

LA GENEALOGÍA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO EN *DIE WELTALTER* DE SCHELLING

ROBERTO AUGUSTO

Universidad de Barcelona

RESUMEN: El objetivo de este artículo es analizar los conceptos de tiempo y espacio en *Die Weltalter* de Schelling. Para ello estudiaremos las tres versiones de este texto. En la versión de 1811, veremos cómo Schelling defiende un concepto de tiempo orgánico opuesto al tiempo mecánico. La Trinidad compuesta por el Padre (pasado), Hijo (presente) y Espíritu (futuro) es la que le permitirá desarrollar su «sistema de los tiempos». En las versiones de 1813 y 1815 profundizaremos en los puntos no tratados por Schelling en 1811.

PALABRAS CLAVE: idealismo alemán, Schelling, tiempo, espacio, genealogía.

Genealogy of Time and Space in Schelling's Die Weltalter

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze the concepts of time and space in Schelling's *Die Weltalter*. We will study the three versions of this text. In the 1811 version, we will see how Schelling defends a concept of organic time opposite to mechanical time. The Trinity composed by the Father (past), Son (present) and Spirit (future) will allow him to develop his «system of times». In the 1813 and 1815 versions, we will deal intensively with the points not treated by Schelling in 1811.

KEY WORDS: german idealism, Schelling, time, space, genealog.

1. INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre el tiempo que podemos encontrar en *Die Weltalter* ocupa, sin lugar a dudas, un lugar destacado en la historia del pensamiento. No en vano algún estudio ha señalado que «junto con el tratado aristotélico de *Física IV*, el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín y los análisis kantianos de la *Crítica de la razón pura*, las *Edades del Mundo* representan, pues, una de las cumbres de la historia de la filosofía en relación con el problema del tiempo»¹. Sin embargo, consideramos que este escrito no

¹ DAVID, P., «Prólogo. El sistema de los tiempos», en SCHELLING, F. W. J., *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815* (ed. de Jorge Navarro Pérez), Akal, Madrid, 2002, p. 20. Y del mismo autor: «La généalogie du temps», en SCHELLING, F. W. J., *Les âges du monde. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813 édités par Manfred Schröter*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 315-358. En este artículo citaremos la edición de M. Schröter de las versiones de 1811 y de 1813, publicadas por primera vez en 1946, de la siguiente

ha recibido probablemente la atención merecida, al menos no una atención comparable a la de los grandes clásicos antes citados². Varias son las causas que explican esta circunstancia. En primer lugar, la propia composición de la obra. No disponemos de un único texto, sino de tres versiones del mismo texto, tan diferentes entre sí (salvo en el prólogo) que podemos hablar de tres textos distintos³. La primera de estas versiones fue terminada en 1811, pero no llegó a ser publicada. La segunda versión, la más breve de las tres, está fechada en 1813; y la tercera, la más extensa, fue escrita en 1815, aunque ninguna de las dos llegó tampoco a ver la luz. Nos encontramos, por tanto, con tres textos que pretenden ser tres versiones de lo mismo pero que, en realidad, son tres escritos diferentes⁴.

Ninguna de estas versiones fue publicada en vida de Schelling, ya que forman parte de la larga etapa de silencio editorial, apenas roto con algún escrito de escasa importancia, que va desde 1809, fecha de publicación de la *Freiheitsschrift*, hasta el año de su muerte, 1854. La primera versión de la que pudo disponerse fue la de 1815, publicada por el hijo de Schelling en el octavo volumen de las *Sämtliche Werke*, editadas entre los años 1856 y 1861. Los otros dos escritos no se publicaron hasta 1946, en un volumen que contenía, además, borradores y fragmentos preparatorios. El autor de esta publicación fue M. Schröter, conocido estudioso de Schelling y editor de las *Schellings Werke*; el libro fue titulado *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*⁵ y pasó a formar parte de las *Schellings Werke* como volumen complementario.

