



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
ESCUELA DE POSTGRADO**

SCHELLING Y EL SISTEMA DE LOS TIEMPOS: De la totalidad al individuo

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Natalia Soledad Uribe Riveros

Profesor guía:
Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, año 2016

**SCHELLING Y EL SISTEMA DE LOS TIEMPOS:
De la totalidad al individuo**

RESUMEN

ALUMNO: Natalia Uribe Riveros

PROF. PATROCINANTE: Jorge Acevedo Guerra

GRADO ACADÉMICO: Magíster en Filosofía mención en Metafísica.

TÍTULO: Schelling y el sistema de los tiempos: de la totalidad al individuo.

FECHA DE GRADUACIÓN: Junio 2017

La presente tesis mostrará las implicaciones ontológicas que la concepción del tiempo formulada en la filosofía de la libertad de Friedrich Schelling trae en relación a la consideración del hombre y su relación con la totalidad.

La propuesta se defenderá que la perspectiva expuesta en *Las edades del mundo* acerca de un sistema temporal funciona como un entramado que se manifiesta en distintos niveles, siendo la linealidad del tiempo solo una forma humana y limitada de comprensión. Para ello, el estudio contemplará dos perspectivas. En un primer momento se estudiará y analizará la obra mencionada para entender a cabalidad sus postulados y determinar la importancia del concepto de tiempo allí expuesta. En una segunda parte se analizarán las consecuencias ontológicas que el entendimiento lineal del tiempo trae al hombre como el único de los seres que vive en la indeterminación y en el deseo de manifestarse como una voluntad propia, ajena al sistema universal.

AGRADECIMIENTOS

Mis más sinceros agradecimientos a las personas que me acompañaron en este proceso y en especial a las mencionadas a continuación:

Al profesor Jorge Acevedo Guerra por su paciencia, comprensión y apoyo, por encarnar el espíritu guiador del docente que falta en el sistema universitario.

De la misma manera agradezco a Myriam Alarcón, en ella encontré la única unión entre profesionalismo y humanidad en el ámbito administrativo de la Escuela, ayudándome junto a Ana Luisa más que los responsables de hacerlo.

A los amigos y compañeros de siempre, Juan Pablo Yáñez, Miguel Carmona, Vicente Medel, Valentina González, Inger Flem, Facundo y Anaís y Diego Loyola. Amigos de alegrías y tonterías, la más grande de ellas elegir la filosofía como un camino profesional. Incluyo en esta lista a los amigos que hice gracias a la mejor banda del mundo, *Senador Vitalicio*, Felipe Zerené y Danitza Mujin.

A Myriam Tabja por haber aparecido en el momento en que más lo necesitaba. A ella debo la energía para hacer este trabajo.

A Viviana Ibarra por ser mi amiga durante tantos años, por conocerme mejor que yo misma y por recordarme la alegría en las cosas más sencillas.

A Verónica Gutiérrez por ser mi mano derecha y compañera de las más geniales aventuras, por acompañarme incondicionalmente a Kleine.

A Tamar Muñoz por ayudarme a sobrevivir y a disfrutar el camino de la pedagogía. También a la Pascal por esos ratitos de juego que alegran mis tardes.

A Diego Cordero por querer impedir que terminara el magister. Al oponerse tan fervientemente, hizo nacer mi resolución de terminar.

A mis padres y hermano por ser de quienes más he aprendido, por la historia que hemos vivido y por la que viviremos. Gracias por haber creído tanto en mí.

Sobre todo a Matías Tapia, mi amigo y compañero. Gracias por ser mi constante apoyo, por alentarme y obligarme a hacer las cosas, por no dudar nunca

de mis capacidades. Gracias por nuestra casa y por mostrarme que no se necesita nada más que una tarde de sushi para ser feliz.

“Creo que ha llegado el tiempo en que quien se ocupa de la ciencia suprema debe el fruto de sus investigaciones más al mundo y a su pueblo que a la escuela”

F.W.J. Schelling

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PRIMER CAPÍTULO: LINEAMIENTOS GENERALES Y CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN.	9
I. Breves aclaraciones metodológicas.	10
II. Guías	12
III. Literatura	24
SEGUNDO CAPÍTULO: LA TOTALIDAD Y EL TIEMPO.	41
I. Las ideas de 1809 hasta 1815: En búsqueda de un sistema de doble faz	44
I.I. Acerca de la ensambladura ontológica y el isomorfismo.	47
I.II. Otros elementos a considerar.	60
II. Estructura general del sistema de los tiempos.	69
II. I Definición y ontología del tiempo	70
II.II Génesis y formación del sistema temporal	74
II.III El sistema de la totalidad: esquema de una visión de los tiempos.	77
II.IV Implicaciones.	84
III. Una humilde disertación de geometría.	86
III. I Sobre fractales.	88
III.II Espacio-temporalidad en Schelling	92
III. III. Apuntes al cierre	95
IV. Comentarios finales.	97
TERCER CAPÍTULO: EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD INDIVIDUAL. .	100
I. El individuo y el sistema de los tiempos.	101
II. La indecisión como modo existencial.	107
III. Para resolver una pregunta abierta.	113
CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES	119
BIBLIOGRAFÍA CONSTULTADA	123

INTRODUCCIÓN

Aquel lector que haya tenido la oportunidad de ser también espectador de la serie científica *Cosmos* en cualquiera de sus dos versiones, encontrará que esta tesis se construirá bajo el mismo espíritu que esta producción encarna. Esperaremos que el resultado se acerque aunque sea un poco al ánimo tan inspirador que la caracteriza. En lo que sigue queremos tomarnos un pequeño espacio para explicar la relevancia que esta realización documental tiene para nosotros y para la exposición de nuestras ideas.

Su creación se debe al gran astrofísico Carl Sagan, quien durante toda su carrera dedicó sus mayores esfuerzos y recursos a acercar al público general a la ciencia, especialmente a los jóvenes. *Cosmos* nace entonces como una serie de divulgación científica con una profunda misión educativa y potenciadora de la curiosidad nata del hombre ante el universo que lo rodea, sentimiento guiador de todo aquel que quiera dedicar su vida a la ciencia o al conocimiento en general. En este aspecto la serie es deudora de las famosas conferencias abiertas que realiza desde 1800 la *Royal Institution* de Londres y que en 1825 el científico Michael Faraday transforma en las maravillosas conferencias navideñas, donde niños de escasos recursos podían experimentar de primera mano los descubrimientos e inventos más importantes de su época sin requerir una elevada educación formal. La imaginación, como facultad de representación, junto a la habilidad de sus expositores para transmitir con naturalidad ideas que en ocasiones son en extremo complejas, son los principales requisitos para comprender estas conferencias. Gracias a sus transmisiones televisivas, fueron abarcando un público cada vez más amplio y se convirtieron en la fuente de inspiración para la serie que mencionamos. Antes de que el lector cuestione con suspicacia la relación que esto guarda con la investigación sobre un filósofo del idealismo alemán, nos remitiremos de forma más específica a aquello que nos importa. En el primer capítulo de la versión *Cosmos: A Spacetime Oddity*, titulado *Standing up in the milkyway*, el astrofísico Neil deGrasse Tyson presenta y explica las regiones que conocemos de nuestro

sistema solar y del universo observable. En medio de esta presentación, se cuenta la historia de los distintos modelos del universo y su descubrimiento. Antes de referirse a la construcción del modelo heliocéntrico por parte de Copérnico y Galileo,

deGrasse hace mención a un pensador que lejos estaba de la experimentación astronómica, Giordano Bruno, un filósofo. El presentador cuenta la historia de Bruno y de las dificultades que tuvo que pasar por sus ideas sobre un universo infinito, que fueron las que finalmente le costaron la vida. Al terminar esta exposición, deGrasse comenta:

Giordano Bruno plantó la semilla. Diez años más tarde, Galileo mirará a través de un telescopio por primera vez, descubriendo que Bruno tuvo razón todo el tiempo (...) Bruno no era científico. Su visión del cosmos fue una suposición afortunada, porque no tenía evidencia que lo apoyara. Como la mayoría de las suposiciones, pudo haber estado equivocada. Pero una vez que la idea estuvo en el aire, les dio a otros un objetivo hacia el que apuntar, aunque fuera solo para desacreditarlo. (Cosmos: A Spacetime Oddity, 39.)

Muchas veces son las ideas de la filosofía las que impulsan a la ciencia y le marcan un objetivo al que apuntar, como en el caso de Bruno. Si escuchamos las viejas palabras de Aristóteles y concebimos a la filosofía como madre de todas las ciencias, esto adquirirá mayor sentido. Incluso si vemos en esa disciplina un modo de pensar distinto al de la filosofía, debemos admitir que ambas comparten muchas veces una misma meta, un objetivo y pueden constituir una inspiración para la otra. El éxito de la serie *Cosmos* y de las conferencias de la *Royal Institution* se puede explicar en gran medida porque no es una exposición rígida o inalcanzable de conceptos científicos, sino porque se preocupa sobre todo de mostrar el desarrollo de las ideas que llevan a esos descubrimientos. Muchas veces la cuna de estos descubrimientos se halla en los postulados de un filósofo.

Nuestra tesis trata de una idea acerca uno de los elementos que más ha cautivado al hombre durante la historia y que se puede equiparar a la grandeza del

universo¹. Esta es una acerca del tiempo y de su constitución, de su movimiento y de su configuración en un gran sistema. Tristemente, es también una idea que no tuvo oportunidad de ser conocida en su momento, ni de ser fuente de inspiración para aquellos hombres que heredaron la tarea filosófica de investigar la naturaleza. La mayor revolución en la comprensión del tiempo viene de la mano de Einstein, quien publica la teoría de la relatividad especial en 1905 y la teoría general diez años más tarde, inaugurando una nueva escuela de científicos que investigarán la materia. Por otra parte, Schelling desarrolla y madura su teoría acerca del tiempo durante los años 1811 y 1828, siendo *Las edades del mundo* el título que llevaría el escrito que fue planificado hasta 1815. Al rendirse en esta empresa, le siguieron un par de lecciones llamadas *Sistema de las edades del mundo* en 1827 y 28. Luego de esto, el proyecto fue abandonado completamente y Schelling cambió el rumbo de su filosofía. La primera publicación de los tres manuscritos inacabados de *Las edades del mundo* se encuentra en la recopilación hecha por Manfred Schröter en 1946, mucho después de que Schelling tuviera algo relevante que decir.

Tal como indica Juan Navarro Pérez en su introducción a la publicación española de los manuscritos: *Las edades del mundo han sobrevivido, pues, a Napoleón, a Hitler y (lo que era más difícil todavía) al propio Schelling* (Schelling, 2002: 26). Nosotros intentaremos llevar esos manuscritos a algo más que una simple supervivencia, uniéndonos a quienes ya han iniciado la tarea de atender y potenciar las ideas que el filósofo alemán nos quiso trasmitir hace más de dos siglos atrás. Si estas ideas impulsarán a partir de ahora a la astrofísica es algo que secretamente quisiéramos, pero que no es relevante para determinar su valor. Lo que sí anhelamos es que nos lleven a nuevas reflexiones, a la oportunidad de discutir los planteamientos de entonces bajo la perspectiva refrescante de las mentes actuales, y sobre todo, que nos permita construir bases sobre las que podamos desarrollar

¹ Resulta curioso destacar que inmediatamente después del comentario citado anteriormente, Niel deGrasse Tyson señala que Bruno tuvo el gran mérito de imaginar la inmensidad del universo, pero que no pudo imaginar la vastedad del tiempo. Esperemos que algún día Schelling sea reconocido como uno de los pensadores precursores del entendimiento del concepto de tiempo. Esperemos también que no tengan que pasar la misma cantidad de años para que ese reconocimiento sea entregado al público general.

opiniones nuevas e impensadas hasta el minuto. Esperamos que estas reflexiones sean semilla de las futuras ideas que llevarán a nuestros sucesores a realizar nuevos y asombrosos descubrimientos.

Es difícil explicar la naturaleza del texto en el que nos centraremos, *Las edades del mundo*, al menos con la intención de definirlo o clasificarlo. Esta obra constituye un proyecto fundamental dentro del pensamiento de Schelling, especialmente considerando que es parte de la gran cantidad de escritos que quedaron bajo la forma de manuscritos inacabados. Incluso, podemos firmar con gran seguridad que lo que se alcanzó a escribir es una fracción muy menor de lo que se pretendía originalmente. El texto, solo por lo que podemos deducir debería haber tenido tres libros principales, cada uno correspondiente a una de las etapas temporales: pasado, presente y futuro. No sabemos si Schelling pretendía agregar algún interludio como lo hiciera en épocas anteriores o si algunos de los rumores de anexos a la obra pueden haber tenido una intención más concreta. Solo considerando el piso mínimo, podemos afirmar que poseemos demasiado poco. Todos los manuscritos llegan hasta el primer libro, el pasado, sección que se encuentra incompleta. Entonces ¿qué es lo que podemos ver de valioso en esta obra?

Primero, debemos comprender *Las edades del mundo* desde lo que sabemos con seguridad: un proyecto particular que trasciende incluso la problemática que abordaremos. Su gran valía se debe a distintas características. Por una parte, porque es heredera de las inquietudes del idealismo kantiano; porque concretiza una propuesta particular acerca de la forma de hacer filosofía, que da como resultado una nueva metodología y nueva forma de conocer; también será un intento de dar una respuesta definitiva al enorme desafío que significó tener como objeto de estudio el mismo inicio de todo.

Muchas de las características que mencionamos ahora como centrales serán abordadas durante el escrito. Por ahora, haremos un alto en un detalle específico, para responder la pregunta que hacíamos hace un momento. El proyecto de *Las edades del mundo* es fundamentalmente la puerta de entrada a una nueva filosofía

que requiere también una nueva manera de pensar. Dentro de lo mucho que es necesario derribar y construir, siempre hemos de encontrar algo fijo que debemos conservar celosamente. Las bases de las nuevas teorías vendrán de aquello que sobreviva a este barrido. En el caso de *Las edades del mundo*, a pesar de lo mucho que hemos perdido o de lo que simplemente nunca fue escrito, nos hemos quedado con sus cimientos. El libro primero, *pasado*, cumple esta función, pero no sólo por representar el comienzo del texto, sino por algo mucho más profundo.

Uno de los pasajes más cautivantes, por la profundidad oculta en la sencillez de su formulación, se encuentra en las primeras cuatro líneas de esa sección, que rezan: *Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido/ Lo pasado es narrado, lo presente es expuesto, lo futuro es predicho.* (Schelling, 2002: 49). Para Schelling será de especial importancia detenerse con atención en el pasado por la modalidad y acceso al conocimiento que se adquiere en los distintos periodos temporales. No solo hay que adoptar un nuevo rumbo en las ciencias, es necesario también comprender de distintas maneras el objeto según la relación entre el individuo y la época que se quiera examinar.

De estas tres instancias, solamente el pasado contiene lo que podemos verdaderamente saber (*wissen*), del resto de las épocas tendremos otros acercamientos y otros tipos de discurso. Esto también explica que se escoja la narración histórica como procedimiento y, además, podemos presumir a partir de allí que durante el resto de los textos el tipo de discurso iría cambiando de alguna manera. Con todo, contar con esta primera parte del proyecto significa tener a la vista aquello que según su autor era propiamente lo que podemos llegar a saber, conformando lo sustancial y central del proyecto, esto es, la construcción de una filosofía nueva.

Si tuviéramos que responder ahora qué es lo que nos ofrecerá *Las edades del mundo* como nuevo aporte a la filosofía en general o de forma particular a la de Schelling, diríamos que en ella se comienza una inquietud que apunta hacia los nuevos tiempos de la filosofía y se busca superar la rigidez en la que muchas veces cayó el idealismo. Vemos allí el esbozo de muchas interrogantes que fueron las

centrales en las décadas posteriores e incluso hasta el día de hoy. En el pensamiento de Schelling encontramos el primer paso y la semilla de muchas perspectivas que aún no hemos identificado en su desarrollo histórico y que apuntan hacia la naturaleza humana. Pero, hablando acerca de nuestro tema en específico es donde encontramos una mayor fuente de reflexiones y, sobre todo, posibles líneas investigativas que tenemos por realizar.

Como resultado, la mayor justificación para volver sobre esta obra tendremos los innumerables estudios que esperan por ser ideados por aquellos que nos dedicamos a esta enorme tarea que es la filosofía, en un momento en el que muchas veces parece estar todo dicho y toda temática suficientemente abordada. En el caso de *Las edades del mundo* no podemos decir que el espectro de áreas no investigadas se deba a la poca capacidad de análisis o crítica de los estudiosos, sino a que justamente muchas no han sido aún indagadas.

En consecuencia, el lector encontrará en esta investigación un intento exploratorio de algunos elementos centrales de *Las edades del mundo*, pero siempre centrado en el sentido y rol que adquiere el tiempo en este sistema. Para dirigir esta tesis buscaremos resolver dos preguntas. La primera estará encaminada a determinar los elementos generales del sistema del tiempo y, por consiguiente, se centrará en la totalidad y su desenvolvimiento, formularemos esta pregunta de la siguiente manera: *¿Cuál es el rol que la concepción del tiempo juega en Las edades del mundo y cuáles son las implicaciones que conlleva dentro de la filosofía allí expuesta?* Una vez resuelta esa interrogante, tendremos lo necesario para conducir nuestra investigación hacia la relación del hombre con la temporalidad en tanto conformación de su propio ser y como percepción o estructura mental. Así, la pregunta guía quedará como sigue: *¿Cómo se relaciona la indefinición propia del hombre con el desenvolvimiento del sistema de los tiempos?*

Es importante destacar que a pesar de que siempre es imposible restringir un estudio profundo a sólo una obra específica, sin considerar su contexto y escritos relacionados a ella, en el caso de *Las edades del mundo* esto es particularmente cierto, ya que la publicación inmediatamente anterior, *Investigaciones sobre la*

*esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*² tiene una relación estrecha con los manuscritos que estudiaremos en cuanto objetivo, contenido y principios. Por lo tanto, estaremos realizando una constante referencia a este en distintas ocasiones y lo utilizaremos también para sostener muchos de nuestros argumentos. Además, dedicaremos una sección completa a profundizar esta relación y justificar su uso dentro de las propuestas para examinar el texto central.

No podemos dejar de mencionar que dentro de las dificultades comunes a toda producción, hubo una que sobresalió al momento de realizar esta tesis, relacionada con la obtención de fuentes. Si bien es un problema bastante generalizado la poca disponibilidad o acceso a las obras de Schelling, sobre todo en soporte físico, se nos hizo imposible acceder a estudios fundamentales acerca del tiempo o de la obra en general. Por ejemplo podemos mencionar los célebres estudios de Habermas o de Wieland, que no pudimos conseguir durante el tiempo que duró el estudio. Agregamos a Tilliette a la lista, de quien contamos con un texto de referencia, pero dado el enorme nivel de producción y de especialización que ostenta podría haber aportado con mucho a nuestro cometido. También consideramos lamentable que no hayamos podido conseguir la traducción de un especialista local, el profesor Hugo Ochoa. Solicitamos que el lector tenga consideración frente a esta dificultad ya que no era posible de resolver bajo nuestros medios. A pesar de esto, aclaramos que esta ausencia no resulta un impedimento para la adecuada investigación, ya que al definirse esta tesis como exploratoria y aproximativa, no se pretende cerrar las discusiones en ella, sino lo contrario: abrir discusiones que fácilmente pueden considerar un futuro diálogo con los autores mencionados y, además, pretende aportar a la solución del problema de la disponibilidad de estudios.

² Desde ahora nos referiremos a este texto como tradicionalmente se le conoce, bajo el título de Tratado o investigaciones acerca de la libertad o bien haciendo referencia fecha a su año de publicación, 1809. Esto se ha tornado costumbre entre los distintos estudiosos para evitar las complicaciones derivadas de la extensión del título, especialmente cuando es necesario referirse a él en múltiples ocasiones.

Con respecto al orden de exposición, la tesis se dividirá en tres capítulos que tendrán a su vez distintas secciones. Partiremos en un primer momento con una revisión de los principios, ideas o lecturas que conformarán la base, junto con una breve mención a la literatura central, conformando un marco teórico y referencial. Luego, el segundo capítulo estará dedicado a la resolución de la primera pregunta de investigación y al análisis propositivo que haremos de su contenido. La tercera sección buscará responder la segunda pregunta de investigación, pero después de la revisión y análisis, dejaremos la temática de forma como una tarea pendiente, debido a la misma naturaleza inconclusa de la obra central. En un último momento, cerraremos con nuestras conclusiones y proyecciones.

