse en sí y en para sí, sino, antes bien, en un *estar-fuera-de-sí* que impli-

21. Sobre la influencia del platonismo en Schelling, el clásico W. Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*. Fráncfort del Meno 1972; M. Franz: *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Tübingen 2012.

ca no un ponerse (*setzen*) de resonancias fichteanas en el que el yo se pone a sí mismo como yo,<sup>22</sup> sino un ponerse fuera de sí que conecta al yo con el todo: se olvida, se abandona, pues, a sí mismo hacia lo otro. El sueño propiciaría entonces un estado de serenidad y abandono (*Gelassenheit*) que anula el carácter compacto de las fuerzas articuladas en torno a su mismidad (*Selbstheit*): esta pérdida de tensión de este vínculo favorece el ponerse-fuera-de-sí (*außer-sich-gesetz*) desde su interior.<sup>23</sup> La locución empleada por Schelling para explicar este movimiento se relacionaría con la teoría de las potencias, puesto que si la primera es la contracción, B, y ésta es pese a ser la primera, lo más inferior, del mismo modo el ponerse a sí mismo y centrarse en sí, haciendo que prevalezca la fuerza de atracción en torno al Yo, sería lo más inferior:

¿Por qué todas las doctrinas superiores exhortan al hombre tan unánimemente a separarse de sí mismo y le dan a entender que sería capaz de todo y operaría en todas las cosas si supiera liberar su yo superior respecto al del yo subordinado? Al hombre lo estorba el estar puesto-en-sí [*In-sich-gesetzt-sein*]; de lo superior es capaz sólo en la medida en que es capaz de ser puesto-fuera-de-sí [*außer-sich-gesetzt su werden*]. (WA II, 164)

De esta forma, volcado en lo otro de sí y puesto fuera-de-sí, la apariencia sería la de muerte, tan característica de los motivos del Romanticismo, y que vuelve a ser relacionada por Schelling explícitamente con el magnetismo animal: “De ahí la similitud con la muerte y con los fenómenos del sueño magnético” (WA II, 164). También con la muerte se había relacionado la intuición intelectual<sup>24</sup> en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (¡1795!) que conducían a un acceso fragmentario al absoluto a través de su contemplación *en nosotros*, pero, al mismo tiempo más allá

22. GA IV/3, 345, 25-27: “El Yo es lo que se pone a sí mismo y nada más, y lo que se pone a sí mismo y vuelve sobre sí mismo llega a ser un Yo, y nada más. La actividad que vuelve sobre sí y el Yo son uno, los dos se agotan recíprocamente”.

23. WA II, 163; 152.

24. Tras las críticas de Hegel a la intuición intelectual en Schelling en el prólogo de la *Fenomenología*, este concepto no volverá a aparecer como tal a partir de 1809, pero no deja de ser interesante esta cercanía a través del sueño magnético. Recordemos la conocida carta que Schelling le escribe a Hegel tras leer el prólogo de la *Phänomenologie*: “Confieso no haber entendido hasta ahora el sentido en el que tú opones concepto e intuición. Con lo primero no puedes mentar otra cosa que eso que tú y yo hemos llamado Idea, cuya naturaleza consiste justamente en tener un respecto por el cual es ella concepto y otro por el cual es intuición». Cfr. Carta del 2 de noviembre de 1807 en *Briefe von und an Hegel*. Hamburgo 1969; I, 194. Sobre la disputa en Schelling y Hegel, puede consultarse D. Köhler: *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*. München 2006.

de nosotros.<sup>25</sup> El estar-fuera-de-sí favorecería la capacidad de una visión mucho mayor de lo que sucede en el cuerpo del paciente, se daría la posibilidad del autodiagnóstico y, liberado del cuerpo y de su propia mente, centrada y encerrada en sí misma, habría un control sobre el dolor:

Y si un ser orgánico o humano sólo puede estar sometido al dolor en el sentido físico y psíquico mediante la dominación de ese exponente vital exterior, es comprensible que con la supresión del mismo pueda surgir toda la carencia de dolor y ese sentimiento de deleite del que están llenos los estados que hemos mencionado antes, y es comprensible cómo una supresión repentina e instantánea del mismo cause el mayor placer (WA II, 164).