Otro elemento a tener en cuenta es la dificultad de estos escritos, probablemente la mayor que podamos encontrar en toda la producción filosófica de Schelling. Junto a

forma: WA, 1811 ó 1813 y número de página. Nos referiremos a la versión de 1815, y a los demás textos de Schelling no incluidos en la nueva edición de las obras de Schelling que está realizando actualmente la *Schelling-Kommission* de Múnich, siguiendo la edición de K. F. A. Schelling, que citaremos de la manera habitual: SW, volumen en números romanos y número de página. Todas las traducciones presentes en este artículo son responsabilidad de su autor, se puede consultar un listado de todas las traducciones de Schelling al español en la siguiente publicación: AUGUSTO, R., «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181.

² De toda la bibliografía disponible sobre el tema destacaremos los siguientes ensayos: BRACKEN, A. J., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 72-89; BAUMGARTNER, H. M. - KORTEN, H., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, C. H. Beck, München, 1996, pp. 137-143; BOLMAN, F., *Schelling: The Ages of the World*, AMS Press, New York, 1967; FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954; HOGREBE, W., *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989; HOLZ, H., «Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie», en BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 108-127; LANFRANCONI, A., *Krisis. Eine Lektüre der «Weltalter»-Texte F. W. J. Schellings*, Frommann-holzboog, Stuttgart, 1992; LANGE, H., *Schellings Zeitlehre in den Weltaltern*, Freiburg, 1955; VERGAUWENG, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Freiburg (Suiza), 1975, pp. 191-258; WIELAND, W., *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Winter, Heidelberg, 1956; ZAHN, L., *Die Sprache als Grenze der Philosophie — Eine Interpretation der Weltalter— Fragmente von F. W. J. Schelling*, München, 1956.

³ La diferencia más relevante que podemos destacar entre las tres versiones es que la estructura trinitaria (Padre, Hijo y Espíritu), tan importante en el texto de 1811, es abandonada en las otras dos versiones.

⁴ De los tres libros que debía constar la obra (pasado, presente y futuro) Schelling sólo llegó a redactar tres versiones del libro del pasado. Disponemos, además, de un manuscrito de las lecciones que este autor impartió en Múnich sobre las edades del mundo en 1827/28: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. de Peetz, Klostermann, Frankfurt, 1990.

⁵ SCHELLING, F. W. J., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. de M. Schröter, Beck, München, 1946.

reflexiones geniales, intuiciones llenas de una extraordinaria profundidad especulativa, encontramos expresiones y razonamientos oscuros, difíciles de interpretar y que algunas veces rozan lo puramente ininteligible. Probablemente más que en ninguno de los ensayos de este autor se hace patente su grandeza y miseria. El análisis de estos textos precisa, por tanto, una labor quirúrgica, de reconstrucción, un separar lo filosófico de lo puramente especulativo; la necesidad de articular un discurso coherente impone este trabajo. Esa es la tarea que queremos desarrollar en este trabajo.

2. VERSIÓN DE 1811

Lo que Schelling se propone en esta investigación es «describir la historia de los desarrollos del ser primigenio (*Urwesens*), y precisamente empezando por su primer estado todavía inaccesible, el tiempo premundano (*vorweltlichen Zeit*)»⁶. Sin embargo, carecemos de fuentes para llevar a cabo esta tarea. Este cometido, pues, sólo podrá lograrse a través de fuentes indirectas; es decir, gracias a «discursos divinos revelados»⁷ y a la aplicación del método antropomorlista⁸. Este método consiste en conocer a la divinidad a través del autoconocimiento del ser humano, y ya fue utilizado por nuestro autor en la *Freiheitsschrift* de 1809⁹.

Es necesario narrar el pasado para saber «de qué ha provenido todo y qué constituyó primero el comienzo»¹⁰. Schelling señala que el concepto de pasado utilizado aquí nada tiene que ver con la idea que normalmente se tiene del pasado, ni con la visión del tiempo que representa el mecanicismo¹¹. Este sistema, según nuestro autor, no permite pensar ni un pasado ni un futuro, ya que considera que el mundo es «una cadena de causas y efectos que se extiende en el infinito hacia atrás y hacia delante»¹². Como veremos a continuación, frente al concepto mecánico de tiempo, Schelling propondrá un tiempo orgánico.