Finalmente, solo nos resta dejar la invitación a adentrarse a las ideas que Schelling genera en esta época, entendiéndolas de la manera que planteábamos en un comienzo. Veamos aquí el primer avistamiento de un mundo nuevo, de concepciones maravillosas acerca del tiempo que fuimos capaces de madurar mucho después. Soñemos, sobre todo, con que nosotros mismos estaremos forjando las ideas del futuro y que alguien recuperará en papeles de nuestra época algunos apuntes que reflejen el avistamiento de los tiempos que vendrán. Leer a Schelling no es una deuda solo con su persona, o su figura de filósofo, es una deuda con el pensamiento mismo y su historia.

PRIMER CAPÍTULO: LINEAMIENTOS GENERALES Y CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN.

Es imposible examinar una problemática de forma apropiada, sin importar su naturaleza, si no se tienen a la vista las discusiones que han tenido lugar anteriormente. Las ideas que otros han alcanzado guían y complementan, en ocasiones de mejor manera, las que podamos formular nosotros. Esto es especialmente cierto cuando se trata de un pensador tan complejo como Friedrich Schelling. No sólo por la distancia temporal que nos separa y que ha generado un vasto espacio reflexivo para quienes se dedican a él, sino también por la enorme variedad de planteamientos que desarrolló en su larga vida.

En esta primera sección se intentará establecer un marco teórico, al menos en la medida en que ese concepto pueda aplicarse al ejercicio filosófico, que cumplirá el objetivo de revisar la literatura utilizada, seleccionando la que se consideró más relevante para esta investigación³. Además permitirá mostrar los supuestos o nociones desde los cuales partimos nuestra lectura, haciendo siempre referencia a los especialistas que han permitido esta comprensión del autor. Se hace fundamental este último aspecto cada vez que leer a Schelling implica necesariamente tener una postura no solo frente a su filosofía, sino también frente a cómo la realiza. Una lectura inocente y prístina de Schelling es imposible o, si es posible, es absolutamente limitada. Por lo tanto es necesario dar cuenta de las bases que conforman la posición que sostendrán las siguientes páginas. Comenzaremos por exponer los pilares conceptuales que guiarán nuestra lectura para luego realizar la revisión bibliográfica concreta.

I. Breves aclaraciones metodológicas.

³ Reiteramos que no se incluye aquí una serie de escritos de los que tenía conocimiento pero a los que me fue imposible acceder. El estudio que se realizará en estas páginas debe considerarse, por lo tanto, como una base o un punto de partida para un futuro diálogo con esas otras obras y con las que vendrán posteriormente.

Antes de comenzar la exposición es necesario establecer los criterios metodológicos que estarán presentes. Estas directrices han sido producto de la naturaleza misma del ejercicio filosófico del autor y de las obras que hemos escogido para estudiar.

En primer lugar, debemos enfrentar la dificultad de abordar un texto que no sólo está inacabado, sino que también dispone de tres distintos manuscritos. En ellos a veces se mantiene el discurso intacto, pero en otras ocasiones existen cambios significativos o se agrega información a los borradores anteriores. Como esta es una investigación que no pretende ser exhaustiva en términos de comparación de las diferencias entre cada uno de los manuscritos, sino que pretende dar cuenta de un concepto transversal a todos ellos, no nos detendremos a examinar cada una de las versiones. Como consecuencia, para efectos de las referencias, siempre privilegiaremos el texto de 1811, a menos que la idea no esté allí contenida o que esté más clara en los manuscritos que siguen. En caso de que no exista la idea a la que referimos en el texto de 1811, se preferirá el texto en el que aparezca por primera vez. Para evitar confusiones o complicaciones extra al lector, siempre indicaremos en el texto mismo o en pie de página la versión utilizada y, en caso que corresponda, indicaremos el desarrollo del concepto en las otras versiones.

Una dificultad relacionada con la anterior tiene que ver con la rigurosidad conceptual y terminológica utilizada. Debido a que ninguna de las versiones contó con un adecuado proceso de edición, existe mucha diversidad terminológica para referirse a un mismo concepto. Por lo tanto, determinar un adecuado glosario o vocabulario es tarea para un estudio especializado en la materia y en este minuto sería inabarcable e incluso, un despropósito. Nuestra investigación tratará algunas ideas, como la estructura ontológica de *Las edades del mundo* de forma general, por lo que no se hará un catálogo de las palabras u expresiones que la conforman. Algo similar sucederá con el concepto e ideas relacionadas al tiempo; al ser este nuestro tema central, siempre procuraremos mantenernos fieles a las ideas y

exposición hecha por Schelling, pero tampoco en este caso haremos un trabajo comparativo de la evolución terminológica, sino que utilizaremos el mismo criterio que para las referencias, es decir, se privilegiará el contenido de 1811 y se recurrirá a los manuscritos posteriores en caso de mayor claridad o aparición de ideas nuevas.

Por último, mencionaremos el procedimiento para referir a los textos de Schelling en idioma original. En el caso de tratarse de citas directas, cuando refiramos al texto de las investigaciones sobre la libertad, recurriremos a la versión bilingüe preparada por Helena Cortés y Arturo Leyte, por lo que no añadiremos referencia extra. En el caso de *Las edades del mundo*, usaremos para las versiones de 1811 y 1813 los textos originales que se encuentran en la recopilación de las obras completas de Manfred Schröter. Para diferenciarla de la referencia a la versión de 1815 contenida en la edición de las obras completas de K.F.A. Schelling que como dicta ya la costumbre, se citarán de acuerdo a las siglas SW refiriendo al título *Sämmtliche Werke* seguida de números romanos. Como es de esperar, en caso de que se aclaren conceptos entre paréntesis no se realizará la referencia.

II. Principios conceptuales.

II.1 Épocas, no etapas.

La primera de las bases de nuestra investigación tiene que ver con la característica más identificable en Schelling, que es el constante cambio que sufrió su pensamiento. Se critica usualmente la variedad de temáticas y perspectivas como un indicador de desorden, además se agrega la supuesta incapacidad de concretar un sistema filosófico completo. Podemos encontrar muchas opiniones que lo consideran como un filósofo inestable y que por consecuencia suelen dividir su filosofía en distintas etapas que se pueden identificar claramente bajo los nombres de *filosofía de la identidad, de la naturaleza, de la libertad*, etc. Si bien no se puede negar que existe un cierto estilo o predominancia temática en algunos momentos determinados, ni que haya efectivamente un cambio a lo largo de los años o incluso que esta distinción sea útil terminológicamente para referirse a ciertos períodos de tiempo, sí podemos decir que concebir el pensamiento de Schelling en *etapas* es donde yace el error.

Pensar en cada uno de estos momentos como algo separado, estático o incomunicado o bien en la historia filosófica de Schelling como una serie de proyectos inacabados que se acentúan luego de la publicación del *tratado de la libertad*, es desconocer el proceso reflexivo del autor y es reflejo de una incomprensión de su filosofía misma. Nuestra posición sostiene que esta serie de cambios corresponden a un desenvolvimiento natural y propio de una filosofía que es ella misma movimiento. El autor de quien nos sostenemos para apoyar esta perspectiva es Arturo Leyte, quien en el escrito *Las épocas de Schelling* expone de manera más radical esta idea. En ella, Leyte indica que es necesario entender la filosofía de Schelling como un desarrollo y no como etapas. El concepto concreto que propone es el de *épocas*, término que reflejaría una naturaleza temporal distinta a la visión estratificada, siendo más apropiado por tener una *relación significativa fuerte con la realidad del tiempo* (Leyte, 1998: 13).

Lo esclarecedor de ese término para Leyte radica en que refleja una relación entre el pensamiento de un momento determinado con lo que le antecedió y con lo que le seguirá después. Ver el pensamiento de Schelling como un proceso que muestra un desarrollo interconectado se vuelve fundamental, ya que en muchas de sus obras tempranas podemos encontrar conceptos que serán profundizados o reexaminados, por lo que considerarlos haciendo caso omiso a su transformación es una tarea vana.

Ante la posible observación de que bajo esta perspectiva no se podría examinar nunca una temática de forma efectiva, ya que siempre tendríamos que remitirnos a los antecedentes que yacen bajo toda proposición, debemos aclarar que la propuesta de Leyte simplemente intenta erradicar el intento de esquematizar el pensamiento de Schelling como si fuera una mezcla de elementos que no tienen nada que ver entre sí y que pueden comprenderse fácilmente sin considerar su evolución. Así, Leyte señala que hemos de considerar cada época como una *potencia* (13) y bajo esta consideración realiza sus estudios mostrando la transición de las ideas de Schelling enfocándose en el concepto que hay detrás de los términos y examinando las distintas formas que fue adoptando en cada época. De esto se sigue una metodología que prefiere examinar el desenvolvimiento de ciertas problemáticas, conceptos o periodos de tiempo del autor, para alejarse de un estudio en el que predomine el apego a la terminología, a los encasillamientos o a las clasificaciones enciclopédicas.

Como consecuencia de esta visión, se hace visible un desarrollo de ideas que se muestran en constante conflicto y que en distintas épocas se abordan en una relación de oposición y unidad. Ejemplos de esto son la asociación entre razón e historia; naturaleza y espíritu; saber, arte y mitología, etc. Sin embargo el proceso más importante de todos es el que muestra el tránsito entre filosofía negativa y filosofía positiva, siendo esta relación la estructura macro del pensamiento de Schelling y que trasciende a todas las temáticas y a todos los conceptos. No debemos perder de vista este movimiento que subyace a cada época abordada, ya

que siempre resulta fundamental para la correcta comprensión de la temática que queremos abordar.

Desde nuestra perspectiva debemos agregar que las circunstancias de Schelling como individuo no se pueden ignorar al momento de caracterizar su filosofía. Más allá del dato concreto sobre la duración de su vida, que se extendió a los 79 años, siendo junto con Kant el más longevo de los idealistas alemanes o el inolvidable conocimiento de su temprana genialidad, escribiendo su primer tratado a los 18 años y ocupando la cátedra que heredó de Fichte en Jena a los 23, es necesario considerar como natural que una producción filosófica que se extendió a 61 años en total tenga un proceso como el descrito por Leyte. Debe parecernos extraña una persona que tenga una misma idea fija a lo largo de su vida y no así una que vaya cambiando y madurando sus consideraciones, especialmente si se trata de reflexiones filosóficas.

Hay que agregar a esta observación las circunstancias de vida del autor, que son imposibles de aislar de su ejercicio filosófico. Tal como señalan López Domínguez (1995) o Tilliet (1999), la larga vida de Schelling se tiñe con elementos que no pueden desconocerse. Si nos remontamos a su contexto histórico, veremos que como joven defendió la revolución francesa y que luego presenció sus tormentosas consecuencias. Como hombre conoció la abismante figura de Napoleón, la restauración y la vuelta del Imperio, además de vivir el difícil proceso de su propio país. A nivel personal, fue un niño que creció impulsado por el éxito de su padre, un joven con la promesa de un futuro brillante y miembro del grupo fundador del romanticismo alemán. De adulto estuvo envuelto en la tragedia de la muerte de sus seres más cercanos (de su esposa en 1809 y su padre en 1812). Como consecuencia, tenemos un pensador que se crió en los albores del idealismo alemán y que vio su esplendor. Luego, pasó a verse aplastado por la figura de Hegel y finalmente fue un pensador maduro al que lo perseguían las promesas de éxito incumplidas y el tormento de sentir la insuficiencia de la filosofía de su época, pero al mismo tiempo pertenecer demasiado a ella como para superarla.

Además, debemos señalar frente a la crítica que acusa la inexistencia de un sistema completo en el pensamiento de Schelling que tal sentencia solo revela una profunda incomprensión de su filosofía. En este devenir de una filosofía negativa a una positiva, Schelling fue considerando que la metodología y el contenido de la filosofía debían coincidir, configurándose como un pensamiento histórico. Por lo tanto, la filosofía de Schelling no puede tener un sistema cerrado o terminado, porque la filosofía misma no es cerrada ni ha esclarecido aun su meta de forma definitiva. Tal como explica Heidegger en su escrito sobre el *tratado de la libertad* (Heidegger, Schelling y la libertad humana, 1996), la noción de sistema en Schelling debe asociarse a una idea o sentimiento de que todas las cosas están relacionadas entre sí y que es imposible explicar un aspecto de la realidad sin referirse a la totalidad. Esta noción de sistema es desarrollada largamente en su obra y llama a comprenderla algo más profundo que un simple ensamble de conceptos. Pero quizás sean más aclaradoras las palabras del mismo Schelling. En ellas refleja nuestra imposibilidad de pensar en una filosofía terminada por no haber determinado aún su objeto:

Proclamadores de ese tiempo, no vamos a tomar su fruto antes de que esté maduro, ni vamos a malinterpretar el nuestro. 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. No podemos ser narradores, sólo investigadores, ponderando los pros y los contras de cada opinión hasta que la correcta quede establecida, indudable, enraizada para siempre (Schelling, 2002: 54).

Finalmente debemos señalar que considerar el pensamiento de Schelling como uno que sigue un desarrollo de épocas, siguiendo el vocabulario de Leyte, es clave en nuestra investigación debido a que constantemente haremos un seguimiento o incluso una serie de conexiones a obras distintas para hacer proyecciones sobre *Las edades del mundo*, recurriremos para esto especialmente al escrito de 1809. Además, esta idea responderá por qué nos detendremos en

una sola obra, a pesar que consideramos la filosofía de Schelling como un proceso interrelacionado e imposible de delimitar. Señalaremos que si bien nuestro elemento central a considerar es el tiempo, no estamos negando que este concepto haya sido abordado antes ni estamos desconociendo las consecuencias que tuvo en el pensamiento posterior. Esta investigación tiene como misión revisar lo que se entiende como *sistema de los tiempos* en esta época, no el concepto estático de tiempo. Así, sostenemos que el tratamiento de esta temática alcanza su punto más alto en esta obra. Si atendemos el concepto de *potencia* expuesto por Leyte resuelve ambas inquietudes. La filosofía anterior de Schelling contiene los elementos en potencia que responden las inquietudes surgidas de sus ideas posteriores y, así mismo, *Las edades del mundo* constituye la realización de lo que su pensamiento anterior fue en potencia.

II.II El ensamblaje ontológico.

El segundo elemento base que guiará nuestra lectura es el de *ensamblaje* o *ensambladura ontológica*. Este concepto constará de una exposición más breve que el anterior debido a que resulta mucho menos controversial, lo que no quiere decir que su importancia sea menos radical para nosotros. Este término fue acuñado por Heidegger en la obra citada anteriormente y además la hemos utilizado también otras investigaciones⁴. La idea fundamental detrás de este concepto es referir a la estructura o conformación ontológica que compone la totalidad. Esta estructura también se repite en toda manifestación particular de esa totalidad, por lo tanto, podemos hablar también del ensamblaje ontológico del hombre. Cabe destacar que como deudor de este concepto encontramos el de *isomorfismo ontológico*, al que referiremos al momento de exponer el artículo que lo propone.

Para Heidegger el tratado de Schelling sobre la libertad humana es de una importancia no menor, en él ve uno de los mejores acercamientos a la pregunta por el ser y en consecuencia, la califica como *una de las obras más profundas de la*

⁴ Estas investigaciones corresponden a la Tesis de grado dedicada al concepto de espíritu realizada el año 2012 (Uribe, 2012) y a una breve mención en el estudio preliminar realizado en la traducción al español de la obra *Clara* de Schelling (2015).

filosofía (Heidegger, 1996: 62). Este acercamiento a la pregunta por el ser consistiría, a su vez, en otra pregunta hecha por Schelling y que forma la base de su escrito. Lamentablemente esta interrogante quedaría inexpresada, pero Heidegger, basándose en intercambios epistolares entre Schelling y Eschenmayer, la reformula de la siguiente manera: *¿qué es propio de la determinación de un ente que subsiste por sí mismo?* (130). Si bien Schelling no alcanza a formular la pregunta, sí da una respuesta clara y llena de fortaleza filosófica. En ella, Schelling explica que históricamente hemos comprendido mal la cópula verbal y que en realidad existen dos sentidos encerrados en el verbo “ser”. A esta distinción, la llamará *principio doble* y consiste en distinguir el *Ser como fundamento* y el *Ser como existencia*:

La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia⁵ (Schelling, 1989: 160-163).

Este pasaje del tratado y su exposición siguiente es el más discutido y probablemente sea la mayor contribución de Schelling a la filosofía. De acuerdo con esta exposición, en el *ser* hay que distinguir a su vez dos elementos constitutivos, que a pesar de ser distinguibles no son separables, más bien son dos modalidades en las que se configura el ser, el fundamento y la existencia. Este entramado o relación entre principios es el ensamblaje ontológico que Heidegger conceptualiza y dado que es la conformación misma del ser, es también la de todo ente.

El fundamento (*Grund*) es aquel principio que está a la base de cada ente, es su sustrato o semilla. El comentarista Pérez-Borbujo (Perez-Borbujo, 2004) explica que hay que diferenciar entre los términos fundamento (*Grund* o *Ungrund*) y causa (*Ursache*), el primer término está referido a la condición de posibilidad, mientras que la segunda se refiere a la causalidad. La diferencia radica en la operatividad de ambos conceptos, ya que la causalidad encierra un sentido

⁵ “Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“.

explicativo, mientras que la fundamentación tiene un sentido relacional y potencial (66 - 64).

Heidegger comprende esta misma distinción conceptual que descarta el concepto de causalidad, pero agrega la observación de que el fundamento es de igual manera alejado del concepto de *ratio*. El fundamento no sólo no es la causa, sino que tampoco es *la razón*. Tampoco podemos aducir un irracionalismo en este principio, sino un estado distinto, anterior a la aparición de la razón. Por otra parte, el ser como existencia remite a lo que se hace efectivo, lo que se materializa o exterioriza. En palabras de Heidegger, es lo que *sale fuera de sí y se patentiza al salir-afuera* (131). Ante todo, podemos observar que Schelling entiende por existencia siempre la actividad de nuestra construcción y manifestación en el mundo. Por esto, Heidegger observa en esta distinción un avance con respecto a la filosofía anterior, ya que estos dos términos se alejan bastante de la vieja dupla *essentia* y *existentia*.

A pesar de que la base del ensamblaje ontológico es el principio doble, Heidegger rescata el sentido de *ser* que concibe Schelling y nos parece una de sus observaciones más agudas. El sentido de *ser* está muy alejado de significar algo como *esencia* o *sustancia*, sino que siempre es una actividad, movimiento o vida. En el tratado de la libertad se inicia una búsqueda de una filosofía que entienda la totalidad como un algo viviente, alejándose de una que la encasille y conceptualice. Podríamos decir que Heidegger ha identificado el germen de la transición hacia una filosofía positiva.

La estructura del ensamblaje ontológico que hemos expuesto va a ser la base de muchas otras formulaciones a lo largo de la obra de Schelling, pero siempre va a mantener el principio doble como regidor. Su manifestación más importante va a ser la que está presente en Dios y en el hombre. En el caso del primero, el fundamento y la existencia son principios que permaneces indivisibles ya que Dios mismo es su propio fundamento. El fundamento o *naturaleza* de Dios, al menos en esta época de Schelling, consiste en el ansia o voluntad primera de originarse, de llegar a ser existente. La existencia, por otra parte, se igualará al

hecho de la creación, culminando con la creatura de mayor similitud a Dios y que al mismo tiempo es el más distinto, el hombre. La existencia de Dios solo puede ser manifiesta en el amor que Dios tiene a los hombres a pesar de su rebeldía y de sus intentos por darse una existencia propia, alejándose de la voluntad divina. En palabras de Augusto Messer, esta distinción corresponde a la diferencia ente un *Deus implicitus* y un *Deus explicitus* (Messer, 1927: 190).

El caso del hombre es distinto, en él los elementos del ensamblaje están en una lucha constante. El fundamento del ser del hombre es, evidentemente, Dios, pero vive en él como naturaleza silenciosa pero siempre latente, estando presente bajo la forma de una *voluntad ciega (blinder Wille)*. En cambio, la existencia del hombre envuelve un sinnúmero de complejidades, siendo la más importante de todas estas la similitud que tiene con su creador y nos es necesario detenernos brevemente en este asunto para explicarlo correctamente.