La alusión a las técnicas de las terapias del magnetismo animal le servirán a Schelling para hablar de la “contemplación” de este pasado, que es ante todo pasividad y receptividad ante eso que se deja vislumbrar en el estar-puesto-fuera-de-sí.<sup>26</sup> Como tal podrá ser entendido como sabiduría (*Weisheit*), forma pasiva y receptiva del conocimiento (WA II, 166), que se encuentra desde el principio y que no debe identificarse con el sujeto mismo, aunque forma parte de él mismo. El sueño llevaría al sujeto a este conocimiento no por el recuerdo detallado de lo soñado, sino por la toma de conciencia de esa parte de él mismo que le permite “llegar-a-sí”, es decir, llegar a ser lo que es, apercibirse de lo que se llegará a ser (Cfr. WA II, 168): “no basta con ser algo o tener algo *en sí*. A ello hay que añadir que se dé cuenta de qué es y de qué tiene” (WA II, 168).<sup>27</sup> El despertar llegará pues aparejado la posibilidad de un conocimiento mayor de sí mismo por parte del sujeto: “el momento del apercibirse de lo que ella es, es el momento del despertar [*Erwachens*], del llegar-a-sí [*zu-Sich-Selber-*

25. En la Octava Carta afirmará Schelling que “En todos nosotros habita, a saber, una facultad secreta, maravillosa, para retirarnos del cambio del tiempo a nuestro sí mismo más íntimo, desnudo de todo lo que sobreviene de fuera, e intuir ahí, bajo la forma de la inmutabilidad, lo eterno en nosotros. Esta intuición es la experiencia más íntima y propia, de la que depende exclusivamente todo lo que sabemos y creemos en un mundo suprasensible” (SW I, 318. Hay traducción de Edgar Maragat en F.W.J. Schelling: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid, 2009, p. 157). Y un poco más adelante: “Despertamos de la intuición intelectual como del *estado de la muerte*. Despertamos por medio de la reflexión, esto es, por medio del impuesto retorno a nosotros mismos”. Cursiva nuestra (SW I, 325; 173). Sobre la intuición intelectual de Schelling citamos el clásico de Tilliette: *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris, 1995, pp. 175-191.

26. Por cierto, idea que también había aparecido anteriormente en la intuición intelectual: “En cuanto salimos de nosotros mismos nos desplazamos a un estado paciente”. SW I, 324.

27. Cursiva nuestra.

-*Kommens*] en el sentido auténtico” (WA II, 169).

### Bibliografía

- Béguin, A.: *El alma romántica y el sueño*. Madrid 1993.
- Beierwaltes, W.: *Platonismus und Idealismus*. Fráncfort del Meno 1972.
- Carrasco-Conde, A.: “El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia: Schelling y la historicidad del absoluto”. En: *Revista Bajo Palabra*. Época II (2009), N. 4, pp. 99-106.
- *Limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*. Madrid 2013.
- “*Ens alienum*. El mal desde la Naturphilosophie en F.W.J. Schelling”. En: del Luján Di Sanza, S.- López, D.M.: *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*. Buenos Aires 2013.
- Crabtree, A.: *From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing*. Ann Arbor 1993.
- Eichler, A.: *G. H. Schubert – ein anderer Humboldt*. Niederfrohna 2010.
- Ffytche, M.: *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge 2012.
- Franz, M.: *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen 2012.
- Kerner, J.: *Geschichten Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiet kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen*. Karlsruhe 1834.
- *Kleksografías*. Barcelona 2004. Edición de L. Montiel.
- Köhler, D.: *Freiheit uns System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*. München 2006.
- Lanfranconi, A.: *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter-Texte F.W.J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Montiel, L.: *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania romántica*, Frenia, Madrid, 2008.
- Moiso, F.: *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*. Milán 1990.
- Kremer, D.: *E.T.A. Hoffmann. Leben – Werke – Wirkung, De Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.
- Marquard, O.: *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Colonia 1987.
- Mesmer, A.: *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*. Paris 1779.
- Montiel, L.: “Mensajes del inframundo. Las kleksografías de Justinus Kerner”. En *Escritura e imagen*, n°1, 2005.
- “Une révolution manquée: le magnétisme animal dans la médecine du romantisme allemand”. En *Revue d’histoire du XIXe siècle*, n°38 (2009), pp. 61-77.
- Schubert, G.H.: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Dresden 1808.
- *El simbolismo del sueño*. Barcelona 1999. Edición de L. Montiel.
- Steffens, H.: *Caricaturen des Heiligsten (zweiter Theil)*. Leipzig 1821.
- Tilliette, X.: *Recherches sur l’intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris

1995.  
- Schelling. *Biographie*. Stuttgart 2004.  
Völmicke, E.: *Das Unbewusste im deutschen Idealismus*. Würzburg 2005.