Al principio de esta versión se afirma que «el mundo no tiene en sí ni pasado ni futuro»¹³. Pero esto nada tiene que ver con el sistema mecanicista. Schelling lo que pretende decir es que «todo lo que ha ocurrido en él [mundo] desde el principio, y lo que ocurrirá hasta el final, sólo pertenece a un único gran tiempo»¹⁴. La creencia, por tanto, de que en el mundo hay un pasado y un futuro es falsa, ya «que el verdadero pasado, el pasado por antonomasia, es el premundano»¹⁵, es decir, el pasado anterior al mundo. De la misma forma «el verdadero futuro, el futuro por antonomasia, es el postmundano (*nach-*

⁶ WA, 1811, 10.

⁷ *Ibíd.*

⁸ Cf. HABERMAS, J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954, pp. 225-231, y AUGUSTO, R., «La antropología filosófica de Schelling: método antropomorlista y estructura trinitaria», en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. XII, 2007, pp. 217-229.

⁹ Cf. SW VII, 337, y AUGUSTO, R., «La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809», en ARREGUI, J. V. (ed.), *Thémata. Revista de Filosofía. Debate sobre las antropologías*, n.º 35, 2005, pp. 355-359.

¹⁰ WA, 1811, 10.

¹¹ Cf. YAMAGUCHI, K., «Die Weltalter-Schellings Versuch der Überwindung der neuzeitlichen Philosophie», en MATSUYAMA, J. - SANDKÜHLER, H. J. (eds.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F. W. J. Schellings in Japan*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2000, pp. 149-170.

¹² WA, 1811, 10-11.

¹³ WA, 1811, 11.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*

weltliche)»¹⁶. Según nuestro autor, «de este modo se nos revelaría un sistema de los tiempos, del cual el sistema del tiempo humano sería sólo una copia, una repetición en un círculo más estrecho»¹⁷. Debemos, pues, diferenciar el «sistema de los tiempos» del «sistema del tiempo humano». Ese sistema de los tiempos consiste en el pasado premundano, en el presente y en el futuro postmundano; y éstos serían el verdadero pasado y futuro, no el pasado y el futuro del tiempo humano, que simplemente se limita a repetir en el presente el esquema del sistema de los tiempos.

Según Schelling, «todo lo que nos rodea remite a un pasado increíblemente lejano»¹⁸. Lo que se propone hacer nuestro autor es conocer ese pasado anterior al mundo, narrarlo quitando los tiempos que se han ido depositando encima de él a lo largo de milenios. Sin este trabajo no podríamos llegar a comprender el presente, porque «todo es sólo obra del tiempo y sólo a través del tiempo logra cada cosa su particularidad y significado»¹⁹. Pero el conocimiento del pasado precisa de un lugar donde éste termine, donde todo comience, por eso nos «indica un tiempo en el que no había nada más que el ser único e impenetrable»²⁰. Sin embargo, ese ser primigenio no es lo último, ya que en él también hay un pasado que «todavía está escondido en el fondo»²¹. Ese pasado es inoperante, porque si se activara «nos destruiría y exterminaría»²².

Pero antes de comenzar la narración del sistema de los tiempos es necesario detenerse en lo «que está por encima de todo tiempo»²³, y esto es la libertad suprema, que es «el concepto positivo de la eternidad»²⁴. Esta libertad es definida como la más perfecta pureza, «como la verdadera, la absoluta unidad de sujeto y objeto»²⁵. Sin embargo, se pregunta Schelling, «¿cómo fue movida esta bienaventuranza a abandonar su pureza (*Lauterkeit*) y salir al ser?»²⁶. En ese estado inicial en la pureza suprema sólo hay una meditación sobre sí misma, es una «voluntad que nada quiere»²⁷. Sin embargo, en ella se «genera el *deseo* de tenerse y conocerse exteriormente»²⁸. Para satisfacer este deseo la voluntad que nada quiere acoge en sí a la otra voluntad que también podemos encontrar en la pureza perfecta: «la voluntad de existencia»²⁹. Schelling dice que esta segunda voluntad es «acogida», no generada a partir de la primera, ya que ambas son eternas y forman un único ser. Gracias a esta segunda voluntad se explica, por tanto, el paso de la pureza al ser y, además, con ella surge «la posibilidad de un tiempo»³⁰, que no su realidad. Tenemos, pues, la *posibilidad* del tiempo, más adelante Schelling explicará cómo éste se hace real.