Schelling consideraba que toda la naturaleza era una manifestación gradual de la imagen misma de Dios, siendo siempre el hombre el más cercano. Esta idea se puede rastrear en el filósofo alemán de forma clara a partir de 1800 en *Sistema del idealismo trascendental* y en 1802 en *Bruno*. En el escrito que ahora analizamos el grado de diferenciación entre los seres está determinado por la oposición que exista entre el fundamento y la existencia. En el caso de las formas de vida más básicas, las plantas y los animales, el fundamento corresponde también a la voluntad ciega proveniente de Dios, pero su existencia está en armonía con el fundamento. Esto se debe a que la existencia del animal está ya determinada y decidida, su voluntad particular (*Partikularwille*) se somete y vive según las determinaciones de la voluntad universal (*Universalwille*). El hombre, en cambio, al ser tan similar a Dios, tiene como fundamento la misma ansia de darse a sí mismo la existencia y por lo tanto, al poseer entendimiento y verse a sí mismo como un ser libre, no tiene la voluntad particular del animal sino una voluntad propia (*Eigenwille*).

En consecuencia, la existencia del hombre es una constante búsqueda de la determinación. El hombre está condenado a darse a sí mismo una dirección y a darse una existencia debido a su libertad. Schelling explica esto diciendo que el

hombre por necesidad debe ser libre. El desarrollo del mundo o la totalidad se impulsaría por este movimiento entre las distintas voluntades. Por una parte, el hombre se empeña en darse la existencia por sí mismo, alejado de la voluntad universal y en esto comete un error. Dios, por otra parte, no puede existir verdaderamente si no ama al hombre en su diferencia y en su error. El día en que la voluntad propia se someta por completo a la voluntad universal y se logre la unidad, la totalidad regresara al principio originario.

Como se explicó anteriormente, esta es la estructura base del ensamblaje ontológico que Schelling desarrolla en esta época, a la que podemos identificar como el desarrollo del sistema de la libertad. Durante los años siguientes habrá muchas modificaciones y evolución de algunos términos o profundización y aclaración de las problemáticas que esta primera formulación acarrió. Por ejemplo, una de las dificultades más grandes que enfrenta Schelling es explicar el movimiento de los principios en Dios. En el tratado de la libertad, se explica que existe un elemento que subyace al principio doble, llamado *infundamento (Ungrund)*. Al proponer este nuevo elemento, el texto se vuelve mucho más oscuro y su relación con el resto del escrito resulta confusa y forzada. Sin embargo, esa dificultad se vuelve algo fundamental para nosotros, ya que el objetivo de *Las edades del mundo* va a ser resolver la interrogante acerca del primer principio o tiempo originario.

Tener claridad sobre el ensamblaje ontológico nos ayudará en la investigación, no solo porque constituye la motivación o antecedente de *Las edades del mundo*, sino porque la exposición misma de esta obra es la profundización del ensamblaje ontológico propuesto en 1809 y será clave para entender cómo Schelling pasa de concebir un sistema ontológico de la libertad a un sistema ontológico temporal.

II.III Sobre religiosidad y teología.

Finalmente, para dar cierre a esta sección, expondremos el último supuesto en el que basaremos nuestro estudio. Este corresponde a una interpretación propia de la

orientación y horizonte de la filosofía de esta época y por ende será de una exposición más breve. Proponemos realizar una lectura que si bien es teológica, es a la vez irreligiosa. Con esto queremos decir que aunque estemos abordando interrogantes y nociones relacionadas con el origen y creación del mundo, no estamos frente a una propuesta religiosa. Esta distinción es necesaria ya que Schelling suele utilizar terminología propia de la teología cristiana y muchas veces hace referencia a la relación profunda que existe entre filosofía y religión. Además, no podemos olvidar la transición que realiza en sus últimos años hacia lo que sí es una interpretación del cristianismo en sus obras sobre la mitología y la revelación.

Todo lo anterior lleva muchas veces a lo que nosotros consideramos a una mala interpretación del pensamiento de Schelling en la época en la que nos centramos. Algunos comentaristas como Villacañas (especialmente en *La filosofía del idealismo alemán*), David Pascal (en el prólogo a *Las edades del mundo*) e incluso el mismo Pérez-Borbujo relacionan estrechamente la exposición de Schelling con conceptos cristianos y a la historia de la iglesia católica. Estas lecturas no solo resultan erradas, sino que pueden perjudicar las conclusiones de un lector que no está familiarizado con el filósofo.

El error que cometen estos y otros especialistas se debe principalmente a que atribuyen una orientación que no aparece en Schelling sino hasta mucho más tarde y su apropiación a esta época resulta forzada. En concordancia a lo que hemos propuesto anteriormente, podemos decir que el enfoque religioso está en un primer atisbo en este momento, pero aún no se llega a formar como tal. Si necesariamente hemos de identificar un sistema teológico en el pensamiento de este momento, este tendría que ser uno panteísta. Preferimos atenernos a las mismas palabras de Schelling más que a otros comentaristas. Al final del escrito de 1809 declara:

Finalmente, a quien quiera nombrar a este sistema panteísmo, debido a que en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen todas las oposiciones, de buena gana se lo concedemos. (Schelling, 1989: 287)

Incluso en este caso debemos tener cuidado de atribuir un carácter religioso o dogmático a estas palabras. No solo porque la concepción que Schelling tiene es bastante particular y distinta al panteísmo de Spinoza, por ejemplo⁶, sino también porque en el fondo de la discusión subyacen nuestros fundamentos para este proceder.

Nosotros consideramos que atribuir una visión religiosa está lejos de ser un intento infundado de secularizar la filosofía de Schelling, es más bien una respuesta al mismo llamado que hace el filósofo a comprender la totalidad como algo que no puede ser categorizado. Él mismo indica que *Dios mismo no es un sistema, sino una vida* (263) y por lo tanto, cualquier identificación o aplicación de un sistema religioso, cualquiera que sea, está lejos de representar lo que Schelling pensaba. Cuando Schelling habla de *Dios*, de *creación* incluso *mal* o *pecado* no se está refiriendo a lo que la tradición cristiana nos ha legado y por eso nuestra lectura intentará alejarse lo más posible de estas consideraciones. Lamentablemente no es este el lugar en el que aclaremos la diferencia entre ambas visiones.

Esta visión se verá reflejada concretamente en el lenguaje, ya que en algunas ocasiones procederemos a operacionalizar ciertos términos que podrían llevar a esta asociación. Por ejemplo, se preferirá el término *totalidad* por sobre el *Dios* de carácter universal, se preferirá *individuo* por sobre el término *creatura* o *hijo* y *manifestación* o *producción* del mundo en vez de *creación*, a menos que se nos haga inevitable por razones de literalidad, estilo o de fidelidad con las ideas expuestas, ya que nuestra meta principal es transmitir el pensamiento de Schelling de la manera más fidedigna posible. En los casos en que se utilice el vocabulario original, emplazamos al lector que tenga presente este supuesto, ya que consideramos que estos términos están demasiado cargados de ideas preconcebidas vigentes, heredadas de la tradición cristiana y de las que es muy difícil abstraerse. Podemos hacer quizás un parangón con los términos *Absoluto*,

⁶ Para una revisión más profunda remito al artículo de Roberto Augusto "La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza".

Dasein, u otros que identificamos casi inmediatamente con el sentido que le dan los autores que los trabajan de forma más célebre.

Téngase aquí los tres preceptos que conducirán nuestras reflexiones futuras, a saber, concebir la filosofía de Schelling como un desarrollo continuo de épocas, el ensamblaje ontológico como aparato metafísico presente en la filosofía de la libertad y finalmente una visión no religiosa de la teología contenida en esta época. Se podrá apreciar que haremos mención en reiteradas ocasiones a estos principios y que en todo momento estarán conformando un entramado base para el estudio del sistema de los tiempos de manera inseparable. Pasaremos ahora a hacer una revisión de la literatura consultada y utilizada de forma más detallada.

III. Literatura de *Las edades del mundo*.

A continuación daremos cuenta de la literatura central referida a *Las edades del mundo*. Comentaremos aquellas obras que se dedican al concepto de tiempo u otros asuntos fundamentales. Evidentemente, no se incluirá aquí toda la lectura realizada, por razones de extensión y porque el objetivo de esta sección será revisar críticamente los principales textos atinentes al tema de nuestra tesis. De la

mayoría de estas lecturas adoptaremos perspectivas que utilizaremos más adelante.

A modo de comentario general debemos señalar la dificultad que existe para encontrar estudios dedicados a analizar el tiempo en Schelling. A pesar del naciente interés en la época del sistema de la libertad, pocos autores se han detenido en forma crítica o propositiva al asunto e incluso son pocos los que realizan una exposición adecuada del tema. Existe aquí un problema tanto de producción como de acceso, ya que en muchos casos se realizan investigaciones que no llegan por diversos motivos a estar disponibles para el público general o al especializado. Este último aspecto ya ha sido mencionado con antelación y ha resultado un obstáculo no menor para quienes están interesados en estudiarlo. Esperamos que esta publicación contribuya a solucionar esta dificultad y contribuya a las discusiones futuras.

Como ya señalamos, las obras mencionadas a continuación estarán centradas en *Las edades del tiempo* y serán expuestas en sus puntos fundamentales. En el caso que corresponda, se evaluará y contrastará su contenido con el texto original, con otras obras o con nuestras propias consideraciones.

1. Diferencia entre los sistemas lógico-rationales y narrativos-históricos en *Las edades del mundo*. Juan Arias.

En este artículo de nueve páginas se analiza específicamente el problema del discurso filosófico que emprende Schelling a partir de 1811, entendiendo nosotros por *discurso* tanto el lenguaje utilizado como la organización y exposición de principios fundamentales y, en general, el modo en que se accede o entrega el pensar filosófico. Arias enfatiza el escrito como punto de partida del nuevo discurso, pero lo cierto es que esta transición se puede rastrear incluso en la primera década

del 1800 para luego en el *Tratado de la libertad* renegar el tratamiento frío y esquematizado que tanto había sostenido al idealismo.

Lo primero a rescatar en el ensayo del señor Arias es la acertada lectura que realiza en la *Introducción* a propósito de los conocidos cambios estilísticos y los propiamente filosóficos que Schelling experimenta a lo largo de su problemática producción. Al igual que lo sostenido por Leyte, Arias defiende que el pensamiento de Schelling se desarrolla de forma vital, con la naturalidad de los cambios que proporcionan nuevas perspectivas, pero sin perder nunca el sentir, los principios ni los conceptos fundamentales que motivaron sus investigaciones. Es, a todas luces, una evolución y no una superposición de ideas inconexas. Como se ha explicitado anteriormente, esta lectura es vital para la conducción de nuestro trabajo y parece estar apoyada no sólo con una mayor cantidad de especialistas con el paso del tiempo, sino que una mirada profunda de las motivaciones y propuestas del autor debería llevar inevitablemente a esta conclusión.

El estudio plantea tres objetivos centrales: el primero, analizar las diferencias formales entre filosofía positiva y negativa, como segundo se propone dilucidar lo que se entiende por *ciencia* y en tercer lugar se estudian los principios de la filosofía positiva y negativa. Durante la primera sección, Arias comenta apropiadamente el espíritu que lleva a Schelling a cambiar su discurso con, por ejemplo, descripciones de la filosofía positiva como una que busca narrar el movimiento natural de la realidad y, al mismo tiempo, intenta establecer un método correspondiente a este movimiento, que se establecerá como un método histórico o narración histórica (2008: 77).

Lamentablemente, a pesar de haber rescatado estas ideas centrales, Arias parece desconocer o descartar gran parte del proceso filosófico que Schelling experimenta y que es defendido en la *Introducción* en los términos ya señalados. Al momento de describir la ruptura de Schelling con el discurso propio del Idealismo, enfatizando la tutela del pensamiento fichteano y el vínculo con el hegeliano, siempre se menciona a *Las edades del mundo* como la obra donde se produce este giro (76 y 77). Afirmar esto sin más es dejar fuera de la discusión momentos tan

importantes como el evidente cambio estilístico entre *Bruno* (1802) y *Filosofía y religión* (1804), incluyendo lo expuesto en esta última obra acerca del origen y objetivo de la filosofía; es también desconocer que Schelling declara firmemente en el *Tratado de la libertad* la insuficiencia del idealismo y más aún, es pasar por alto el sentido interludio que en la obra *Clara*, Schelling dedica a denunciar la distancia que la filosofía ha generado entre la academia y el pueblo, producido precisamente por la dificultad y la excesiva sistematicidad de sus exposiciones⁷.

Durante el análisis de la segunda temática, el artículo presenta perspectivas muy acabadas respecto a la metodología de *Las edades del mundo*. Como se mencionó anteriormente, la filosofía positiva va a requerir un nuevo tipo de discurso y este va a tomar la forma que se desprenda de la concepción misma de la ciencia. Si la ciencia tiene por objeto *el desarrollo de un ser viviente y real*, entonces se vuelve necesario buscar un discurso que tenga en sí mismo un desenvolvimiento interno. De esta manera va surgiendo la narración histórica como una metodología que no limita su objeto, sino más bien como una que lo acompaña y encarna su propio desarrollo. El discurso se transforma en una declaración sobre la naturaleza de la filosofía que se plantea no como una ciencia que expresa artificialmente su contenido y en consecuencia desnaturalizándolo, sino que se vuelve ella misma un vehículo del contenido para poder ser comprendido en su propio movimiento.

⁷ En la introducción de *Filosofía y Religión*, Schelling señala que ambas disciplinas tuvieron un mismo origen y propósito, pero debido a distintas circunstancias fueron diferenciándose y la filosofía se redujo a tratar los productos de la razón. A propósito de esta separación y el proceso histórico que vivió la filosofía, Schelling caracteriza al idealismo diciendo que "el autoconocimiento cada vez más fundado de su nulidad tuvo que ir paralelo al valor cada vez más elevado de su opuesto, que llamó fe, de tal manera que finalmente fue transferido a ella todo lo que en la filosofía era realmente filosófico. No sería difícil aducir pruebas: sólo recordaré que esa época en general está suficientemente caracterizada por Kant" (Schelling, 1987: 248). En el *Tratado de la libertad*, el autor dice: "Así, para mostrar la diferencia específica, esto es, precisamente lo determinado en la libertad humana, no basta el mero idealismo" (Schelling, 1989: 149). Por último, el fragmento más significativo abarca la totalidad del *Interludio* de la obra *Clara*. En ella, la protagonista defiende la posición de naturalizar el discurso filosófico arguyendo que la excesiva dificultad y tecnicismo no ayuda a comprender el objeto de estudio, sino más bien contribuye a un alejamiento de la gente hacia la filosofía. Durante este apartado encontramos: "¿Por qué es imposible que los filósofos de hoy en día no puedan escribir, al menos en parte, como hablan? ¿Son necesarias estas palabras tan terriblemente artificiales, no se puede decir lo mismo de una forma más natural y humana y debe ser insoportable un libro para que sea de filosofía? (...) El lenguaje del pueblo es como si viniera desde la eternidad; el lenguaje artificial de las escuelas es de ayer. Todo aquello que sea eterno buscará siempre expresar aquella eternidad" (Schelling, 2015: 147-148).

En estricta relación con lo anterior, Arias abarca en la tercera parte de su artículo una diferencia esta vez de ámbito material entre los dos sistemas filosóficos de Schelling. Si la ciencia tiene como objeto y naturaleza el desarrollo de un ser viviente, es evidente que el contenido, a saber, los principios de estas ciencias deben poseer características diferentes. El artículo contrapone los primeros escritos de Schelling en los cuales de acuerdo al proyecto de Fichte, se buscaba un saber incondicionado para fundamentar la filosofía. La filosofía positiva, como es de esperar, tiene una proyección distinta, partiendo desde el movimiento, recogéndolo y encarnándolo. Para ilustrar este propósito, Arias menciona la famosa distinción entre fundamento y existencia realizada por Schelling el año 1809, mostrándola como un momento clave para comprender cómo el *principio* de antaño debe superarse para volverse el devenir del mundo. Sin embargo, tal recurso parece desequilibrado en cuanto a la exposición y poco profundizado en la relación entre ambos escritos.

A pesar de esto, hay una gran valía en el juicio de Arias en identificar que el mayor problema de interpretación de esta época de Schelling está en no saber diferenciar entre la dialéctica viva que plantea el autor y una filosofía desprolija o altamente intuitiva. La oposición real radica en que la dialéctica *negativa*, como sabemos, descansa en una secuencia estática y calculadora que lleva irremediablemente a una disolución de los principios que la constituyeron. La dialéctica de Schelling es una que busca evidenciar y recrear los principios de tal manera de no perder el movimiento que los constituye.

En términos generales el artículo se hace muy valioso en cuanto su temática, ya que muchas veces parece desvanecerse en los contenidos más problemáticos de *Las edades del mundo*, incluso a pesar de ser un aspecto clave en la comprensión de la nueva filosofía que estaba siendo formulada por Schelling. El texto resulta, en este sentido, muy apropiado tanto para una introducción a tal obra como también para guiar una lectura complementaria. Lamentablemente, la falta de referencia y análisis de las obras comprendidas entre 1800 y 1811 merman la profundidad que tiene el estudio en potencia, especialmente al omitir las explícitas

declaraciones de Schelling en el *Tratado de la libertad* y *Clara* que demandan una nueva manera de hacer filosofía. Arias mismo hacía notar la correspondencia entre metodología y contenido, pero se pierde la oportunidad de evidenciar que esta correspondencia se replica también dentro de la progresión de sus obras, en un desarrollo que sigue el movimiento presente en el desenvolvimiento del mundo, de la filosofía de *Las edades del mundo* y en el corpus total de Schelling.

Con todo, lo más rescatable del estudio del señor Arias y que contribuirá también a nuestra propia investigación, es la comprensión que demuestra acerca del horizonte en el que surge esta nueva manera de pensar. Comprender a Schelling es un desafío que va de la mano de comprender su filosofía y es también la mayor deuda que los especialistas han adquirido con este autor⁸. Comprender que no estamos frente un pensador errático, ni cambiante y que su filosofía positiva no es una pérdida de rigurosidad, ni perderse en la poesía y la imaginación, es el único camino que permitirá captar la realidad que nos devela; la de vida de lo que nos rodea y de nosotros mismos.

2. Genealogía del tiempo y del espacio en *Die Weltalter* de Schelling. Roberto Augusto

Roberto Augusto cuenta con un vasto estudio sobre Schelling centrándose en nuestra época de estudio, a saber, la llamada *filosofía de la libertad*. Dentro de sus estudios se destacan aquellos que versan sobre la relación entre Schelling y Spinoza, haciendo una interpretación muy rica y acertada de la crítica que el alemán hace de Spinoza. Es por esto que se ha vuelto un autor que es crucial conocer, especialmente considerando que habla desde nuestra misma lengua. En el artículo

⁸ Por ejemplo, es muy notable el comentario que hace el investigador a propósito de la influencia que tuvo la muerte de Caroline en Schelling. Este hecho marca un cambio considerable tanto en el modo de hacer filosofía como en el contenido mismo de las obras, que cada vez se esmeran más en rescatar una relación entre la vida terrenal y espiritual (*Clara, Stuttgarter Privatvorlesungen*).

que revisaremos el tema naturalmente es el concepto tiempo y las distintas formulaciones en torno a él.

Comenzaremos por observar la rigurosidad con la que Augusto despliega los pasos argumentativos del texto, dividiéndolo según el orden temporal de los manuscritos. De acuerdo a lo anterior se parte por analizar en profundidad el contenido del escrito de 1811 para luego complementar abordando los aspectos divergentes o que no estuvieran presentes en esta sección. En esta primera parte, Augusto comienza a detallar las distintas características y definiciones que Schelling hace del tiempo así como las conclusiones que se van derivando de sus postulados. Cabe destacar el cuidadoso proceso de selección realizado, ya que se sigue la línea argumentativa de manera fidedigna, apoyada en las referencias clave para comprender el concepto de tiempo, haciendo énfasis en su carácter orgánico.

El apartado centrado en el texto de 1813 destaca en primer lugar la importancia que Schelling le otorga a la contradicción, definiéndolo como el mecanismo mediante el cual se genera el desarrollo a partir de la eternidad. Sin la contradicción no habría movimiento, afirma Schelling durante gran parte de su exposición. Luego se explica el crucial rol que juega la voluntad y la decisión de Dios como catalizadores del sistema temporal.