# El árbol de la vida y el latido del eón

## Consideraciones en torno a *Las edades del mundo* de Schelling (1813)<sup>1\*</sup>

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 Cavell<sup>1</sup> 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”,<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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*).<sup>4</sup> 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,<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 (*Seyndes*). 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),<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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).<sup>9</sup>

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).<sup>10</sup>

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)<sup>11</sup>

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*]<sup>12</sup> 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.).<sup>13</sup>

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*,<sup>14</sup> 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).<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup> “[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).<sup>17</sup>

*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).<sup>18</sup>

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.

## Sobre os autores

**Ana Carrasco Conde** es filósofa y profesora de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en filosofía alemana del XIX-XX, romanticismo, historia conceptual y estética. Ha sido profesora invitada en Brasil, Argentina, Chile, Estados Unidos, Alemania, Croacia e Italia. Algunos de sus libros son *Infierno horizontal* (2012), *La limpidez del mal* (2013) y *Presencias irreales* (2017). Es editora del número consagrado a las relaciones entre Fichte y Schelling de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* (2011), de *El fondo de la historia* (2013) y de *La ciudad reflejada. Memoria e identidades urbanas* (2016). Dirige la revista *Kritisches Journal 2.0*.

**Katia Hay** actualmente es Investigadora de la Universidad de Lisboa con un proyecto sobre *Nietzsche, Romanticismo e Idealismo alemán* financiado por la FCT (Fundacao para a Ciencia e a Tecnologia). Obtuvo su doctorado en 2008 sobre Schelling y el concepto de lo trágico en las Universidades de Munich (LMU) y París (Sorbonne, Paris IV). Desde entonces ha trabajado en varias Universidades en Alemania, Francia, Países Bajos, Chile y EEUU. Es autora de *Die Notwendigkeit des Scheiterns. Das Tragische als Bestimmung der Philosophie bei Schelling*, Alber 2012 y numerosos artículos.

**Oscar Cubo Ugarte** es en la actualidad “Wissenschaftlicher Mitarbeiter” en el “Instituto de Filosofía” de la FernUniversität de Hagen. También ha realizado labores docentes y de investigación en la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) en Madrid y en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Tréveris (Alemania). Entre sus publicaciones cabe destacar: *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, editado con Jacinto Rivera de Rosales (2009); *La actualidad hermenéutica del “Saber absoluto”*. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel (2010); *Kant. Sentido común y subje-*

tividad (2012); así como *La doctrina de la Ciencia nova methodo de Fichte (1796-1799)*, comentario colectivo editado con Jacinto Rivera de Rosales (2012).

**Lisa Egloff** obtuvo su doctorado en la Universidad de Freiburg Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Deutschland) sobre Schelling y *Das Böse als Vollzug der Freiheit* (De Gruyter, 2016). Junto con Katia Hay ha editado la obra de Xavier Tilliette: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Frommann-Holzboog 2015.

**Diogo Ferrer** é Professor de Filosofia na Universidade de Coimbra, Portugal. A sua investigação centra-se na filosofia clássica alemã e nas suas ressonâncias no Séc. XX. Os seus livros mais recentes são *Transparências: Linguagem e Reflexão de Cícero a Pessoa*, Coimbra, 2017 [a sair]; *A Génesis do Significado: Introdução à Filosofia de Hegel*, Porto, 2016; *O Sistema da Incompletude. A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804*, Coimbra, 2014.

**Amanda Núñez García** es Profesora Ayudante Doctor en la Facultad de Filosofía de la UNED en el Departamento de filosofía moral y política; área de estética y teoría del arte. Sus líneas de investigación son el pensamiento francés contemporáneo y la estética política. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas tales como: “Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza” en *Thémata Revista de Filosofía*, n.º. 53, 2016; “Intredisciplinareidad y filosofía en la actualidad. Bioarte, contaminación y purismo”. En *Isegoría*. 2015.

**Nuria Sánchez Madrid** es profesora contratada doctor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y miembro del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa. Es especialista en el estudio de Aristóteles y Kant. Ha traducido y preparado una nueva edición española del escrito de I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* (Madrid, 2011), y prepara actualmente la traducción de un curso inédito en nuestra lengua de este pensador, *Naturrecht Feyeraabend*, en colaboración con la profesora Macarena Marey. Es miembro del Grupo de Investigación de la UCM “Metafísica, Crítica y Política”