La existencia de dos fuerzas provoca una disputa entre ellas, un proceso de expansión (segunda voluntad) y contracción (primera voluntad). Además, este estado inicial, en el despliegue del sistema de los tiempos, acaba convirtiéndose en pasado. ¿Cómo es

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ WA, 1811, 12.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ WA, 1811, 13

²² *Ibíd.*

²³ WA, 1811, 14.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ WA, 1811, 15-16.

²⁶ WA, 1811, 16.

²⁷ WA, 1811, 17.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ WA, 1811, 18.

esto posible? Schelling considera dos posibilidades que descarta. En la primera de ellas «el ser primigenio debería permanecer en este estado de contradicción»³¹, de lucha entre fuerzas; esto no puede ser porque «el tormento y la angustia eternas son imposibles»³². La segunda posibilidad consiste en «que la separación venza absolutamente a la unificación»³³; esta opción es rechazada, ya que «de este modo se destruiría el principio contractivo; sin duda volvería a darse la pureza inicial, pero sin revelación»³⁴. Debemos, pues, encontrar un tercer camino para explicar cómo se resuelve esa lucha entre fuerzas y cómo este estado acaba transformándose en pasado.

Estas cuestiones, según Schelling, sólo pueden resolverse a través del nacimiento de otra personalidad en Dios, mediante «la generación, la auto-duplicación (*Selbstverdopplung*) de la esencia contenida en el ser»³⁵. Esta generación es posible gracias a una superación de la fuerza contractiva a través del amor. Por tanto, el ser primigenio «engendra fuera de sí lo similar a él, y por eso produce algo independiente y autónomo respecto de él»³⁶. Y, por tanto, «del Padre eterno nace el Hijo eterno»³⁷. Al generarse el Hijo «la oscura fuerza primigenia del Padre se retira por sí misma al pasado»³⁸ y, además, «comienza la segunda época, la edad del presente»³⁹. Queremos también señalar que la superación de la fuerza contractiva no implica su eliminación, sino que ésta «debe continuar obrando eternamente para que eternamente el Hijo sea engendrado por el Padre»⁴⁰. Pero la dualidad que provoca la aparición del Hijo nos remite, según Schelling, a una unidad superior que no podemos encontrar en el presente, «pues el presente descansa en la oposición»⁴¹, sino en el futuro. Para conseguir esa unidad necesitamos una tercera personalidad en Dios: el Espíritu. Podemos, por tanto, identificar cada una de las personas de la Trinidad con una edad del mundo: el Padre con el pasado, el Hijo con el presente y el Espíritu con el futuro.

Si esta unidad futura que se da en el Espíritu fuera real, «no habría tiempo, sino eternidad absoluta»⁴². Pero como esta unidad suprema no es todavía real «se origina en cada instante *el tiempo*, y precisamente como *todo tiempo*, como tiempo en el que el pasado, el presente y el futuro se distinguen dinámicamente, pero justamente por eso están unidos a la vez»⁴³. Y al origen del tiempo le sigue el nacimiento de tiempos: «Pero como esta relación no puede perdurar, ya que el ser es superado cada vez más, a cada tiempo así puesto le sigue otro tiempo, el cual pone a aquél de nuevo como pasado; o se originan *tiempos*»⁴⁴. Otro aspecto que señala nuestro autor es que «la esencia o la verdadera fuerza del tiempo descansa en lo eterno»⁴⁵. Pero lo eterno es «sólo el comienzo del comienzo, todavía no es el comienzo real»⁴⁶, porque éste «sólo puede venir de la libertad absoluta»⁴⁷. Según Schelling,

³¹ WA, 1811, 54.

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ WA, 1811, 56.

³⁶ WA, 1811, 58.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ WA, 1811, 59.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ WA, 1811, 58.

⁴¹ WA, 1811, 67.

⁴² WA, 1811, 74.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ WA, 1811, 75.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ *Ibíd.*

«el primer comienzo real»⁴⁸ es «la generación del Hijo por la fuerza paterna»⁴⁹. Gracias a ella «se puede manifestar el tiempo oculto en lo eterno»⁵⁰. Y esta generación «es una generación eterna y que sucede constantemente»⁵¹. Nuestro autor sostiene que «este comienzo no es un comienzo *en* el tiempo (...), sino que todo tiene su tiempo en sí mismo»⁵². De esta forma Schelling explica como el tiempo pasa de la posibilidad a la realidad.