Por último, la sección dedicada al texto de 1815 comienza por integrar la unidad de las dos fuerzas anteriores como un elemento más estable y movilizador. La libertad se presenta con una mayor relevancia, ya que es mediante ella que se puede resolver definitivamente la contradicción. Un aspecto decisivamente propositivo respecto al resto de los manuscritos tiene relación con la estructura misma del tiempo, ya que el filósofo afirma que el movimiento de Dios, que desencadena en el desarrollo del tiempo, se origina ya en la eternidad, momento al que con anterioridad se le había designado una coexistencia equilibrada entre las fuerzas o principios. La idea de la contradicción como motor del despliegue del tiempo se retoma, para incluir en esta sección la idea de una decisión divina en la eternidad que da origen a una sucesión de tiempos llamándola el *milagro de la*

libertad eterna. La idea conclusiva es que el tiempo es una coexistencia individual de todos los tiempos.

Insistimos en resaltar la excelente selección y exposición argumentativa que examina el sistema de los tiempos. Ciertamente, a lo largo de los tres manuscritos hay momentos de desorden, de desvíos y de reiteraciones propias de todo proyecto en proceso, por lo que una recopilación correcta y precisa no es tarea fácil. Sin embargo, se extraña del texto del señor Augusto una propuesta interpretativa o un análisis sencillo de los temas en cuestión. Dado la extensa producción que este autor ha dedicado a Schelling y centrándose precisamente en este periodo, se esperaba que hubiera más comentario. El texto de Schelling en sus tres versiones goza de gran profundidad y contenido como para que no se haga mención al menos a sus partes fundamentales. Nuestro estudio será en parte un esfuerzo por remediar esta deuda que el mundo hispanohablante tiene con la filosofía.

A pesar de lo anterior, el artículo de Augusto es definitivamente un material de apoyo valioso para utilizar como una introducción, como una guía durante la lectura o como un esquema resumen después de la lectura. La rigurosa elaboración del estudio enriquece el trabajo de los manuscritos toda vez que conserva fielmente las ideas del autor y expone los pasajes más significativos de su obra.

3. Sistema de la Libertad y Sistema del Tiempo en la obra de Friedrich Schelling.
Jorge Eduardo Fernández.

En este artículo, tal como se puede deducir a partir del título, el señor Fernández se dedica a realizar una revisión de los conceptos más centrales de la filosofía schellinguiana de las primeras dos décadas del 1800, a saber, la libertad y el tiempo. La tesis principal del autor es que el *sistema de la libertad deriva necesariamente en un sistema del tiempo* (2009). A esta tesis se le suman otras dos presunciones del autor; que dentro de los sistemas tanto *libertad* como *tiempo* son supuestos y, por último, que las futuras teorías dialécticas se ven influenciadas por estos. De la última afirmación no se realiza un mayor análisis, dejándose al parecer

la propuesta a la discusión. Para efectos de nuestra investigación, nos centraremos en el principal postulado y tomaremos el segundo en menor medida, para dejar de lado la última temática.

La primera sección está dirigida a analizar los asuntos principales del *Tratado de la libertad*. Esta vinculación necesaria se condice con la lectura que hemos adoptado para el estudio correcto del desarrollo intelectual de Schelling, concibiendo su filosofía como una evolución más que como una sucesión errática. De acuerdo con esto, una revisión del *Tratado* no se afirma solo en el hecho de que en él se desarrolle el concepto de la libertad como tema central o por la profundidad y valía filosófica alcanzada en esa empresa, sino que también responde a una condición necesaria para una comprensión adecuada de la relación entre ambos aspectos, en tanto despliegue del sistema como en tanto elementos constitutivos de la realidad.

Llama profundamente la atención del escrito de señor Fernández su afirmación de que la *libertad es un principio previo a la necesidad* (2009) siendo que en el tratado mismo se señala que, por el contrario, la libertad surge por necesidad (Schelling, 1989: 227 ss). Es de presuponer que Fernández se refiere a que es el concepto de libertad el que ocupa un rol preponderante en el ensamblaje ontológico expuesto en el *Tratado de la libertad*, pero hay que mantener la categorización que hace el filósofo alemán en la relación entre necesidad y libertad; el ser supremo es libre por necesidad.

En general, la revisión del *Tratado* es bastante literal y esquemática, pero es cuando el autor revisa la distinción entre fundamento y existencia, que aparece formulada la aseveración que nos resulta crucial en este momento. De acuerdo con Fernández, el análisis schellinguiano de la cópula verbal deriva en demostrar el tránsito de la necesidad a la libertad en *Las edades del mundo*, por lo que en este concepto se hallaría un vínculo directo entre las dos obras que hemos determinado como objeto de nuestra investigación. Esto no es cosa menor; una relación derivativa entre ambos textos ayuda a comprender con mayor amplitud y recursos la propuesta de Schelling al momento de describir el paso de la eternidad al sistema

de los tiempos. Este sin duda representa el mayor obstáculo dentro de la argumentación realizada en la sección dedicada al *pasado* y muy probablemente haya sido también dentro de la obra en general, no por falta de madurez filosófica por parte del autor sino por la misma limitación de la razón humana por descubrir los misterios de los primeros principios. Junto a esto, esta propuesta es fundamental para dirigir luego nuestra propuesta del sistema de los tiempos en el horizonte de la comprensión y esencia humana.

Un mayor indicio de esta correlación aparece en el análisis del problema de la libertad. Fernández destaca que en el intento de Schelling por construir un concepto positivo de libertad, la filosofía anterior e incluso la actual se hace insuficiente. El camino iniciado por Schelling para esta tarea queda formulado al momento de proyectar escritos posteriores que abarcarán *la parte ideal de la filosofía* (Schelling, 1989: 263). De acuerdo con esto último, Fernández menciona un aspecto evidente, pero que parece perderse a simple vista y que debido a su claridad, pocos notan en él. Si el concepto de libertad aún no es desarrollado en su totalidad, entonces el *Tratado* no es el estudio que expone de forma definitiva este objeto. Una vez más nos quedamos con una deuda por parte de Schelling, ya que aunque *Las edades del mundo* se planteara como el escrito resolutorio, no tenemos ningún indicio de que este pudiera ser el lugar donde culmina el tratamiento de la libertad.

Luego de este análisis, Fernández revisa el ensamblaje ontológico de Dios haciendo énfasis en su proceso de autorrevelación. Es este el punto culmine del escrito de 1809 según la apreciación del autor debido a la relación que hay entre la autorrevelación y la temporalidad. La relación mencionada es propuesta por Fernández como la primera de las temáticas que tienen continuidad en *Las edades del mundo*. La segunda sería la intención de mostrar el paso de la necesidad a la libertad para luego mostrar el paso de la libertad a la necesidad. Interpretamos esto último como el énfasis que hace Schelling en la decisión libre y el rol de la voluntad en el proceso de producción del mundo.

Inmediatamente después de estas conclusiones Fernández revisa el sistema de las edades del mundo, incluyendo en esta categoría las lecciones realizadas en 1827 y 1828 que nosotros no contemplamos. Es de destacar la conexión que el especialista establece entre la noción kantiana y las repercusiones que tiene en Schelling. De acuerdo con este autor el concepto de tiempo deja de ser una intuición a priori de la sensibilidad para pasar un a priori de la vida subjetiva (Fernández, 2009: 8). Lo más destacado de este escrito para el autor es la exposición dialéctica que adopta el discurso de Schelling. En ello identifica el origen de la dificultad del texto, pero también una herencia del texto de 1809, que es la demanda por exponer dialécticamente el desarrollo del pasado.

Para defender su tesis de la derivación entre los dos textos, Fernández se apoya de una exposición breve del contenido de *Las edades del mundo* para profundizar sobre la relación que hay entre el ensamblaje ontológico humano expuesto en el tratado de la libertad y en el desarrollado en el sistema del tiempo. Lo crucial de su reflexión se encuentra en identificar la unidad entre voluntad universal y propia de las investigaciones sobre la libertad con el regreso al tiempo premundano. Retomaremos esta idea cuando examinemos la situación del individuo en el sistema temporal. Inmediatamente después, el artículo se vuelve a centrar en la exposición del contenido del texto. Las ideas que podemos rescatar de estas páginas es la visión que tiene Fernández de considerar la obra como un momento de tránsito hacia una filosofía positiva, algo que apoya nuestras consideraciones. Podemos mencionar también la impecable revisión que hace sobre el ensamblaje ontológico del principio originario (*das Urlebendige*) mostrando y caracterizando sus tres potencias. Además de su exposición analítica del concepto de ser no-ente (*Nichtseyende zu Seyn*).

El texto termina reflexionando sobre la efectividad del proyecto de *Las edades del mundo* como una transición a la filosofía positiva, que significó para Schelling intentar reestablecer el vínculo con la mitología y la religión para desenmarañar la verdad acerca del Dios viviente. Este camino de investigación comienza recién en 1828, 13 años después del último manuscrito de *Las edades*

del mundo, cuando Schelling declara que la filosofía debe centrarse en el estudio de los textos del cristianismo. La sentencia final de Fernández considera la obra de Schelling como un fracaso en tanto inacabada. La vastedad de cada una de las estructuras temporales es imposible de abarcar en un sistema, por histórico y viviente que sea.

A pesar de que compartimos esta última observación, nos negamos a considerar el proyecto como un fracaso. La riqueza filosófica de la propuesta de sus páginas radica, sobre todo, en la propuesta de la estructura del tiempo. Esta es una idea no sólo original, sino también compleja y digna de las que nacieron en el siglo XX, en las mentes de los más brillantes pensadores. No obstante no es este el momento de mostrar esta valiosa gema del pensamiento, esa será la tarea que tendremos en las páginas siguientes.

4. Himself nothing beholds nothing: On Schelling's Ontological isomorphism. Henrik Jøker Bjerre.

Aunque el autor no aborda directamente el concepto de tiempo, este artículo resulta fundamental con respecto al aparato ontológico presente en *Las edades del mundo*, sobre todo porque se despliega una revisión analítica muy lejana de ser una mera descripción o exposición introductoria. Es vital estar familiarizado con el pensamiento schellinguiano para poder seguir el contenido de este estudio, pues a pesar de no ser terminológicamente complejo, sí hace referencia a los conceptos fundamentales del texto guía.

El estudio se centra en la articulación del principio negativo en Schelling y la relación, también negativa, con el principio que desencadena todo el movimiento posterior. Para llegar a esta instancia, Jøker conforma un aparato analítico que aborda temáticas como la metodología, referida a la conocida *vía antropológica* que

Schelling plantea para conocer el primer principio constitutivo de la realidad; la contradicción como elemento y estructura de su desenvolvimiento; la relación entre estas estructuras y el conocimiento o, más bien, plantea cuál es la posibilidad de conocimiento bajo estos términos. Es de destacar especialmente las observaciones a propósito del discurso y la factibilidad de la correspondencia entre lo expresado y la expresión. Apoyándose en comentarios de Žižek, el autor plantea que al momento de ser enunciado, el sujeto pierde algo de sí mismo en la caracterización.

Si aplicamos esto a la ontología de *Las edades del mundo*, podemos concluir que en la expresión, lo expresado se vuelve el pasado. Así mismo se produce el engranaje del sistema de los tiempos: en la medida en que hay expresión de la voluntad, hay también una superación de anterior, es decir, lo pasado. Finalmente y luego de armar este sustento conceptual, se analiza la articulación de los principios negativos, que en Schelling son dos; en primer lugar la voluntad que nada quiere y luego su negación, entendida como la voluntad que desea mantener ese estado de quietud. Como sabemos, esta doble negación no es inmediatamente una afirmación, sino que mediante la negación al cambio de estado, es decir, ante el anhelo de quietud aparece una instancia positiva, creadora y manifiesta.

Para propósitos de nuestra investigación, tomaremos principalmente dos elementos del aparato conceptual propuesto por Jøker. El primero de ellos – y que constituye el punto más agudo de la disertación – es el de Isomorfismo ontológico, que consiste en la correspondencia de las propiedades ontológicas de la totalidad que se replican de alguna manera en la vida humana y que por ello es la principal herramienta metodológica de Schelling. Nos valdremos de este término para poder establecer una continuidad terminológica y estructural en el desarrollo ontológico expuesto en *Las edades del mundo* y en el escrito inmediatamente anterior de 1809.

El segundo de ellos será la aplicación del *factum* kantiano a la filosofía de Schelling. Con respecto a este, se señala que la razón tiene un desarrollo histórico que, al mismo tiempo, ha posibilitado el surgimiento de la razón misma. Esto necesariamente implica que hay algo en la razón misma que se presenta como una

alteridad y cuya presencia posibilita el desarrollo de la razón y además provee el anhelo de conocer aquello que antes fue, es decir, en esta historicidad se genera la misma conciencia de la temporalidad en la razón. En nuestra investigación, tendremos en cuenta la relación entre la razón y su historicidad para estudiar las posibles implicancias en la percepción humana del tiempo.

En suma, podemos encontrar en el artículo de Jøker un estudio breve, pero muy acabado y riguroso, que presenta gran contenido propositivo. Estas características construyen un texto muy recomendable para apoyar la investigación, ya que se suele encontrar un gran número de publicaciones expositivas e introductorias acerca de Schelling y su obra, pero pocas alcanzan un análisis comparativo o conceptual como lo hace Jøker.

5. FWJ Schelling's "Ages of the world": Acting out of time. Jared Kenrick Niefert

Este estudio corresponde a una tesis doctoral rendida en marzo de 2015 que toma como eje central *Las edades del mundo*. Como es esperable de un trabajo de esta envergadura, hay un detallado análisis de los aspectos que el autor identifica como fundamentales. Lo más característico de todo es el constante vínculo que se hace entre Schelling y otros pensadores, logrando que las temáticas y postulados presenten un aire más atingente y contemporáneo. Entre las propuestas más destacables del autor se encuentran temáticas como la exposición que Schelling hace acerca del proceso de inicio de la creación al modo de una *máquina de imágenes*, otorgándole un carácter cinematográfico. Además, su tesis central propone que Schelling vería en los niños el verdadero nexo con el pasado.

Uno de los desafíos más grandes de la investigación académica es justificar el estudio y la atención a filósofos que parecen estar muy distantes a nosotros. En este sentido, Niefert logra con éxito establecer un puente entre la filosofía de Schelling

y la de pensadores posteriores, estableciendo una conexión más cercana a nuestro tiempo. Sin embargo, hay algunos recursos que no tienen el sustento suficiente como para establecerse de la manera tan sólida como lo busca la tesis. Una muestra de ello es la marcada lectura desde Heidegger, utilizando incluso terminología que es propia de este pensador. Si bien este filósofo ha sido un gran intérprete de Schelling y será, bajo todo punto de vista, un aliado en nuestra investigación, parece inapropiado hablar de *Dasein* en sentido heideggeriano dentro del sistema schellinguiano. El *Dasein* de Heidegger no es el hombre, ni el sujeto del que habla Schelling, y aunque se pueden establecer muchas conexiones entre ambos filósofos, es necesario mantener y respetar los caminos e ideas que cada autor quiere designar con su vocabulario. Algo similar podemos decir con respecto a las propuestas originales que mencionamos anteriormente, ya que si bien aportan una nueva perspectiva, parecen ser relaciones muy forzadas entre lo que Schelling y los otros autores escriben.

A pesar de lo anterior, el trabajo se realiza con un marco teórico fuerte y muy apropiado, que incluso parece sugerir líneas de investigación nuevas. Esto se ve relegado especialmente en el desarrollo de la relación entre Kant y Schelling y entre las obras anteriores a 1809 y las dos que componen el sistema de la libertad. Es más, la mera afirmación de la unidad de estas dos obras es una declaración importante de comprensión y presenta una lectura que apunta a la misma dirección que la nuestra. Es en estos aspectos que encontraremos la verdadera riqueza del trabajo de Nieft, especialmente para efectos del estudio que realizaremos.

El estudio se divide en dos partes que consideran ocho capítulos en total. En los primeros capítulos, se revisa la relación entre Kant y Schelling, pasando también por la ineludible influencia fichtana. El punto más relevante es la indagación de la concepción kantiana del tiempo como un a priori separado del espacio como la perspectiva que abre el camino para pensarlo como una existencia real, el pensamiento de Schelling sería deudor de Kant en este sentido, ya que los conceptos que trabaja en su obra *Sistema del idealismo trascendental* sería posibles bajo este marco. El tercer capítulo ahonda precisamente en esta obra de

1802 y explora además la publicación hermana, el *Tratado de la libertad*, concentrándose en el vínculo entre el hombre y la eternidad que afirma lo postulado en *Las edades del mundo*.

En el cuarto capítulo, Nieft enuncia y prepara las bases de su consideración del sistema de los tiempos como una máquina de imágenes. En esta instancia hace un paralelo entre el Dasein heideggeriano y el hombre del que habla Schelling con el fin de postular que la relación Dasein y tiempo es la misma que entre tiempo y máquinas. A este análisis se le suman consideraciones desde la perspectiva de Marx, Deleuze y Guattari. Podemos rescatar del quinto capítulo, en el que se trabaja más fuertemente la idea de la máquina de imágenes, el análisis del autor acerca de las motivaciones e inquietudes que sustenta a *Las edades del mundo* como obra. De acuerdo con Nieft, detrás del proyecto de Schelling se esconde una preocupación o un problema acerca de la desmundalización del mundo.

Los contextos históricos que incluyen una realidad que es consecuencia de la revolución francesa y, por otra parte, las circunstancias personales que vive Schelling a nivel emocional con la pérdida de su esposa, lo hacen enfrentarse a un mundo distinto y que en muchos sentidos, se desmorona. Así, la reconstrucción de los movimientos del mundo, hacen posible ver cómo se pierde y cómo se salva un mundo. Este momento constituye uno de los pasajes en los que se alcanza una gran claridad, requiere de una lectura muy aguda que relacione al autor y su circunstancia con su producto intelectual. Lamentablemente, el tratamiento de este tema es muy escaso para la valía que representa.

A partir de la segunda parte, correspondiente al sexto capítulo en adelante, se desarrollan las ideas propias del autor y se intensifica más el intento de leer a Schelling desde la perspectiva de otros pensadores. Al comienzo de esta sección se relaciona la anterior concepción de máquinas de imágenes con la teoría de Bergson, para afirmar la naturaleza cinematográfica de las ideas de Schelling y además se hace mención al rol que este filósofo le da al arte como medio de la filosofía y del pensamiento auténtico en general. En los capítulos siete y ocho se centra el estudio en la tesis que muestra a los niños como el reflejo del pasado en la

humanidad apoyándose en la escritora Toni Morrison. La investigación termina en estas reflexiones, más que en algún problema propio de la filosofía schellinguiana.

A pesar de las observaciones que hemos hecho en cuanto a la libertad de lecturas y propuestas contenidas en esta tesis doctoral, es necesario destacar la valía de esta investigación, ya que es una de las pocas, sino la única, que en nuestros tiempos ha visto en *Las edades del mundo* un texto relevante y fértil en reflexiones filosóficas. Esto se traduce en la constante relación con temas más contemporáneos y en la preocupación del autor de comprender a Schelling en su totalidad y en no contentarse con la mera exposición resumida de los contenidos de su escrito. Quizás la única falla relevante que podemos aducir de este estudio es una falla que no podemos atribuir directamente a Nieft, la ausencia de la pregunta esencial *¿qué es lo que propone Schelling en Las edades del mundo?* es algo que debería estar hace tiempo superado y por ello es nuestra tarea ahora.

Conclusiones

Para concluir esta sección, queremos señalar que esta revisión refleja la diversidad temática y la atingencia que tiene el pensamiento de Schelling en nuestros días. Existe todavía un mundo de reflexiones por explorar en los escritos de este filósofo y es nuestra tarea hacer nacer la inquietud hacia ellos, pero es una tarea que no podremos lograr si no generamos nosotros mismos un intercambio de ideas y espacio para las discusiones. Autores como Arias, Jøker y Kenrick nos muestran la riqueza filosófica que se puede alcanzar a partir de lo propuesto por un pensador que parece tan lejano a nuestros tiempos y también nos recuerdan lo fructíferas que pueden llegar a ser nuestras reflexiones, que somos tan distintos al autor al que nos dedicamos. Pero quizás la lección más importante es que quedan aún preguntas fundamentales que no se han resuelto o que quizás ni siquiera se han formulado.