A diferencia de Kant, Schelling cree en la total subjetividad del tiempo: «ninguna cosa tiene un tiempo exterior, sino que cada cosa sólo tiene un tiempo interior, propio, innato e inherente a ella. El error del kantismo respecto al tiempo consiste en no reconocer esa subjetividad *general* del tiempo»⁵³. Además, «ninguna cosa se origina en el tiempo, sino que *en* cada cosa el tiempo se origina de nuevo y directamente desde la eternidad»⁵⁴. El tiempo objetivo surge al comparar los tiempos personales: «a través de la comparación y medición de diferentes tiempos se origina ese simulacro de un tiempo abstracto, del cual bien se puede decir que es un mero modo de nuestro representar, pero no un modo necesario e innato, sino contingente y adoptado»⁵⁵. El tiempo objetivo es simplemente una convención nacida de la comparación de diferentes tiempos subjetivos.

La siguiente pregunta carece de sentido para Schelling: «¿si el mundo existe desde un tiempo infinito o desde hace un tiempo determinado?»⁵⁶, ya que rechaza ambas opciones. La idea de un tiempo infinito es, según nuestro autor, absurda, ya que se basa en «el concepto mecanicista común del tiempo»⁵⁷, que impide «pensar un comienzo del tiempo»⁵⁸. La explicación dinámica que da el filósofo de Leonberg es compatible con la idea de un comienzo, pero ella no permite preguntar «cuándo empezó el tiempo, o: ¿cuánto lleva existiendo ya el tiempo»⁵⁹, porque «el tiempo es en cada instante el tiempo entero (*ganze Zeit*), es decir, pasado, presente y futuro»⁶⁰. Según esta teoría no se debe preguntar «¿cuánto tiempo ha transcurrido ya?, sino: ¿cuántos tiempos han sido ya?»⁶¹. Aquí hay que aclarar que para Schelling «esta sucesión de tiempos debe ser ella misma intemporal (*zeitlos*) y, por tanto, no puede ser medida o determinada de acuerdo con algún tiempo»⁶².

Pero, ¿cómo debemos entender el concepto de un «tiempo entero»? Con esta idea no sólo se quiere decir que cada tiempo «contiene juntos pasado, presente y futuro»⁶³, sino también que «contiene en sí mismo todo el tiempo, que ahora todavía no es»⁶⁴. Por tanto, «el tiempo entero *sería* cuando ya no fuera más futuro»⁶⁵, ya «que el futuro o el tiempo último es *el tiempo entero*»⁶⁶. Podemos decir que cada tiempo contiene la posibilidad del

⁴⁸ WA, 1811, 77.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ WA, 1811, 78.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ WA, 1811, 78-79.

⁵⁵ WA, 1811, 79.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ WA, 1811, 80.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*

⁶³ WA, 1811, 81.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*

«tiempo entero» que puede materializarse cuando el futuro deje de serlo y se convierta en presente. La idea de que el tiempo contiene el pasado, el presente y el futuro puede ser interpretada como que el pasado (Padre), la fuerza contractiva, está en el presente como fundamento que sigue actuando frente a la fuerza expansiva (Hijo). El futuro (Espíritu) estaría en el presente como posibilidad, no como realidad. El «tiempo entero», también llamado por Schelling «tiempo absoluto», se materializaría cuando el futuro dejará de serlo y se convirtiera en presente lográndose, de esta forma, una unidad superior. Si este tiempo absoluto no fuera potencial, sino real, no habría, como hemos dicho antes⁶⁷, tiempo, ya que sólo podríamos hablar de eternidad.

Nuestro autor sostiene que «el tiempo es en conjunto orgánico»⁶⁸, y que «sin este organismo, toda la historia sólo sería un caos completamente incomprensible»⁶⁹. Además, «sólo el Espíritu es el principio orgánico de los tiempos»⁷⁰, porque sólo en él se alcanza la síntesis perfecta entre la fuerza contractiva y la expansiva. La concepción orgánica del tiempo es lo que permite a nuestro autor afirmar «que todo tiene *su* tiempo, que el tiempo no es un principio exterior indómito, inorgánico, sino un principio interior siempre completo y orgánico»⁷¹. Basándose en esta idea Schelling afirma lo siguiente: «El secreto de toda vida sana y fuerte consiste indiscutiblemente en no dejar nunca que el tiempo se vuelva exterior»⁷².