Nuestra pregunta es una acerca del tiempo, una que pretende ser siempre una aproximación y de ninguna manera una conclusión definitiva. Queremos averiguar qué significa realmente el tiempo para Schelling en esta obra y qué

implicaciones esta visión que lo representa no sólo como un elemento, sino como todo un sistema de los tiempos.

SEGUNDO CAPÍTULO: LA TOTALIDAD Y EL TIEMPO.

“Pues la rueda del nacer de Dios se movió nuevamente,
como lo había hecho desde la eternidad”.

Jacok Böhme, *Aurora*.

Hay una idea sobre la temporalidad que en la mente y la pluma de Schelling pedía urgencia. Una urgencia tal que le impidió encontrar la forma adecuada de comunicarla y que significó dejar esas páginas guardadas, ahogando sus voces hasta muchos años después. ¿Habrá escuchado su llamado alguno de los hombres que en nuestra época desenmarañan los misterios del universo? ¿Habría sido distinta la historia de sus descubrimientos de haberlo hecho?

La potencia de las reflexiones de Schelling nos hace imposible hacernos estas preguntas aunque sea tremendamente infructuoso querer expandir hoy en día nuestra tarea al campo de la física. Obligados a quedarnos en el ámbito de la filosofía, nos dedicaremos a explorar los significados que esta idea encerró y las implicaciones que tuvo el sistema de los tiempos dentro de esta época de Schelling. Este será un intento de recuperar su voz.

Nos conduciremos en esta investigación de acuerdo a tres ejes que corresponderán a las secciones que encontrará el lector. La primera de ellas será un apartado preparatorio que analizará la relación entre el tratado de la libertad y *Las edades del mundo*. Ambas obras funcionan de forma casi simultánea, conformando una especie de espejo de la otra. Las interpretaciones que hagamos en relación al sistema temporal requerirán de claridad ante el enorme isomorfismo ontológico existente entre ellas. Es por esto que se hace necesario dedicarle una unidad completa. La segunda sección buscará responder a la primera de nuestras preguntas de investigación: *¿Cuál es el rol que la concepción schellinguiana del tiempo juega en Las edades del mundo y cuáles son las implicaciones que conlleva dentro de la filosofía allí expuesta?*

Antes de comenzar la exposición es necesario aclarar brevemente qué estamos concibiendo bajo el término *tiempo* en esta exposición y cómo será abordado en las páginas que siguen. Este concepto tendrá para nosotros dos significaciones que a pesar de estar estrechamente relacionadas, contienen algunos matices que las diferencian. En primer lugar, hablaremos del *tiempo como estructura*, refiriéndonos en este caso a un elemento ontológico presente en todas las manifestaciones de la totalidad, desde el principio originario y pasando por los entes más simples, hasta llegar al hombre. Con esto no queremos postular la existencia del tiempo como algo objetivo y concreto, sino más bien como algo similar a la noción actual que tenemos de él como magnitud física. Es más, va a ser parte de nuestro análisis sostener que la visión de Schelling está, hablando en terminología contemporánea, lejana a una concepción absoluta del tiempo para acercarse a una noción relativista que lo considera como uno de los elementos de la tetradimensionalidad.

Por otra parte, nos referiremos en otros momentos al *tiempo como percepción*, expresión o idea que se condecirá simplemente a la intuición subjetiva del tiempo. Esto lo podemos explicar bajo el paradigma de los conocimientos actuales como la dependencia de la medición del tiempo del sistema de referencia del observador. Recurriremos a esta acepción cuando hablemos de la temporalidad

del individuo. Muy a nuestro pesar no nos es posible realizar una lectura del pensamiento de Schelling bajo el prisma de la física ni profundizar más estos conceptos, pero sí los mencionaremos a modo de comentario general debido a nuestro interés de mostrar la profundidad de las reflexiones del filósofo y para poder comprender bajo un código conocido el vocabulario y las imágenes que nos puedan parecer muy lejanas.

Finalmente quisiéramos establecer este estudio como indagatorio, señalando que no pretende de manera alguna dar una sentencia definitiva frente a las temáticas que aborda, especialmente en lo referente al sistema de los tiempos. Las ideas expresadas aquí tendrán como finalidad ser un piso o más bien una primera lectura que invite a la discusión entre otros actores o incluso abra la puerta a futuras investigaciones por nuestra parte. Invitamos al lector a seguir con paciencia estas páginas y emprender de nuestra mano un viaje hacia doscientos años atrás para visitar a nuestro filósofo. Imaginémonos frente a su escritorio, observando cómo empuña su pluma y cómo voltea las páginas del libro que hoy leemos. Visualicemos los paisajes montañosos que él mismo contemplaba para dar inspiración a sus reflexiones. Intentemos, en una alegre misión, interceptar sus ojos mientras avistaban el horizonte del tiempo.

I. Las ideas de 1809 hasta 1815: En búsqueda de un sistema de doble faz.

Hemos defendido a lo largo de las secciones anteriores la estrecha relación entre el tratado de la libertad y *Las edades del mundo*. Tan grande es el convencimiento que tenemos de la fuerza de esa conexión, que podríamos decir que ambos textos son como distintos lentes que examinan un mismo objeto y que por lo tanto, conforman un solo sistema de doble faz. Las diferencias que presentan los documentos se deben fundamentalmente al vertiginoso proceso por el que pasó Schelling y que lo llevó a replantear una y otra vez los principios que sostenían su filosofía.

Para comprender la naturaleza de este proceso, haremos una revisión panorámica de los principales acontecimientos que Schelling vivió durante las primeras décadas del 1800. Buscaremos en este ejercicio un recurso que nos permita comprender las circunstancias en las que se concibieron sus ideas, ya que nos parece imprescindible conocer las proyecciones que Schelling tenía para sus publicaciones si queremos demostrar que existe unidad entre ellas. Esta fue una época conocida por ser conflictiva y estridente, que contuvo experiencias implacablemente crudas y otras extremadamente bienaventuradas. Todas estas vivencias desencadenaron emociones, metas y motivaciones que se reflejan directamente en su filosofía.

El año 1800 comenzó con la apariencia de ser un buen cambio de siglo: las esperanzas de un nuevo futuro se estaban abriendo para Schelling ya que había pasado ya dos años como profesor en Jena. Mediante la creación de la *Revista de física especulativa* (*Zeitschrift für Speculative Physik*) y la publicación de la obra

Sistema del idealismo trascendental, se sitúa como un filósofo independiente, inaugurando con esto el llamado *idealismo objetivo*. A nivel personal, tenía relaciones sólidas con sus amistades del círculo de Jena, proyectos con Hegel y un naciente romance con la que sería su esposa en 1803. Los primeros años fueron bastante tranquilos, incluso considerando la enemistad que sostuvo con Schütz. Pero en 1804, año de la publicación *Filosofía y religión*, se aleja definitivamente de Fichte y comienza un distanciamiento Hegel que va a ser definitivo en 1807 luego de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*.

Casi cumplida la primera década, en 1809, Schelling publica su mayor obra, *Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, último texto en ser publicada en vida. Ese mismo año su esposa fallece, sumiendo a Schelling en un dolor profundo del que nunca se recuperó totalmente. En el año 1810 inicia las famosas *Lecciones privadas de Stuttgart*. En ellas se refleja la preocupación de Schelling por determinar la relación entre el espíritu y la eternidad, tema que encontrará su cúspide en el texto *Clara*. Este manuscrito es determinantemente distinto a los de la época en espíritu y estilo, al punto que es imposible negar la motivación personal que hay detrás de él. Allí, Schelling busca por sobre todas las cosas encontrar una relación entre el mundo terrenal y el espiritual que lo haga sentir cercano a los seres queridos que han partido, además de buscar que se conserve la individualidad del ser humano en el terreno vasto de la eternidad. Mucho se ha discutido acerca de si este proyecto inacabado pudo haber sido pensado como parte de *Las edades del mundo*. Sin embargo, la gran diferencia estilística, de objetivos y la naturaleza recopilatoria de *Clara* sugieren lo contrario.

Lo cierto es que en 1811 comienza una serie de intentos de dar a conocer el mundo una nueva filosofía. La promesa de un escrito de gran relevancia filosófica había sido ya formulada en 1809 con el cierre del tratado de la libertad que anuncia que seguirán tratados que expongan *la parte ideal de la filosofía* (Schelling, 1989: 303). Si bien no podemos afirmar que el sistema de los tiempos sea completamente identificable como esa *parte ideal*, sí podemos afirmar que Schelling tenía en mente

la presentación de algo grande, que lo posicionaría aún más alto en la esfera filosófica.

A partir de 1811, una serie de eventos truncan la realización de estas publicaciones. Primero, en 1812, se inicia una pelea con Jacobi que obliga a Schelling a responder y postergar el proyecto. No era cosa menor en los círculos académicos enfrentarse a una acusación de ateísmo o panteísmo por parte de Jacobi, no por nada Fichte había perdido su puesto de trabajo como consecuencia de tal acusación. Tampoco es de poca relevancia el hecho de que ese mismo año falleció el padre de Schelling, quien aún se veía luchando con la depresión de haber perdido a Caroline. Si bien ese mismo año contrae nupcias con Pauline Götter, no podemos tomar este hecho como indicador de que haya superado su tristeza. Pauline era una amiga muy cercana a Caroline y solía comunicar a Schelling abiertamente el dolor de su pérdida, por lo tanto este matrimonio estuvo lejos de ser una vía de escape⁹. No en vano la primera hija de este matrimonio fue bautizada con el nombre de *Caroline* y la segunda *Clara*. Por otra parte, por motivo de la agitación provocada en Europa por Napoleón, Schelling interrumpió la publicación de sus escritos en 1813 y luego en 1815. En los escritos menores que sí fueron publicados durante esos años, Schelling anuncia reiteradamente la gran obra que está próximo a publicar.

Tomemos esta pequeña recapitulación histórica como un recurso simple para demostrar lo enmarañada e insistente que fue la conformación de un nuevo aparato conceptual que estuviera a la altura de las ideas de Schelling y también de las expectativas que tenía para su nueva publicación. Por todo esto, no es de extrañar que en un trayecto de seis años haya habido algunos cambios o modificaciones con respecto a las ideas, al vocabulario o frente a cuestiones estilísticas. Lo que es indudable es que Schelling durante todos esos años tuvo una meta fija, frente a la que buscó distintas aproximaciones, pero que se mantuvo siempre bajo las mismas ideas fundadoras. Bajo esa mirada se nos hace más fácil concebir una línea directa

⁹ Una revisión detallada de la relación entre Schelling y Pauline Götter, así como también otros detalles biográficos de Schelling y las personas más cercanas a él se puede encontrar en el estudio preliminar que realiza Fiona Steinkamp en su traducción de la obra *Clara* (Steinkamp, 2002).

entre las dos obras que aquí consideramos como hermanas. Ahora será nuestro deber analizar los aspectos que nos parecen más relevantes y que muestran de manera más evidente la continuidad entre ellas.

I.I. Acerca de la ensambladura ontológica y el isomorfismo.

El texto acerca de la libertad humana de 1809 parte mediante la resolución de un conflicto que aqueja mucho a Schelling en ese minuto, remitido a una larga discusión acerca del sistema de Spinoza y su categorización de fatalista. La elaboración de un sistema panteísta que no signifique la eliminación de la libertad humana es el principal objetivo de Schelling y en las primeras páginas de su tratado logra su cometido de forma efectiva y elegante. Más adelante en el texto, formulará esta discusión como la oposición entre necesidad y libertad, nomenclatura que seguirá usando muchos años después. Su solución ante tamaña problemática es simplemente comprender a Dios como un ser libre, teniendo esa característica como propiedad ontológica que a su vez traspasa y configura toda su producción. Así, la supuesta incompatibilidad entre necesidad y libertad desaparece. Como consecuencia directa de esta solución, en las páginas siguientes Schelling se dedica a explicar cómo se conforma la naturaleza de la totalidad y cómo se replica en el hombre.

Tenemos en esta pequeña caracterización los dos elementos que analizaremos en primer lugar: La semejanza entre el ensamblaje ontológico y el isomorfismo propuesto en ambas obras. Partiremos por argumentar que esta proposición de un sistema configurado por un Dios libre es la base sobre la que se desarrollan estos dos aspectos. Es casi redundante indicar que si los presupuestos de los dos trabajos son los mismos, los resultados deberían ser también paralelos. Sólo por un gusto de estructurar más nuestra observación, diremos que el sistema de un Dios libre y las estructuras ontológicas que se derivan, se comportan de manera similar a la relación que existe entre axioma y teoremas. Schelling quizás encontraría ocurrente que utilizemos el vocabulario que manejó Spinoza para su sistema, mientras incluimos en él los elementos que hicieron que el tratado de la libertad superara los problemas que se originaron con la publicación de la *Ética*.

Partiremos atendiendo a las palabras de Schelling en el escrito de 1809, al momento de referirse a la supuesta oposición entre sistema y libertad:

¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición con el poder absoluto, y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios? (119)

A pesar de que este pasaje se encuentra al comienzo de la investigación, resume con absoluta claridad la idea que Schelling pretende defender y por lo mismo es uno de los fragmentos más conocidos y citados del tratado. Más adelante establecerá con mayor firmeza que es posible concebir un sistema que incluya dentro de sí a la libertad e incluso, dirá que no hay alternativa sino considerar la libertad de los entes si consideramos que Dios mismo es libre:

La inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente sólo el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios (139).

A la omnipotencia creadora de Dios le sigue la libertad de lo que ha creado, sin que esto signifique que se deba anular esta propiedad en ninguna de las dos partes. Ni Dios es menos libre por crear seres libres, ni la creatura se ve aplastada por la omnipotente libertad divina. Lo que sí hay que comprender es que esta propiedad no se da en la misma intensidad en la naturaleza que en la divinidad. Schelling, al menos desde el 1800, concibió que la revelación de la totalidad en el mundo se manifestaba y diferenciaba de acuerdo a distintos grados y que el hombre, de entre todos los seres, es el que tiene una mayor semejanza con la divinidad. Así, al decir que si Dios es libre, el hombre también lo es, Schelling no está queriendo decir que son igualmente libres, sino sólo semejantes. Mayores aclaraciones se harán cuando exponamos directamente los conceptos de

ensamblaje e isomorfismo. Examinaremos ahora con mayor detención este mismo axioma en *Las edades del mundo*:

Esto vivo primigenio, ya que antes o fuera de él no hay nada que lo determine, solo puede desarrollarse (en la medida en que se desarrolla) libremente, a partir de un impulso y de una voluntad propios, puramente desde sí mismo, pero precisamente por ello no de una manera anómica, sino sólo en conformidad con leyes. En él no hay arbitrariedad; es una naturaleza en el sentido más perfecto de la palabra, igual que el hombre es una naturaleza sin menoscabo de la libertad y precisamente debido a ésta (49).

Podemos advertir que pese a un leve cambio terminológico, la propuesta sigue siendo la misma para ambos escritos. Es de destacar que este pasaje, extraído originalmente de la Introducción del manuscrito de 1811, permanece inalterado en las tres versiones, siendo que hay muchos momentos en que Schelling agrega o modifica algo del contenido. Esto da cuenta de su convencimiento y arraigo en la teoría. Es indiscutible que la libertad, como propiedad ontológica de Dios, es la que posibilita la libertad esencial del hombre. También podemos distinguir que se menciona que no existe una oposición real entre libertad y necesidad, aspecto que también es largamente abordado en el texto de 1809. Por lo anterior, podemos concluir con seguridad que el esquema axiomático de la libertad es reafirmado en *Las edades del mundo* y, por lo tanto, pertenecen a una misma unidad y un mismo sistema, conformando una misma construcción.

La correspondencia entre lo que denominamos como nuestro gran axioma parece bastante evidente, por lo que no profundizaremos en su discusión. Es el momento de analizar lo realmente atrayente de esta similitud: Las consecuencias en el ensamblaje ontológico y el isomorfismo. Por motivos de extensión, nos remitiremos a analizar el ensamblaje de la totalidad, para luego explicar el isomorfismo en el individuo. Se entenderá que por el concepto mismo de ensamblaje de la totalidad, se deben repetir las estructuras en el hombre. Nos

parecería redundante exponer completamente el ensamblaje en el ser humano para luego repetir que existe una equivalencia entre ambos. Preferiremos simplemente hacer alusión a los momentos en que se afirme que existe ese isomorfismo, en qué aspecto se manifiesta.

Ensamblaje ontológico en el sistema de Schelling

Para comenzar, recordemos que con el concepto *ensamblaje ontológico*, nos estamos refiriendo a los momentos y propiedades ontológicas que en la teoría de Schelling van conformando el devenir de la totalidad. La característica principal de este ensamblaje es que no es estático, sino que está en un constante desarrollo que genera otras instancias y realidades, comportándose como un sistema de engranajes. Además, como revisamos en los párrafos anteriores, el ensamblaje tiene presencia en todas las manifestaciones de la naturaleza, estableciendo una organización común, que irá difiriendo en ciertos grados según la entidad.

Es de suma importancia recalcar que este término es sólo un recurso ilustrativo para comprender el proceso de desenvolvimiento pensado por Schelling y no quiere decir por ningún motivo que estemos frente a un planteamiento mecanicista. Este sería un error imperdonable. El mayor propósito de Schelling es entender que la realidad como un ser viviente y no como algo mecánico. Cuando utilizamos esta nomenclatura para definir una estructura ontológica hacemos algo similar a describir las etapas de desarrollo del hombre. Al decir, por ejemplo, que la infancia es la primera fase de vida del hombre que comprende desde el nacimiento hasta la adolescencia, no queremos decir que la experiencia humana consista en etapas, o que capturamos de forma fidedigna las experiencias relacionadas a la infancia, ni siquiera estamos considerando que tristemente en ocasiones esta etapa para muchos es interrumpida de forma temprana. Simplemente estamos describiendo instantes del desarrollo de hombre. En esto mismo consiste el concepto que describiremos.

Su formulación inicial se encuentra en el tratado de la libertad, por lo que ese será nuestro punto de partida. Según lo planteado en el texto, el ensamblaje ontológico general corresponde al constante devenir al que está sujeto Dios.

Anteriormente habíamos hecho referencia a los elementos base del ensamblaje: El principio doble constituido por el fundamento (*Grund*) y la existencia (*Existenz*). El movimiento de la totalidad siempre va a depender de la relación y el conflicto que exista entre estos dos principios. En el caso de Dios, al ser *causa sui*, no existe una oposición, sino que ambos conviven de forma complementaria, sin que haya jerarquía ni predominancia, ya que *todo se presupone mutuamente* (165). Esto no quiere decir que exista un estado de idempotencia entre los principios, Schelling describe que el fundamento es a la existencia *un ser inseparable, pero distinto (ein unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen)* (162).

La diferencia entre ambos radica principalmente en la expresión de la voluntad que cada uno de los preceptos presenta. Partiendo por el fundamento o *naturaleza* de Dios, podemos identificar la voluntad como un ansia ciega de existir. Sin embargo, este principio es todavía oscuro, inconsciente aunque no irracional. La carencia de entendimiento genera inmediatamente un segundo momento en el fundamento, en el que *Dios mismo se contempla en su imagen (Gott sich selbst in einem Elbenblde erblickt)*. Esto trae como consecuencia la aparición de la conciencia, ya que al mirarse a sí mismo, se genera el entendimiento.

Para Schelling, una vez que se genera la conciencia en Dios, la voluntad pasa de no querer nada a tener un deseo de existir. Pero esto no sucede de forma sencilla, sino que podemos encontrar también dos momentos dentro de este principio. Al comienzo, esta voluntad es descrita como la *palabra de aquel ansia (das Wort jener Sehnsucht)*. Pero, luego de la aparición de la conciencia, el espíritu divino reconoce en sí mismo la unidad de sus voluntades y se genera el Dios creador. En este momento es que estamos frente al Dios realmente existente, ya que es el que realiza verdaderamente se patentiza en la producción del mundo. Allí es cuando Dios *expresa la palabra (spricht das Wort aus)*. Es recurrente en todo el escrito el uso de metáforas para describir el desarrollo de los principios del

ensamblaje. Muchos de estos tienen que ver con la luz, la palabra, u otros elementos que han sido históricamente utilizados para referirse a la conciencia o al entendimiento.