La Trinidad permite, igual que sucede con el tiempo, el nacimiento del mundo visible y, por tanto, del espacio. Schelling afirma que «el espacio no es (...) derramado en cierto modo, ni es un vacío extendido infinitamente hacia todos los lados»⁷³, sino que «se origina de dentro hacia fuera desde el centro de la fuerza oponente, que es su verdadera esencia, y sin cuya oposición continua a la extensión no sería posible ningún espacio»⁷⁴. Para el espacio vale también lo dicho para el tiempo, es decir, «que las cosas no son *en* el espacio, sino el espacio *en* las cosas, que es su fuerza regulativa, que en cada espacio posible es el espacio entero, y que el espacio también es orgánico»⁷⁵. Su autor expresa esta teoría sobre el espacio de una forma más especulativa, más poética, diciendo que «el espacio en conjunto no es otra cosa que el corazón henchido de la divinidad que, no obstante, todavía sigue siendo sostenido y contraído por una fuerza invisible»⁷⁶.

La versión de 1811 expone, finalmente, el sistema que pertenece a cada tiempo. El sistema del presente es el dualismo, ya que en él, como ya hemos visto⁷⁷, domina la oposición. A la pureza primigenia le corresponde «el más antiguo de todos los sistemas, la doctrina de la emanación»⁷⁸. Al surgir en la pureza la voluntad de existencia se genera un dualismo, pero éste nada tiene que ver con el dualismo que podemos encontrar en el presente; y «el dualismo al que aquí nos referimos corresponde, en cierto modo, al tránsito del tiempo mítico al tiempo heroico de la historia»⁷⁹. El sistema dominante en la

⁶⁷ Cf. WA, 1811, 74.

⁶⁸ WA, 1811, 81.

⁶⁹ WA, 1811, 82.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ WA, 1811, 84.

⁷² *Ibíd.*

⁷³ WA, 1811, 85-86.

⁷⁴ WA, 1811, 86.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ Cf. WA, 1811, 67.

⁷⁸ WA, 1811, 88.

⁷⁹ WA, 1811, 89.

época heroica es el realismo o el panteísmo, sistemas que aquí son considerados sinónimos por Schelling⁸⁰.

3. VERSIÓN DE 1813

El principio de esta versión coincide en gran parte con el inicio de la versión de 1811; en él se repiten las reflexiones sobre el tiempo premundano y la necesidad de exponer el gran sistema de los tiempos. La primera idea que nos interesa destacar es que, según Schelling, en el tiempo hay «un antagonismo de dos principios; uno que aspira a ir hacia delante, al desarrollo, y otro que para, que detiene, que se resiste al desarrollo»⁸¹. Ambos principios son necesarios para que el tiempo sea posible. Si el principio contractivo «no fuera vencido continuamente por el primero, habría una tranquilidad absoluta, muerte, inacción y, por eso, no habría tiempo»⁸². La existencia de estos dos principios genera una contradicción. Pero esto no es un problema, más bien todo lo contrario, ya que «sin contradicción no habría vida, movimiento, progreso, sino un letargo de todas las fuerzas»⁸³. Detrás de esta contradicción está lo carente de contradicción (*Widerspruchlose*), que es «la esencia de la eternidad»⁸⁴. Y como toda vida pretende superar la contradicción, «el tiempo mismo no es nada más que un afán continuo de eternidad»⁸⁵. Por tanto, «por encima de todo tiempo todavía sigue existiendo algo que no está en el tiempo»⁸⁶.

Pero, ¿qué es lo carente de contradicción? Lo incondicionado es, a la vez, ente y ser, pero esto no quiere decir que «sea dos seres diferentes, sino solo un único ser en dos figuras diferentes»⁸⁷. Lo eterno, según Schelling, puede existir o no existir, esta es una decisión que puede tomar en virtud de su libertad. Sin embargo, aquí se genera una nueva pregunta: ¿cómo surge el tiempo en la eternidad? En la eternidad inconsciente se genera «un ansia (*Drang*) de llegar a ser consciente»⁸⁸. De esta forma, en ella nace una voluntad autónoma, eterna, que «no se genera *desde* la eternidad, sino *en* la eternidad»⁸⁹, y que busca la eternidad. Para nuestro autor este «es el primer comienzo remoto de la revelación»⁹⁰.

Schelling distingue en el ser supremo dos voluntades: la voluntad que nada quiere y «una voluntad afirmadora, una voluntad del amor que no quiere nada, sino algo»⁹¹. Estas dos voluntades, al ser ambas operantes, generan «la contradicción suprema»⁹². Esta contradicción «rompe la eternidad y abre el todo de los tiempos»⁹³. Para solucionar este problema lo mejor es sustituir el principio de contradicción por el de fundamento, es decir, una voluntad debe preceder a otra; y la voluntad precedente es la negadora. Pero aún no

⁸⁰ Cf. WA, 1811, 90-91.

⁸¹ WA, 1813, 122.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ WA, 1813, 123.

⁸⁴ WA, 1813, 124.

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ WA, 1813, 126.

⁸⁸ WA, 1813, 136.

⁸⁹ WA, 1813, 137.

⁹⁰ WA, 1813, 143.

⁹¹ WA, 1813, 171.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ WA, 1813, 176.

se ha explicado cómo surge el tiempo, es decir, cómo es posible la revelación de Dios. La respuesta de Schelling es que esta decisión es «una especie de milagro»⁹⁴, una decisión necesaria pero, a la vez, totalmente libre. Una vez que se ha producido la revelación podemos «entrar en el camino de los tiempos»⁹⁵. El filósofo de Leonberg comienza entonces «la descripción del primer tiempo»⁹⁶. Pero esta exposición apenas es iniciada, ya que el manuscrito al que tuvo acceso Schröter acaba abruptamente aquí, a pesar de que originalmente el texto tenía varias hojas más⁹⁷.

4. VERSIÓN DE 1815

Al igual que sucede en las otras dos versiones Schelling distingue dos fuerzas en la naturaleza de Dios: la expansiva y la contractiva. El tercer principio sería la unidad de ambas. La existencia de estos tres principios genera una contradicción, ya que los tres aspiran a ser ente. La única forma de resolver esto es que todos renuncien voluntariamente a ser ente frente a algo superior⁹⁸. Y eso superior «es en sí ni ente, ni no-ente, sino que simplemente es la libertad eterna de ser»⁹⁹. Esta libertad se puede representar como lo que está «fuera de todo tiempo, como la inmovilidad eterna»¹⁰⁰. Schelling niega que al Dios ente le preceda un estado de contradicción, de caos, ya que «Dios nunca puede llegar a ser ente, él es ente desde la eternidad»¹⁰¹. La contradicción es el pasado eterno de la divinidad.

Una vez alcanzado «el concepto completo de la divinidad, que es lo en sí mismo ni ente ni no-ente»¹⁰², nuestro autor afirma que si queremos comprender a Dios debemos empezar por el pasado eterno. La divinidad, que es un presente eterno, precisa de un pasado eterno, porque «si no se puede pensar ningún presente que no descansa en un pasado, tampoco se puede pensar ningún presente eterno que no tenga como fundamento un pasado eterno»¹⁰³. Schelling considera, además, que «la verdadera eternidad no es la que excluye todo tiempo, sino la que contiene, sometido a ella, el tiempo (el tiempo eterno). La eternidad real es la superación del tiempo»¹⁰⁴. Otro aspecto que queremos destacar es que en Dios, al ser vida, «hay movimiento, progreso»¹⁰⁵. Pero ese movimiento no se da en el tiempo, sino en la eternidad. En la naturaleza, en cambio, con «cada nueva vida comienza un nuevo tiempo existente por sí mismo, que está enlazado inmediatamente con la eternidad»¹⁰⁶.

La fuerza expansiva es interpretada por Schelling como un *sí* y la contractiva como un *no*. La contradicción que generan, al igual que sucede en la versión de 1811, es superada cambiando el principio de contradicción por una relación de fundamento, donde el *no* fundamenta al *sí*. De esta forma, la divinidad pudo tomar la decisión de revelarse

⁹⁴ WA, 1813, 178.

⁹⁵ WA, 1813, 182.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Cf. WA, 1813, 184 (nota).

⁹⁸ Cf. SW VIII, 232-233.

⁹⁹ SW VIII, 234.

¹⁰⁰ SW VIII, 235.