Este patentizarse a sí mismo deriva en la producción de seres capaces de actuar por sí mismos y tengan su propia individualidad. Por esto los crea según su primera naturaleza; el fundamento. Al ser eterno, este elemento nunca se desliga de la esencia de Dios y es un fiel reflejo de la divinidad. Debido a que el espíritu de Dios es una unidad entre fundamento y entendimiento ahora puede crear seres dotados de razón y que es el más similar de todos a Él. Asimismo, al crear seres que tienen distintos grados de individualidad, Dios encuentra su verdadero modo de existencia. Dios como espíritu del amor necesita de seres distintos frente a los cuales pueda configurarse como una unidad.

Pues esta es la meta de la creación: que aquello que no podía ser para sí, sea precisamente para sí al ser elevado desde las tinieblas, como desde un fundamento independiente de Dios, al existir. De ahí la necesidad del nacimiento y la muerte. Dios entrega a las ideas que estaban dentro de él sin vida autónoma, a la mismidad y al no-ser, para que siendo llamadas al no-ser a la vida, sean de nuevo en Él en tanto que existentes independientes. (Schelling, 1989: 275)

Con la búsqueda incesante del hombre por su individualidad, Dios está próximo a la unidad definitiva, con la creatura más rebelde y llena de porfía en su pretensión de autosuficiencia. Hemos de destacar que, en *Las edades del mundo*, Schelling se refiere al amor en estos términos, destacando por sobre todo el papel que adquiere la individualidad en el devenir de la divinidad y en cumplimiento de la unidad final que determina la existencia de Dios¹⁰:

¹⁰ Es de destacar que la cita escogida pertenece a las palabras iniciales del primer libro, versión de 1815, pero que aparece también en el mismo lugar en la versión de 1811. Por alguna razón no aparece en la versión intermedia de 1813. Hemos escogido la formulación de 1815 debido a que es más clara en su redacción y tiene un cierre más completo.

Todos están de acuerdo en que la divinidad es un ser de todos los seres (*ein Wesen aller Wesen*), el amor más puro, la comunicabilidad y el derramamiento infinitos. (...) Ahora bien, por sí mismo el amor no accede al ser. Ser es peculiaridad, separación; mientras que el amor es la nada de la peculiaridad, no busca lo suyo, de ahí que por sí mismo no pueda ser ente. Del mismo modo, (...) es un sí mismo lo contrario de la personalidad, así que otra fuerza que tienda a la personalidad ha de hacerle de fundamento (*Grund*). Se requiere una fuerza de la mismidad, de la egoidad, igualmente eterna para que el ser que es el amor exista como propio y para sí (Schelling, 2002: 177).

No obstante; como se explicó más arriba, Dios se tiene a sí mismo como fundamento, pero en la creatura es Él quien cumple ese rol. Debido a esto, existe en los entes una fragmentación entre ambos principios que se acrecienta a medida que Dios crea entes más similares a él. En los seres creados y especialmente en el hombre, existe una lucha tan terminante que lograr la anhelada unión en la totalidad es una tarea que durará todo el desarrollo de la historia y cuyo final depende únicamente de las decisiones que tome el hombre y el reconocimiento que éste haga sobre su dependencia absoluta del creador y de su pertenencia a un mundo mucho más grande que él.

Para terminar la exposición sobre el ensamblaje en el escrito de 1809, debemos mencionar un último factor. Schelling, casi finalizando su exposición, propone un nuevo elemento dentro del sistema de la libertad, llamado *infundamento* (*Ungrund*). La idea detrás de este elemento es mostrar una unidad anterior al desenvolvimiento de Dios, donde se explica que este momento *precede a todas las oposiciones (da es vor allen Gegensätzen)* (Schelling, 1989: 279), pero que sin embargo existe una *absoluta indiferencia* (281) entre ambos. Sin embargo, el tratamiento de este elemento en el texto es muy oscuro en ocasiones y parece tener una relación bastante forzada con el ensamblaje propuesto anteriormente y da la impresión de ser un recurso para evitar la dualidad dentro de su sistema. Pero, así como de la tierra más cenagosa puede nacer la selva más frondosa, de las explicaciones complejas que se realizan aquí, nacerá el mayor proyecto de la vida

de Schelling. Este elemento oscuro constituye el factor gatillante para iniciar una nueva investigación, esta vez, dedicada en gran parte a esclarecer aquello que en este minuto se llama infundamento y que a partir de 1811 se llama *lo vivo primigenio* (*das Urlebendige*).

Por otra parte, la descripción del ensamblaje ontológico en *La edades del mundo* es bastante heterogénea debido en gran medida a que de los tres manuscritos, ninguno fue propiamente preparado para editarse. Es por esto que existe una gran disparidad terminológica y conceptual entre los tres manuscritos. Por ejemplo, se utilizan tanto los términos *fuerzas*, *fundamentos*, *voluntades*, *naturalezas* y otros para describir los elementos que hemos referido más arriba. Además, la exposición misma de los principios se complejizará mucho más y considerará muchos más momentos o subestructuras que en el escrito de 1809. Al no ser el tema central de nuestra tesis el desenvolvimiento del ensamblaje, sólo rescataremos los momentos principales en los que podamos ver una línea conceptual en ambos textos.

Partiremos mencionando que en la versión de 1811 es donde se repite el principio doble en su distinción original, señalando que en la *vida suprema* se pueden encontrar a su vez dos elementos constitutivos. La *limpidez* (*Lauterkeit*) *primigenia* es lo *propiamente existente* y la primera voluntad es el fundamento (*Grund*) de su existencia. Luego, Schelling relata que gracias a que la limpidez se ha vuelto *sensible a sí misma* genera en sí la operatividad que *fluye y se expande*. Junto con esto se dice que esta limpidez primigenia busca ser libre para alcanzar la unidad de ambos, a esto sumamos las observación que hicimos acerca del amor como mecanismo y expresión de la voluntad de manifestación de la totalidad.

También se ve reflejado en las páginas siguientes el concepto que estaba detrás de lo que en el tratado de la libertad era el infundamento. En esta nueva disquisición tenemos ya una presencia fuerte de la temporalidad, dando cuenta de la relación que Schelling trabajará en esta obra. Se expone este momento inicial como el tiempo o estado primigenio. Este ser primigenio se caracteriza por ser una *paz sin movimiento, la indistinción y la coexistencia indiferente* de las fuerzas que

luego se desplegarán y que conformarán toda la realidad, pero están en un estado similar al reposo en el momento de la coexistencia. Es en este minuto se hace presente la famosa fórmula de Schelling que fue también lema de lucha contra Jacob, *Todo desenvolvimiento presume un envolvimiento (Alle Entwicklung setzt Einwicklung voraus)* (Schelling, 2002: 64 - Schöter, 1/4 23)

Reiteramos que la intención de esta revisión es solo señalar la continuidad teórica entre las obras estudiadas, por lo que no haremos una mayor detención en los momentos del ensamblaje, sino que dejaremos los detalles para cuando veamos la estructura del sistema de los tiempos. A pesar de esto estamos en el profundo deber de aclarar que esta no es la forma definitiva de la estructura. Ya comentamos que sufrió distintas modificaciones a lo que fue la idea heredada de 1809. Considerando que hay una distancia de cuatro años entre el primer y último manuscrito se puede suponer natural una serie de diferencias. La más significativa de todas es evidentemente en lo expuesto en 1815 cuando ya de forma definitiva, Schelling decide pasar de un ensamblaje de dos elementos precedidos por su indiferencia, a un ensamblaje que contempla tres elementos.

Agregamos a este hecho que el tema central y que acapara más páginas esta obra es propiamente el ensamblaje ontológico del ser primigenio, por lo que podemos decir sin duda alguna que esta obra contiene un gran compromiso con dilucidar de modo preciso cuál es el proceso de ensamblaje ontológico, sobre todo de este primer momento en el que comienza a ponerse en movimiento el ser primigenio. La extensa y variada manera de abordar el texto es un fiel reflejo del tormentoso y explosivo proceso reflexivo de Schelling. Si anteriormente habíamos invitado al lector a encontrarse frente a Schelling en los momentos en los que planificaba su obra, sin duda podemos asegurar que veríamos en él una construcción errática, que vuelve constantemente sobre sí misma y que agrega cada vez más pilares a la estructura que lo sostiene. El rol que cumple aquí el tiempo será señalado más adelante, pero adelantaremos que es imposible examinarlo sin considerar este entramado.

El Isomorfismo ontológico

Ahora examinaremos brevemente el segundo elemento y final de esta sección: el isomorfismo ontológico entre la totalidad y el individuo. Como señalamos anteriormente, procederemos a resaltar algunos pasajes que den seguridad sobre la conexión que afirmamos, ya que las directrices necesarias para comprender sus consecuencias están ya expuestas. En caso de ser necesario puntualizar algún elemento, se hará en el mismo momento del desarrollo de la tesis. Esto sucederá especialmente cuando veamos la temporalidad del individuo.

Comencemos por recordar que Schelling, sobre todo en esta etapa, considera que todas las cosas son una autorrevelación de Dios. Pero esta idea se encuentra presente en épocas anteriores de forma más tímida. Podemos mencionar por ejemplo, la publicación de 1802, *Bruno*. En esa ocasión, Schelling explica que la diferenciación entre los distintos seres que conforman la realidad pasa por un proceso de diferenciación extenso y muestra de qué manera ellos van adquiriendo propiedades que los distancian o asimilan a Dios. De todos los seres el hombre es quien tiene más semejanza con su creador debido a que reúne una mayor unidad de los dos principios divinos¹¹.

Esta idea anterior al tratado de la libertad se encuentra desarrollada con mayor profundidad en esa publicación, ya que representa la justificación para la construcción de un sistema en que la totalidad y su manifestación compartan la libertad como propiedad ontológica. Ya mencionamos las distintas formas de la voluntad que diferencian a la divinidad con la creatura y también a las distintas creaturas entre sí. Además indicamos que la base de esta diferenciación es la fisura que existe entre fundamento y existencia en los distintos seres y que el hombre es el que recoge en mayor medida la lucha entre ambos principios. Teniendo esto

¹¹ “A otros seres les ha dejado la unidad [de finitud e infinito, lo real y lo ideal, alma y cuerpo] en una mayor libertad, permitiéndoles gozar de ella más en sí que fuera de sí mismos, al igual que una madre fecunda y bien dotada se da a luz en todos sus hijos pero a uno se comunica más, a otro menos y sólo a uno de ellos por entero” (Schelling, 1957: 91).

como base, simplemente recapitularemos lo planteado en 1809 mencionando el pequeño pasaje donde toda esta idea está contenida refiriéndose a la autorrevelación de Dios: *sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es. Él habla y ellos son.* (Schelling, 1989: 137).

Luego, para afirmar que el concepto de isomorfismo está ligado a la de gradación de los distintos seres, podemos remitirnos nuevamente al texto, luego de que Schelling explique la característica de las voluntades y presente la importancia que tiene el concepto de espíritu en la autorrevelación. Nuevamente nos encontraremos un lenguaje muy poético en medio de esta explicación que relaciona la palabra con manifestación expresa de los principios. A pesar del reiterado uso de la metáfora, pero confiamos en la claridad del texto que Schelling nos presenta:

(...) esta palabra (real) expresada, sólo reside en la unidad de luz y oscuridad (vocales y consonantes). Ciertamente, ambos principios se hallan en todas las cosas pero sin una consonancia completa, por causa de los defectos de aquello surgido del fundamento. Por lo tanto, la palabra, incompleta y retenida aún en todas las demás cosas, sólo se expresa íntegramente en el hombre (Schelling, 1989: 177178).

En medio de la belleza de la descripción podemos fácilmente distinguir la idea de gradación: En toda la naturaleza están presentes ambos principios, descritos aquí como vocales y consonantes, pero se van diferenciando según un *defecto (Mangelhaftigkeit)* en el proceso de patentización, que va a encontrar finalmente su punto culmine. Hemos de tener cuidado de tomar aquí el término *defecto* como una limitación o como una privación y bajo ningún concepto como algo similar al error. Schelling, a pesar de dar pistas en el transcurso del escrito de este sentido del término, no se detiene a hacer una aclaración importante en ese minuto. Cuando analicemos la relación entre el hombre y el sistema temporal, volveremos sobre este asunto.

Posteriormente, tenemos en los manuscritos de *Las edades del mundo* una serie de referencias al isomorfismo y su gradación. La primera exposición importante de este concepto se halla en la versión de 1811, donde este concepto es expuesto con un aire que recuerda al de las ideas platónicas. Esta idea va a cruzar las tres versiones de forma bastante uniforme, pero en distinta distribución. Allí se dice que las esencialidades de las cosas tienen origen eterno y siguen ciertos *modelos (Urbilder)* que son parte del desarrollo del ser primigenio. Se nos indicará que el desarrollo de estos modelos tiene un carácter necesario y corresponden a la generación de las cosas naturales y cada una de estas manifestaciones se configurará a la vez de acuerdo a una detención de los principios. Así, tenemos como resultado una producción basada en los distintos grados de similitud con los principios forjadores de la totalidad.

Tomaremos como ejemplo de explicación de la manera en que ocurre esta distinción, un pasaje de la versión de 1811 referido al rol del amor en la manifestación de la naturaleza, después de explicar que la creación es la búsqueda del principio primero para salir de su mismidad mediante el amor divino. La exposición de este proceso es bastante extenso, por lo que remitiremos solo una parte de él:

Como en relación a la manera todas las cosas se diferencian por el grado en que el principio afirmador se ha desarrollado y elevado en ellas desde lo no-ente, y como la fuerza negadora no es superada de una vez ni sin medida ni regla, sino en un progreso conforme a leyes en el que no se pasa por alto ningún miembro intermedio, por grados y peldaños, esta superación paulatina es una con la producción sucesiva de las cosas según secciones, niveles y diferencias, en la cual lo inferior precede necesariamente a lo superior (Schelling, 2002:102)

Como es sabido ya por nosotros, el grado en el que se reproduce con mayor similitud la eternidad es en el hombre. Al respecto Schelling señala ya en el comienzo de su escrito que el hombre tiene en sí mismo el mismo principio que la eternidad, incluso anterior al principio de los tiempos. Más tarde, llama al hombre el

hacedor de la creación de Dios (102) y finalmente, ya en la versión de 1815 señala que es el hombre quien desea volver al estado originario, cuando la voluntad no quiere nada aparte de sí misma, mucho más que todas las demás entidades (192). Ambas afirmaciones son parte de una variada gama de momentos en los que el isomorfismo del hombre se postula como aquel ente donde se da esta relación en mayor grado. Sin embargo, el mayor reflejo del isomorfismo en el hombre se va a abordar en relación a la temporalidad y por lo tanto, dejaremos este elemento para más adelante.

Con lo expuesto hasta el momento parece suficientemente probada la relación entre el tratado de la libertad y *Las edades del mundo* en materia de su aparato ontológico. De acuerdo a nuestra apreciación este ámbito es el principal, ya que si existe simetría en los principios ontológicos, debe haber una similitud innegable en los demás aspectos. Por lo anterior fue de suma importancia realizar este análisis con la extensión y detalle utilizados. A pesar de que consideramos suficiente lo dicho en esta sección, quedan otros elementos que nos parece crucial mencionar. Realizaremos la siguiente revisión ya no con el sólo propósito de evidenciar la continuidad entre ambos escritos, sino también con el propósito de facilitar la comprensión de los conceptos fundamentales que requeriremos para la correcta exposición del sistema de los tiempos.

Como hemos señalado ya casi insistentemente, es imposible detenerse en un momento de la filosofía de Schelling sin considerar su pensamiento como un proceso continuo y es por ello que debemos realizar una pequeña exégesis de cómo fueron recibidas y reinterpretados algunos elementos claves de su filosofía. Invitamos al lector a pasar a esta nueva sección, más breve y rápida que la anterior, donde expondremos las últimas observaciones necesarias antes de partir las lecturas acerca del tiempo.

I.II Otros elementos a considerar.

Rastrear los orígenes de una idea puede ser tarea inabarcable, sobre todo en una exposición que pretende ser breve y aproximativa como la nuestra. Existe una infinidad de fuentes de las que cada uno de nosotros ha raptado, repetido o simplemente hecho eco de hasta el más pequeño de nuestros pensamientos. Sin embargo, existen también algunos de esos orígenes que forman verdaderos puentes de pensamiento que no se pueden dejar de mencionar, tanto por su valor en su función de cimientos de una teoría, como por lo extraordinario de la relación y su evolución a través del tiempo.

Nosotros nos hemos dedicado a mostrar una conexión entre las dos obras de la época en que Schelling desarrolla su filosofía de la libertad. Ahora analizaremos la evolución y herencia de algunas ideas presentes en ambos textos y que hemos considerado de relevancia. Esperamos que esta sección resulte más diversa que la anterior, ya que haremos una breve mención de los conceptos trabajados, para dejar el análisis más duro para otra ocasión. Además, recurriremos a la opinión de algunos especialistas para otorgar una mirada más contextualizada en relación a la discusión de los temas.

Estos estarán centrados en dos ejes: La pregunta por el principio primigenio y la relación libertad – necesidad. Revisaremos en las páginas que siguen las líneas principales de cada una de estas perspectivas que hemos presentado, esperando que sirvan para una revisión posterior y que se tengan presente durante las próximas secciones.

La pregunta por el principio primigenio

Si bien hemos querido concentrar la revisión en las obras que van de 1809 a 1815, quisiéramos en este punto tomarnos la licencia para analizar una deuda histórica que se puede apreciar en las ideas de Schelling en vistas de resaltar que no sólo presentan una evolución en sí mismas, sino que también son parte de un proceso impulsado desde los principios del idealismo alemán. La pregunta que se hace en el tratado de la libertad y en los escritos acerca del tiempo proviene tanto de una

presión interna como del empuje de las interrogantes que lo habían acompañado durante sus inicios siendo un joven filósofo.

Para llevar a cabo esta tarea, analizaremos en primer lugar cómo se expresa esta relación entre el escrito de la libertad y los manuscritos de *Las edades del tiempo*, siendo esta la relación más estrecha y debido a que es nuestro tema central. En primer lugar, debemos recordar que el objetivo central del tratado de la libertad es resolver la oposición entre necesidad y libertad derivada de la propuesta de Spinoza y de sus lecturas posteriores. Aquí Schelling busca salvar la libertad de los hombres mediante el análisis de sus principios constitutivos. Es de importancia radical conseguir demostrar que la libertad es una propiedad ontológica para poder combatir la principal objeción de que Schelling tiene contra Spinoza, esta es, considerar que Dios y, en consecuencia, los seres provenientes de él son cosas o sustancias¹².

Al contrario de esta visión, para Schelling el ser de las cosas consiste más en una actividad que en una sustancia. Sin negar la naturaleza como parte importante de la constitución de la realidad, Schelling indica que el ser originario es ontológicamente una actividad creadora, facultad propia de la libertad. Sin embargo, Schelling se topa con la dificultad o más bien, la necesidad de proponer un principio anterior incluso al ensamblaje ontológico que revisamos anteriormente. De acuerdo con Schelling tiene que existir un principio anterior a toda determinación, que escapa a nuestro entendimiento y que encierra la unidad de todas las fuerzas desplegadas.

Sabemos que el intento de describir este momento originario queda inacabado en el tratado de la libertad y pasa a ser el objetivo principal de *Las*

¹² Nos referimos aquí a uno de los pasajes más potentes del tratado de la libertad y que muchas veces pasa inadvertido dentro de los planteamientos de la obra: “el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; por lo tanto Spinoza debe de ser fatalista por otro motivo independiente del panteísmo. El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean cosas” (*Der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist sein. Der Fehler seines*. Anteriormente se hizo referencia al artículo de Roberto Augusto que trata acerca del tema. Sin embargo, a pesar de la excelente presentación de Augusto, no se hace un mayor énfasis en que el punto central de crítica es el carácter ontológico que Spinoza otorga en su sistema, incluso más que la libertad.

edades del mundo: Nos hemos propuesto describir la historia de los desarrollos del ser primigenio (Urwesen), y en concreto comenzando por su primera situación, que aún no ha sido estudiada, por el tiempo premundano (Schelling, 2002: 55). La relación de continuidad nos resulta ahora evidente en cuanto a objetivo, ya que más que ser simplemente una continuación de lo que en el texto anterior no había sido propiamente abordado, *Las edades del mundo* son la demostración, más bien, la exposición de la actividad propia del ser a partir de aquel momento de absoluta oscuridad para nosotros. Recordemos que sólo podemos acceder a él mediante una especie de presentimiento, mediante un discurso que corresponde más a la narración que al discurso científico. Pero ¿por qué llega a ser tan importante la exposición de este principio siendo que no podemos llegar a *conocerlo* realmente?