¹⁰¹ SW VIII, 254.

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ SW VIII, 260.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ SW VIII, 261.

¹⁰⁶ SW VIII, 290.

y romper su eternidad posibilitando el surgimiento de «una sucesión de eternidades (eones) o tiempos. Pero precisamente esta sucesión de eternidades es lo que generalmente llamamos *el tiempo*. En esta decisión, por tanto, la eternidad se manifiesta en el tiempo»¹⁰⁷; y ella es «un milagro de la libertad eterna»¹⁰⁸. Nuestro autor considera que «la eternidad debe ser pensada no como *reunión* de todos los momentos del tiempo, sino como coexistencia individual de todos»¹⁰⁹.

Respecto al tema del espacio, Schelling nos dice que la idea dominante en su época es que «el espacio es un vacío derramado indiferentemente hacia todos los lados en lo indeterminado, en el cual las cosas individuales sólo son colocadas»¹¹⁰. Sin embargo, él considera que la esencia del espacio «es aquella fuerza primigenia universal que contrae el todo»¹¹¹. Si esta fuerza contractiva no existiera o dejará de actuar el espacio no sería posible. Este espacio es, igual que sucede con el tiempo, orgánico. No es cierto, además, que el espacio sea indiferente, «que un punto es como cualquier otro»¹¹², ya que «hay un verdadero arriba y abajo, un cielo que verdaderamente está por encima de la Tierra, un mundo de los espíritus que propiamente está por encima de la naturaleza»¹¹³. Nuestro autor afirma que el universo es espacial gracias a «una fuerza que lo contrae de fuera hacia dentro»¹¹⁴.

5. CONCLUSIONES

Schelling comienza su investigación de 1811 por el tiempo premundano. Para nuestro autor el verdadero pasado es el premundano y el auténtico futuro es el postmundano; esto le lleva a la conclusión de que en el mundo no hay ni pasado ni futuro, ya que estos conceptos son sólo una copia humana del sistema de los tiempos. Su análisis del tiempo premundano conduce al filósofo de Leonberg a afirmar que al principio sólo había un ser primigenio en el que podemos distinguir dos fuerzas, gracias a ellas este ser sale de su pureza inicial y, de esta forma, surge la posibilidad del tiempo. Esta fase inicial se correspondería en el sistema de los tiempos con el pasado. La edad del presente aparece cuando nace otra personalidad en el ser primigenio: el Hijo. Y gracias a su nacimiento el tiempo pasa de su posibilidad a su realidad. Schelling identifica, pues, el pasado con el Padre y el futuro, donde lograremos una unidad superior, con el Espíritu. Según este pensador no hay un tiempo exterior, sino que éste es algo interior, subjetivo. El tiempo objetivo o abstracto es, simplemente, fruto de la comparación entre diferentes tiempos y es, para Schelling, algo meramente contingente. Rechaza, además, la posibilidad de un tiempo infinito, ya que éste tiene un principio, pero el comienzo del tiempo está fuera del tiempo. Nuestro autor no acepta la concepción mecanicista y propone una interpretación orgánica del tiempo; por eso afirma que éste no es algo exterior, sino que es interior, forma parte de la criatura. Esto no sólo es válido para el tiempo, sino también para el espacio, que es interpretado de manera orgánica. En la versión de 1813 se afirma que hay dos fuerzas en el tiempo que lo hacen posible, una expansiva y otra con-

¹⁰⁷ SW VIII, 302.

¹⁰⁸ SW VIII, 305.

¹⁰⁹ SW VIII, 307.

¹¹⁰ SW VIII, 324.

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ SW VIII, 324-325.

¹¹⁴ SW VIII, 325.

tractiva. Esto genera una contradicción que permite la vida y el progreso. Pero por encima del tiempo está lo carente de contradicción. Schelling sostiene que en la eternidad hay dos voluntades equivalentes a las dos fuerzas que encontramos en el tiempo; esta contradicción se rompe y entonces nace el tiempo. Dos años después, en 1815, nuestro autor también insiste de nuevo en la presencia de estas fuerzas en la divinidad, y señala que la eternidad inicial se rompe gracias al milagro de la libertad.

Universidad de Barcelona
roberaugusto@hotmail.com

ROBERTO AUGUSTO

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