Jared Kendrick Nieft responde esto recurriendo a la sucesión kantiana en el pensamiento de Schelling, partiendo por señalar que la oposición entre libertad y razón que hemos descrito más arriba constituye la mayor herencia de Kant a Schelling, que en su tiempo fue expresado bajo la lucha del dogmatismo con el criticismo (Nieft, 2015: 28-29). Este autor nos señala que el concepto de libertad estaría resguardado en las formas a priori del entendimiento. Tiempo y espacio, al no estar determinados por la sensibilidad serían en consecuencia, libres. Si tuviéramos experiencia de la cosa-en-sí, la razón no sería libre. De esta manera, el desconocimiento se vuelve la condición de posibilidad de la libertad y acentúa la fuerza de la ley moral en nosotros.

Así, podemos ver que allí dejar establecido que el lugar de la libertad es aquello que está más allá de la razón, Schelling no va a hallar otro procedimiento más adecuado para defenderla que revelar el sustento ontológico desde el que se origina toda realidad. Sin embargo, Kant no va a lograr capturar la esencia vital del principio originario y en vistas de ese problema se va a constituir el proyecto del tratado de la libertad y *Las edades del mundo*. Así también lo señala Nieft al valorar la el criticismo kantiano:

One reason why Kant “fails” in this regard is because he cannot see the subject as an emergent process, born of nature and realized in time (...) In this way, Schelling will try and bypass *the Ding an sich* in the revelation of the inaugurating event that brings nature into self-visibility and order (Nieft, 2015: 45).

Como consecuencia de todo lo anterior, podemos afirmar que el principio originario en Schelling es deudor directo del noumèno kantiano. Pero desde una consideración que, pasando por una esfera concerniente al conocimiento, se encuentra fundamentalmente en una esfera ontológica. Así, el *Ungrund* es el resultado de una evolución que considera el principio desconocido por la razón, que es germen de la libertad y la conciencia humana como una dependiente de un proceso histórico, superando el estricto formalismo que fue característico de la filosofía crítica.

Es importante rastrear la pregunta por el ser primigenio hasta la influencia kantiana ya que muchas veces al detenernos en esta época y desde que Schelling denuncia la insuficiencia del idealismo, se nos olvida cuál es la relación entre ambos. Schelling nunca dejó de ser un hombre de su época. Quizás eso sea lo que le impidió publicar sus nuevas obras o seguir el mandato del rey Federico Guillermo IV de acabar con el idealismo en la universidad de Berlín.

Relación libertad – necesidad

Mucho hemos dicho sobre la relación entre libertad y necesidad que Schelling intenta resolver como problemática inicial de las investigaciones sobre la libertad. También mencionamos el aparato ontológico que permite revelar que no existe una oposición tal como la plantearon los lectores de Spinoza y además vimos la forma general en que Schelling considera que se expresan ambos elementos. Ahora nos detendremos a analizar con mayor detención cómo esta relación está también presente en *Las edades del mundo*, apoyándonos en una propuesta contenida en el texto de Jorge Eduardo Fernández que nos darán forma y dirección en el análisis. En primer lugar, revisemos lo planteado por Schelling en el tratado de la libertad

acerca de la relación en el caso de la totalidad y como consecuencia del ensamblaje ontológico:

(...) el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él. (...) Este es el punto en el que habría que reunir libertad y necesidad (Schelling, 1989: 227-229).

Recordemos que por isomorfismo el hombre también va a sostener esta relación en su conformación ontológica. Es más, Schelling sostiene que el hombre es un ser que está condenado a ser libre, es el único de las creaturas que debe tomar una decisión en cuanto al desarrollo de su vida. También hemos hecho referencia a esto en las páginas anteriores. Como consecuencia de la continuidad entre este texto y *Las edades del mundo*, se debería poder establecer una continuidad en esta relación.

Fernández en su artículo *Sistema de la Libertad y Sistema del Tiempo en la obra de Friedrich Schelling* examina, entre muchas otras, dos aristas en las que se vería una continuidad entre conclusiones de las investigaciones acerca de la libertad y que se verían en las temáticas de *Las edades del tiempo*. La primera de estas tesis señala: *La libertad debe ser expuesta según se ha ido desplegando en el tiempo, es decir, para Schelling, a través del sistema de Las edades del mundo* (Fernández, 2009: 7). De acuerdo con esto, la reunión entre libertad y necesidad tendría como consecuencia que el sistema de la libertad planeado en 1809 derivaría necesariamente en un sistema temporal, es más, en esto consiste la tesis principal del artículo de Fernández. Incluso, poderíamos atribuir a este principio, el cambio discursivo presente en los manuscritos. La segunda tesis expresa que *dicha exposición ha de contener en primer término el tránsito de la necesidad a la libertad, para plantear luego el paso de la libertad a la necesidad* (Ibíd.)

Nuestro método consistirá en buscar en ambos textos los pasajes que puedan apoyar la postura de Fernández. De esta manera podremos determinar de manera más práctica y breve si se cumple la tan presagiada continuidad. Sin embargo, nos dedicaremos exclusivamente al estudio de la primera tesis que indica que del sistema de la libertad se deriva necesariamente una exposición en el tiempo, ya que nos parece de relación directa con nuestra investigación, dejando la segunda para estudios posteriores. Recurriendo solamente al contenido del tratado de la libertad, la mayoría ya debidamente citado, buscaremos apoyar mediante nuestro propio examen lo propuesto por Fernández.

Al ser la libertad una propiedad ontológica del primer principio, para poder examinar cómo se manifiesta la libertad en Dios y cómo se efectúa su trasmisión a lo creado a través del fundamento en el proceso de la autorrevelación, debemos realizar una exposición histórica por dos motivos esenciales: Primero, porque la decisión de la autorrevelación es un acto *consciente y libre* (Schelling, 1989: 257) pero también *eterno* (167) . Además, es de suma importancia resolver este dilema desde la perspectiva del individuo¹³ porque como indica Schelling, *el hombre ha nacido en el tiempo, pero fue creado al principio (centro) de la creación* y su vida no pertenece al tiempo, sino que es *a través del tiempo* (231). Por lo tanto, una investigación sobre la libertad tiene que pasar a examinar necesariamente cómo se desarrollan los tiempos y cómo es posible la interacción de la eternidad con los demás periodos¹⁴.

Segundo, porque para exponer el desarrollo de la totalidad es necesario una perspectiva histórica ya que nuestro objeto de investigación no es un presupuesto lógico, sino que es un ente vivo y por lo tanto, la exposición de su proceso sólo puede ser histórico. Este segundo punto parece un poco más evidente, ya que el

¹³ Destaquemos aquí que también la decisión del hombre es tarea de su libertad, que también es eterna y depende del sistema de los tiempos.

¹⁴ Es necesario acotar que existe una leve evolución del concepto de libertad en las investigaciones sobre la libertad y *Las edades del tiempo*. Mientras que en la primera obra, la libertad se define claramente como una capacidad para el bien y para el mal, en la segunda obra parece estar ligada al hecho de la decisión. Aunque podemos establecer evidentes relaciones entre ambos conceptos, no podemos dejar de mencionar que reconocemos y trabajamos en este estudio considerando la transformación que ha sufrido este término.

ímpetu de Schelling es firme en ambos textos en declarar la necesidad de que la ciencia considere a su objeto en su naturaleza viva. Este ímpetu se verá con mayor tenacidad en el inicio de *Las edades del mundo*, donde estas consideraciones se defiende en varios pasajes, siendo el más representativo de todos, el que inicia la introducción de la versión de 1813¹⁵:

La ciencia es, ya por el significado de la palabra, historia (ἱστορία). No pudo serlo mientras fue entendida como una mera serie y desarrollo de conceptos y pensamientos propios. Es un privilegio de nuestro tiempos haber vuelto a dar a la ciencia la esencia, y de hecho (como bien podemos afirmar) de tal manera que no es fácil que la pueda volver a perder. A partir de ahora, el desarrollo de un ser vivo, real. (Schelling, 2002: 119)

Con lo analizado hasta el momento, podemos probar la tesis que tomamos prestada de Fernández mediante nuestro propio análisis. Si leemos con atención, todos los elementos recién mencionados no sólo están presentes, sino que conforman el hilo conductor tanto de la introducción como de la primera parte de las tres versiones de *Las edades del mundo* y pueden perfectamente resumir el punto de partida de su proyecto inacabado. Así, vemos con claridad una continuidad entre ambos textos, ya que las conclusiones del primero de los escritos serán las bases fundacionales del que fue su sucesor.

Estamos en condiciones de afirmar que la relación libertad-necesidad desencadenó muchísimo más de lo que inicialmente pretendió. Lo que fue un intento de reconciliar el panteísmo con la libertad humana, se transformó en un manifiesto sobre el saber, la vida y el universo entero.

Conclusiones

¹⁵ En esta versión se reúne de mejor manera la idea que exponemos en el párrafo acerca de la necesidad de la narración histórica ante un objeto vivo y la dirección de la nueva ciencia. En las otras dos versiones, se mantiene la idea central, pero no aparecen los elementos ciencia-historia-vida dentro del mismo párrafo, sino que es una idea más extendida en el resto del texto.

A modo de cierre de este capítulo, podemos afirmar que más que una continuidad temática, existe una continuidad de presupuestos e ideas conductoras que están sostenidas, sobre todo, por una visión ontológica acerca del mundo que caracterizó un estadio o época de la reflexión filosófica de Schelling.

En las tres aristas que hemos considerado en esta sección hemos visto tal firmeza en sus conexiones, que a nuestro parecer se ha vuelto imposible no ver en estas dos obras un encadenamiento más que una similitud. Si consideramos que existen otros elementos que no hemos mencionado y que también evidencian esta relación, tales como la condición de conocimiento de la totalidad expresada en una vía antropológica, la reivindicación de la contradicción como realidad presente y necesaria o la negatividad que caracteriza el principio originario, estaremos frente a mayores condiciones de afirmar esta correspondencia.

En consecuencia, no parece descabellado plantear que en vez de existir dos sistemas, de la libertad y del tiempo, hemos de considerarlo de ahora en adelante como un solo sistema de doble faz y se nos será imposible pretender estudiar uno sin el otro. Tratamos de establecer en estas páginas una concepción de unidad de estos dos sistemas que vaya más allá de subsumir el sistema temporal en el de la libertad para considerarlos como uno solo. Sin embargo, la tarea final será realizada en otro momento, ya que no es el espacio para poder abarcarla.

Sin duda alguna, junto con el estudio que realizamos aumenta la impotencia frente a la imposibilidad del autor de haber llevado a término el proyecto de *La edades del mundo* y habernos privado de examinar las consecuencias finales de su sistema. Es abrumador pensar en los horizontes de lo que pudo haber sido escrito o en las miles de discusiones que habríamos generado. Por supuesto que habría sido valioso contar con la impresión que estas reflexiones hubieran causado en sus días y haber tenido testimonio escrito de las disputas filosóficas que habría tenido con sus contemporáneos.

Siendo que no tenemos esa posibilidad de forma alguna, insistamos en nuestra tarea de aprovechar aquello con lo que sí contamos, pues: ¿Cómo

permanecer indiferentes ante la teoría de un hombre que quiso poner la libertad en nuestra esencia, presente en todo momento, estando antes que nosotros mismos?

II. Estructura general del sistema de los tiempos.

Antes de adquirir cualquier concepción científica, sentimos la abrumadora presencia del tiempo en nuestra vida. Por más que nos enseñen sobre su dependencia total de nuestra percepción, nos parece que es una presencia inevitable y condenadora de todos nuestros actos, recordándonos todos los errores y trayéndonos a la memoria los dulces aromas de los buenos momentos.

Escribir acerca del tiempo no es tarea fácil, mucho menos tratándose de una investigación filosófica. El concepto mismo parece escapársenos de las manos

entre distintas definiciones, sentimientos y teorías que intentan mostrar la más adecuada de las visiones. Por fortuna, nuestra misión ahora está muy lejana a establecer por nuestra cuenta una verdad en este sentido, sino que trata de examinar una idea que fue concebida hace doscientos años.

En las páginas siguientes, intentaremos resolver la primera de nuestras preguntas de investigación, formulada de la siguiente manera: *¿Cuál es el rol que la concepción schellinguiana del tiempo juega en Las edades del mundo y cuáles son las implicaciones que conlleva dentro de la filosofía allí expuesta?* Para ello, y como es de costumbre en nuestro estudio, realizaremos una revisión de ciertas temáticas centrales, intentando dar una respuesta general basada en las ideas del texto, sin realizar un análisis comparativo de la obra¹⁶. De esta manera, procuraremos informar al lector de las principales características y posturas de Schelling en la conformación de su sistema de los tiempos.

La primera presentación de la configuración del tiempo y su estructura la encontramos al comienzo de la primera parte del estudio, correspondiente al pasado. Justamente cuando Schelling comenta, críticamente, la concepción circular del tiempo y las nociones generales acerca del pasado, aparece la primera propuesta del sistema del tiempo:

(...) de aquí sólo se seguiría que el mundo no tiene en sí ni pasado ni futuro; que todo lo que ha sucedido en él desde el comienzo y lo que sucederá hasta el final pertenece a un único gran tiempo; que el auténtico pasado, el pasado sin más, es el premundano; que el auténtico futuro, el futuro sin más, es el futuro postmundano; y de este modo se nos desplegaría un sistema de los tiempos, del cual el sistema del tiempo humano sólo sería una copia, una repetición en un círculo más estrecho (Schelling, 2002: 56)

A partir de este fragmento nos surgen un sinnúmero de interrogantes, la primera de ellas es acerca de esta idea de un entramado del tiempo que derivaría en todo un

¹⁶ Recuérdense aquí las indicaciones entregadas en la segunda sección sobre las directrices metodológicas.

sistema. La segunda, tiene relación con la diferenciación entre el tiempo humano y el tiempo general. Sin embargo, antes que estas dos preguntas y a todas las demás que podamos formular¹⁷, debemos preguntar qué es el tiempo para Schelling ya que sin duda alguna estamos frente a una propuesta original y compleja. En lo que sigue de esta sección, indagaremos sobre una posible definición del concepto de tiempo, su constitución y génesis para luego revisar la estructura general en la que se organiza el sistema de los tiempos y dar las principales características de cada una de estas etapas, para terminar con una reflexión acerca de una posible nomenclatura para este sistema y analizando las consecuencias de estas ideas.

II. I Definición y ontología del tiempo

Lo primero que tenemos que destacar es que Schelling no da una definición directa de tiempo en su escrito, algo que muchas veces repercute en una sensación de gran ansiedad y espera en el proceso de lectura, ya que siendo el tema central de la investigación, se esperaría en las primeras páginas una delimitación del objeto de estudio o, al menos, una definición que permitiera avanzar con mayor seguridad entre los postulados posteriores. Sin embargo, y en consistencia con el tipo de discurso utilizado, la exposición se realiza de forma dialéctica, mostrando el contenido y su significado a lo largo de la exposición misma de la obra. Es por esto que es posible determinar qué es lo que se entiende como tiempo si se sigue atentamente el desenvolvimiento de las estructuras propuestas. A pesar de que probablemente Schelling desaprobaba un intento de encerrar el tiempo y sus dimensiones en conceptos estáticos, haremos una selección de sus ideas a modo de definición, bajo el entendido que es imposible restringir su significado.

Si tenemos que enfrentar la pregunta *qué es el tiempo en Las edades del mundo* tendríamos que responder es el *modo del desarrollo de la totalidad*. La realidad entera se genera, ordena y evoluciona mediante el tiempo. En el lenguaje de Schelling, podemos decir que el tiempo es el acto y proceso de la

¹⁷ Otra pregunta posible de investigar sería por ejemplo, en qué consiste el auténtico presente, que no se menciona en el fragmento, pero que aparece mencionado y caracterizado en el tratado.

autorrevelación. Él mismo lo describe como *los periodos de desarrollo de la vida de Dios* (100). Estos periodos se configuran de acuerdo al despliegue de las fuerzas o principios que en primer principio coexisten en simultaneidad. El tiempo sería, bajo esta concepción, el desenvolvimiento de estas fuerzas. Schelling llamará a estas formulaciones *leyes del tiempo*, estas conformarán lo más similar a una definición. En esta versión tendrá dos enunciaciones: una que indica que el tiempo es *el desarrollo de las fuerzas de la vida interior* (64) y la siguiente sostendrá que el tiempo o más bien, las épocas, corresponden a la *independización de cada una de las fuerzas* (85).

Lo anterior tiene como consecuencia que necesariamente tengamos que considerar que la sucesión de etapas *pone un tiempo en las cosas* (97), por lo tanto el tiempo no existe como un elemento independiente, exterior a las cosas. Muy por el contrario, el tiempo sería algo *interior, propio e innato* a las cosas. Esto no quiere decir que se acepte la teoría kantiana, aclara Schelling, el kantianismo caería en el error de considerar el tiempo como una *mera forma de nuestras representaciones* (ibíd.), sin considerar que en realidad es que el tiempo *surge (entstehet)* en cada individuo. A esto Schelling agrega la observación de que si bien las cosas no han estado en el comienzo del tiempo, sí sucede que el comienzo del tiempo está en las cosas. Si recordamos el ensamblaje ontológico que comentábamos páginas atrás, encontraremos que Schelling en el tratado de la libertad había establecido que en cada individuo se mantenía el fundamento como principio heredado de la totalidad y considerando que el tiempo corresponde al desenvolvimiento de estos principios, es necesario decir que el comienzo del tiempo existe en cada ente. De esta manera, Schelling caracteriza en un primer momento al tiempo como algo *interior, completo y orgánico* (101).

Si bien, estas ideas se mantienen de alguna u otra forma durante los tres manuscritos, podemos encontrar algunas caracterizaciones y propiedades del tiempo que fueron formuladas y trabajadas en las versiones posteriores, en las que se profundiza lo que hemos dicho hasta el momento. Por ejemplo, en la versión de

1813 se resalta la contradicción como forma de desarrollo de la vida en general ¹⁸, y por tanto, se hace una defensa mayor a la que ya había realizado Schelling hasta hace unos años. En esta ocasión, se identifica la contradicción aquello *moviente* del tiempo y en cambio la eternidad es la ausencia de contradicción:

Si verdaderamente toda vida sólo es un movimiento para salir de la contradicción, el tiempo mismo no es nada más que un afán continuo de eternidad. Y si por detrás de toda contradicción propiamente siempre existe lo carente de contradicción, de ahí se sigue que también por detrás y por encima de todo tiempo sigue existiendo algo que no está en el tiempo (Schelling, 2002: 128).

El rol que la contradicción y la negatividad van adquiriendo a lo largo de los años se acrecienta, por lo que vamos encontrando cada vez más referencia a ellos en los manuscritos. Aquí ya no basta con decir que son los principios o fuerzas las que en su lucha y movimiento, sino que es la contradicción misma la que asoma su presencia como una propiedad ontológica de la realidad completa y por lo tanto, podemos afirmar que cada una de las potencias de los entes son necesariamente contradictoria, en el sentido de movientes. Lamentablemente, no es nuestra misión desarrollar en este estudio las ideas a este respecto¹⁹, pero sí podemos destacar la relación que tiene con el tiempo. Más adelante en la misma versión, se formula una nueva *ley del tiempo* que agudiza la relación entre las fuerzas y el tiempo, señalando que: *Las series de potencias de comporta como una serie de tiempo y viceversa* (162).

Finalmente, en la versión de 1815, el rol dominante de la contradicción evolucionará para encontrar en la negación el principio último y también aquello que genera toda la realidad²⁰. Para Schelling *aquella negación originaria es la madre y*

¹⁸ Destacamos aquí la famosa fórmula schellinguiana *Ohne gegensatz, kein Leben* enunciada en 1810 durante las lecciones privadas de Stuttgart.

¹⁹ Remitiremos al artículo de Fernández para mayores estudios, en él se encuentra una muy adecuada exposición sobre este concepto.

²⁰ Debemos aclarar que el incremento de la importancia de la negatividad como propiedad ontológica del primer principio, no significa que lo dicho acerca de la contradicción se pierda. Lo que se afirma aquí es que la exposición sobre la negatividad adquiere una mayor claridad e importancia que en las

la nodriza de todo el mundo visible para nosotros (ist jene ursprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns sichtbaren Welt) (p.197- SW I/8 243). Debemos señalar que tal como el lector debe esperar, se hace una relación directa entre la negatividad y el desarrollo del sistema de los tiempos. Esta vez, el tiempo va a ser ese pasado oscuro y negativo que fue deviniendo en la naturaleza y que todavía está presente en nosotros. Con todo, podemos advertir que para Schelling el mismo tiempo va a ser una estructura ontológica negativa y no afirmadora como se podría pensar. Esto por dos razones. En primer lugar, porque evidentemente, si el principio mismo es negativo, su modo de desarrollo debe ser al mismo tiempo, negativo. Pero, por sobre todo, porque la finalidad del desarrollo mismo es la superación, pero no una que sea una especie de mejora o progreso, sino que es una superación que termine en la unidad originaria, pero una que sea la unidad de todas las fuerzas individuales que surgieron en la autorrevelación²¹.

Schelling refleja este principio en el tiempo señalando que el comienzo de todo es ya un reconocimiento de un ser incompleto: *El comienzo es sólo comienzo en la medida en que no es lo que propiamente debería ser* (183) y agrega: *todo comienzo es por su naturaleza deseo del fin o de lo que conduce al final, y por lo tanto, se niega a sí mismo en tanto que final* (185). Debemos señalar que para Schelling el comienzo es una estructura que está dentro del despliegue de los tiempos. Es importante señalar esto para que no se caiga en el error de pensar que la negatividad está solamente en el principio originario que está fuera del tiempo, es decir, en la eternidad. El *comienzo* es el comienzo del tiempo propiamente tal, por lo tanto podemos afirmar que el desarrollo de las edades del tiempo, en toda su extensión es esencialmente negativa.

Con todo lo que hemos expuesto queda mejor establecido por qué se nos dificulta dar una definición enciclopédica de lo que es el tiempo para Schelling en

versiones anteriores que la vuelve un elemento que aporta significativamente a la temática que estamos abordando ahora.

²¹ Aunque no es el objeto de nuestra tesis, sería muy interesante abordar en un estudio futuro las similitudes y alcances que hay entre el concepto de devenir en Hegel y Schelling. Tenemos certeza que sería una exploración muy interesante desde el punto de vista puramente filosófico, pero también anecdótico, considerando la relación distante que ambos sostenían en esta época.

este escrito. De todas maneras, si tuviéramos que resumir o recapitular lo recién expuesto, podemos señalar que el tiempo es el modo del desarrollo de la realidad en etapas evolutivas-regresivas y que tiene como propiedades ontológicas la contradicción y la negatividad, características que recibe de su fuente originaria, la eternidad.

No obstante, una vez resuelta la duda sobre lo que significa el concepto de tiempo, debemos resolver una serie de interrogantes que se derivan de la anterior. Aún estamos lejos de finalizar nuestra aproximación, no olvidemos que debemos explorar todo un sistema temporal. Tomemos ahora como siguiente desafío averiguar cuál es el origen del despliegue temporal y cómo se organizan sus estructuras o movimientos.

II.II Génesis y formación del sistema temporal

Como hemos señalado anteriormente, el sistema de los tiempos depende directamente del ensamblaje ontológico de la totalidad, por lo que responder a la pregunta por el génesis de los tiempos significará remitir una vez más a esta organización.

Recordemos que en el principio originario hay dos momentos que actúan como una macro-estructura del desarrollo de la totalidad. En primer lugar teníamos el fundamento que es poseedor de una voluntad ciega. Luego surge la voluntad de existir, que es el primer momento del Dios existente. Aquí reside recién la *posibilidad de un tiempo*, pero aún no se produce el despliegue propiamente tal. Estamos todavía en el ámbito de la eternidad. Por lo tanto, nos encontramos fuera del tiempo, pero teniendo el tiempo en potencia²².

²² Al igual que en el tratado de la libertad, Schelling sugiere que en cada uno de estos momentos generales existen movimientos internos que permiten su desarrollo. En este caso, se explica que la voluntad de existir es distinta a la eternidad en cuanto a la voluntad, pero igual con respecto a la existencia, ya que la voluntad de la eternidad límpida es esencialmente negadora, mientras que la voluntad de existir es la búsqueda de la afirmación de sí misma (Schelling, *Las edades del mundo*, 2002: 60 y 61). Para una mayor aclaración de la ordenación de estos principios, revítese la primera sección de este capítulo, sobre la ensambladura ontológica en el tratado de la libertad.

Más adelante, Schelling explica que el origen de los tiempos se da en la lucha constante de las fuerzas de la totalidad que aparecen en el comienzo. Pero esta lucha no se da de forma estática, como si inmediatamente tuviéramos que identificar el ser absoluto con el pasado, el surgimiento de los entes como el presente y la unidad fuera el futuro, sino que debido a que siempre hay un remanente del principio originario en cada ser, la lucha entre las fuerzas es también una lucha entre la unidad y la dualidad. Es así que el pasado está contenido de alguna manera en los entes en tanto que conforma su ser, pero el presente está contenido en tanto que es la realización de cada ente. Debido a que existe una dualidad combativa entre ambos que tiene la posibilidad de ser perfecta, está también presente la unidad suprema que otorga el futuro.

Por lo tanto, la génesis de los tiempos está sostenida en el hecho de que los tres tiempos que están en potencia en la eternidad y diferenciadas en el comienzo, surgen como *tres personalidades* en todo ámbito de la totalidad y en todos los seres²³. Schelling resume perfectamente este proceso diciendo que *el tiempo surge inmediatamente a través de la diferenciación de las fuerzas que en lo eterno no están puestas meramente como una, sino como equipolentes* (96). Posteriormente, se señalará en las versiones siguientes que el motor de la generación de los tiempos es la contradicción, pero basta con lo que ya hemos referido anteriormente para la aclaración de este asunto.

Si identificamos ya el origen de los tiempos en la diferenciación de las fuerzas que ocurre en lo eterno, debemos preguntarnos qué es lo que ordena y dispone estas estructuras. Schelling propondrá que el espíritu es el principio organizador de los tiempos en la medida que los conoce. Explica el filósofo: *El Espíritu conoce en qué medida hay que abrir y poner como pasado la ocultación eterna del padre. Así pues, el espíritu es quien parte y ordena los tiempos* (100). Lamentablemente para nosotros, en estos pasajes sentimos con mayor peso la falta de edición del texto, ya que el lenguaje metafórico de Schelling no es muy claro

²³ Volveremos en la sección sobre este punto para analizar sus consecuencias teóricas desde el punto de vista estructural.

como en otras ocasiones. Solamente podemos confiar en lo que sabemos de antemano sobre el concepto de Espíritu como actividad de la consciencia que relaciona y unifica las fuerzas que están en constante lucha. Este concepto que conocemos del tratado de la libertad, podemos aplicarlo aquí por ser parte del mismo sistema y porque, considerándolo como presupuesto, se condice con la lectura de los pasajes mencionados, a pesar de su formulación metafórica. Tenemos confirmación de esto en *Las edades del mundo*, cuando Schelling reitera la importancia del rol del espíritu como algo superior y lo caracteriza como la unidad *activa, libre y viva* de los principios (141).

Si bien nos puede parecer que esta exposición acerca del origen es poco precisa o incluso oscura, ante tal opinión debemos considerar sobre todo que estamos frente a un tipo de discurso y metodología histórica. Tal como lo señaló Juan Arias, el discurso filosófico debe cambiar en *Las edades del mundo* porque la filosofía misma es la cambiante y debe encarnar al objeto descrito, *estableciendo una relación unívoca entre el método de la ciencia y su contenido vivo* (Arias, 2008: 82). El mismo Schelling nos advierte que no ha dispuesto su escrito en una forma estrictamente científica con el objetivo de que se pueda *reconocer la imperfección de su formación* (Schelling, 2002: 57).

Por este motivo no podemos proveer de una explicación más sólida, al menos en el sentido que esta expresión adquiere bajo los requerimientos de las ciencias y el quehacer filosófico actual. Para estudiar y comprender adecuadamente las ideas aquí desplegadas, es necesario comprender el modo en que Schelling piensa y trasmite su sistema. Sin este requisito fundamental, será imposible continuar la lectura y el esfuerzo por acercarse a una comprensión del sistema de los tiempos será vana. Pero, en vez de tomar esto como un impedimento, veámoslo como una invitación para pensar de una forma distinta, construyendo una filosofía encaminada a lo que Schelling pretendía.

Ahora que tenemos claridad sobre lo que es el tiempo y el mecanismo de su despliegue, acerquemos un poco más el lente y examinemos el grandioso resultado de estos cimientos.

II.III. El sistema de la totalidad: esquema de una visión de los tiempos.

Finalmente se abrirá ante nosotros el sistema de los tiempos que hemos esperado conocer de la mano de Schelling. Nos encontraremos frente a este sistema como si fuéramos capaces de observar los bocetos que fueron trazados de la mano de su autor. La vista de este sistema completo quedará para nuestra imaginación, pero encontraremos en los detalles de su despliegue un entramado complejo e intrigante, como la naturaleza misma.

Durante esta sección, mostraremos la estructura general del sistema de los tiempos, rescatando sus principales estadios de despliegue. Es importante tener en consideración que este entramado se mantiene en las tres versiones como un esquema base y total, que visibiliza la idea que Schelling construyó acerca del tiempo. Es por esto, y tal como lo hemos hecho en las secciones anteriores, que no afirmamos que sea esta una muestra definitiva del sistema debido a las múltiples correcciones que hace el autor a lo largo de los años. Nuestro objetivo final no es sólo realizar una muestra general, sino también ofrecer al lector una reconstrucción del esquema base del sistema de los tiempos que nosotros no pudimos encontrar disponible en la bibliografía revisada. Si existe una reconstrucción como la que encontraremos aquí –o quizás mejor –aún podemos sostener que se hace necesaria una mayor disponibilidad de estudios que introduzcan al público general el contenido principal de esta obra de forma ordenada.

Dicho esto, pasaremos a revisar el entramado total del sistema de los tiempos organizando el trabajo en dos partes. Primero haremos una revisión general, buscando establecer una especie de mapa de la estructura en sus niveles principales, desde la más general hasta los niveles más pequeños. Una vez conseguido este objetivo, nos detendremos en características de algunos elementos que resultan fundamentales para nuestra investigación, para luego terminar con una breve evaluación de las implicancias que esta propuesta tiene para la filosofía de Schelling. Para efectos de mayor claridad y organización, dividiremos el sistema total en tres niveles principales: El tiempo fuera del tiempo, el comienzo y por último

los tiempos particulares. A medida en que nos vayamos deteniendo en los niveles mayores, describiremos los subniveles o momentos de cada una de ellas. Comencemos ahora con la revisión:

El primer nivel corresponde al tiempo fuera del tiempo o tiempo primigenio, que es el principal objeto de la investigación de Schelling. Este momento que no es un tiempo propiamente tal, corresponde a la eternidad límpida. Es propiamente la absoluta oscuridad y por lo tanto es lo supremo de todo principio (Si hacemos un paralelo con el tratado de 1809, correspondería al *Ungrund*). Aquí, podemos encontrar la coexistencia de los principios que luego se desplegarán, pero en este minuto viven en la absoluta simultaneidad y sin ninguna oposición ni contradicción. Para Schelling, todos los tiempos dependen de la libertad de Dios y en la eternidad, la libertad aparece como el *concepto afirmativo de la eternidad* (58) siendo totalmente inoperante y ciega. Sin embargo no existe en la eternidad un esbozo o una predeterminación de los tiempos todavía. Debido a que este es propiamente el fundamento de Dios, nos encontramos con la voluntad primera, que es la voluntad que nada quiere y por esto constituye a la eternidad como un principio absolutamente negativo.

Pero, en este estado de absoluta serenidad (*Gelassenheit*), en que la voluntad nada quiere, surge sin consciencia de ello, una nueva voluntad que no quiere salir de ese estado. Así, mediante un principio de doble negatividad, aparece por primera vez una voluntad afirmativa. Para argumentar este movimiento de la voluntad ciega, Schelling recurre a un ejemplo sumamente humano, en la que pide al lector que recuerde sus propios momentos de tranquilidad y el sentimiento involuntario que surge de no querer salir de ese estado y cómo, nuevamente sin ningún impulso consciente, en esa reticencia a interrumpir ese momento, se sale necesariamente de la tranquilidad originaria²⁴ y surge la voluntad de existir.

²⁴ El argumento original de Schelling reza así: “Así pues, recuerda si has disfrutado esos raros instantes de una satisfacción dichosa y perfecta en que el corazón no desea nada, en que deseas que esos instantes sigan siendo eternamente como son y que para ti son realmente como la eternidad; recuerda esos instantes e intenta recordar también cómo precisamente en ellos, sin que tú seas consciente de esto, sin que puedas hacer algo al respecto o puedas defenderte, se genera una voluntad que en poco tiempo te atrae a si y te arrastra a la vida operante; recuérdalo y tendrás ahí

Con esta operatividad que se manifiesta levemente en la voluntad de existencia, se pasa al segundo nivel, que Schelling denomina *el comienzo*. Anteriormente habíamos reparado en no confundir el comienzo con la eternidad, situación que puede suceder fácilmente considerando la extensa terminología de la obra. El comienzo no puede igualarse a la eternidad debido esencialmente al movimiento que caracteriza a este nivel. En la eternidad no hay nada más que quietud, en cambio en el comienzo existe ya un devenir. En un primer lugar, encontramos el desenvolvimiento en potencia, al que Schelling denomina *lo eterno* y que a veces describe como la eternidad operante. Este es un momento en el que se contienen las fuerzas o principios que se irán moviendo en la constante tensión. Pero, en este momento aparecen sólo como distinguibles, sin patentizarse aún. Como señalamos, los principios aparecen aquí como una potencia y también lo hacen los tiempos. El pasado, presente y el futuro están en forma de semilla, pero ya distinguibles entre sí bajo las formas del ser, el ente y su unidad, respectivamente. La voluntad eterna es la gran generadora de las esencias, pero en su ceguera solo puede desear algo que aparece como carencia (137).

Una vez que lo eterno se hace consciente, pasamos a la segunda etapa, que es el acto mismo de lo que antes estaba en potencia, a esto Schelling lo va a denominar *libertad absoluta*. En este momento Dios se manifiesta como amor y desea manifestarse en la creación. Encontramos aquí los principios en su total movimiento, como Schelling había propuesto en su versión original del principio doble. Por una parte, el principio del fundamento que aún quiere permanecer en la quietud y por otra, la voluntad de existencia que origina el mundo como una autorrevelación. Schelling en esta obra también va a utilizar la figura de la palabra

una imagen aproximada de lo que aquí nos proponemos describir" (Schelling, 2002: 136). Mucho podemos discutir si ejemplos tan cotidianos, que recurren a los sentimientos y emociones humanas pueden considerarse realmente argumentos filosóficos o, en lenguaje heideggeriano, si una precomprensión de los procesos de la totalidad son un reflejo fiable. Lo cierto es que el contenido de este argumento es incuestionable. Es una experiencia humana muy recurrente la de estar en un disfrute de la serenidad y que la sensación de no querer salir de allí interrumpa el descanso y nos recuerde, por ejemplo, la vuelta al trabajo, las tareas que se tienen pendientes, la llegada de marzo, etc. Si concordamos con las posturas que señalan una especie de conocimiento previo de las cosas y de la existencia misma en nosotros, este argumento de Schelling no sólo parecerá anecdótico, sino también muy inteligente para explicar el inicio del movimiento de la eternidad.

para señalar el momento en que se realiza el acto mediante el cual se genera la realidad completa como naturaleza.

Cuando surge el mundo en su variedad de entidades ya empezamos a estar en el último nivel, de los tiempos particulares. Aquí, las tres estructuras del tiempo se repiten en menor escala, siendo el pasado caracterizado como el enfrentamiento de las fuerzas, que esta vez son del fundamento y de los entes particulares. El presente, que es la etapa del amor dominante y donde se da una oposición entre las fuerzas en su mayor grado, es la época culmine de la individualidad, y por ende, es el tiempo propiamente humano. Finalmente, el futuro consiste en la esperada *segunda unidad*, en la que los principios volverán a estar unidos, pero ahora será una unidad de las individualidades que no se podrían haber encontrado en un principio. Este último tiempo está en constante generación y devenir.

Sin embargo, a pesar de que alcanzamos el último nivel general del esquema de los tiempos, no debemos olvidar que a su vez cada ente tiene dentro de sí su propio tiempo, o mejor dicho, el tiempo también es en cada ente, en sus tres momentos. Recordemos también que el hombre también los tiene dentro de sí y que Schelling había caracterizado en un inicio como una réplica del sistema general, pero con ciertas limitaciones. Si consideramos la manera en que se este esquema se repite constantemente, podremos entender por qué Schelling se refiere a todo un sistema cuando habla del tiempo y no solamente a una estructura. También podremos entender que en muchas ocasiones se hable de *los tiempos*, de *todo el tiempo* o de *tiempos infinitos*. Incluso, si el lector estuviera de ánimo de proceder como lo hicimos nosotros y graficara en una hoja de papel a modo de organigrama el esquema que hemos presentado aquí de forma escrita, vería en sus apuntes una ramificación extensa, repetitiva y simétrica, que le recordaría bastante a la clase de geometría de sus años escolares. A ello haremos referencia más adelante, en la próxima sección.

Como sabemos de sobra, el manuscrito de *Las edades del mundo* solo abarca la primera parte, el *pasado* e incluso esa sección se encuentra sin terminar. Esto nos dificulta, además de los problemas evidentes de estudiar una obra incompleta, la

correcta determinación de los elementos de la estructura que hemos presentado. Es muy poco lo que se señala de los momentos que siguen a la autorrevelación e incluso esta se expone de forma confusa a ratos. De las nociones del presente y el futuro es de lo que tenemos menos noticias en el escrito, por lo que más podemos revisar es de las propiedades del tiempo primigenio y del comienzo. Antes de finalizar esta sección, revisaremos las principales ideas que Schelling desarrolla en relación a la eternidad y a lo eterno que quedaron fuera de esta revisión general.

Con respeto a la eternidad, podemos profundizar nuestra comprensión si atendemos a su relación con la libertad. Esta propiedad ontológica de la eternidad que mencionamos en varias ocasiones, llega a ser esencial para comprender la eternidad porque como ya señalamos, Schelling la considera como su concepto afirmativo. Como principio originario, es a la vez todo y nada. Schelling describe esta libertad pura de la siguiente manera:

Es nada en la medida en que ni desea llegar a ser operante ni anhela alguna realidad. Es todo porque sólo de ella, en tanto que libertad eterna, procede toda la fuerza, porque tiene todas las cosas por debajo de sí, porque las domina todas y no es dominada por ninguna (58).

A la luz de estas palabras, se confirma nuestra propuesta de considerar el sistema temporal como una respuesta a la pregunta por la libertad elaborada en 1809. La libertad se afirma como una propiedad esencial del ser supremo, incluso en el minuto en que es absoluta indeterminación. Schelling describe este momento como la absoluta oscuridad, como una *vida muda, cerrada en sí misma y que no se da a conocer* (64).

De manera relacionada a la libertad y su rol en este ensamblaje, podemos detenernos en un momento de lo eterno que podría pasar desapercibido muy fácilmente, pero que resulta clave para sustentar el análisis que hemos venido haciendo y en el sistema que Schelling propone. Se trata del momento de la decisión de efectuar la manifestación de las potencias. Como sabemos, el motor del movimiento de la realidad es la contradicción. Ahora veremos la importancia y

profundidad que alcanza este elemento en el escrito de 1813, ya que la contradicción sería una señal e indicador de la libertad:

Si no hubiera contradicción, no habría libertad. En el impulso de las fuerzas, cuando la vida se encuentra como en la cumbre, solo puede decidir el acto, pues la necesidad de la naturaleza no separa a las dos voluntades; en virtud de ésta más bien permanecerán eternamente en ese estado intencional en que ninguna puede aparecer antes que la otra. Si no las puede separar la necesidad, las tiene que separar la voluntad libre (158).

La contradicción como señal de libertad es un postulado de gran profundidad filosófica. Ciertamente, no basta con tener simplemente dos opciones para decir que se ha *decidido*, sino que en ese caso estamos frente a una simple elección. Cuando se está frente a un verdadero desafío, que carcome nuestra razón hasta el punto de no saber qué camino seguir, allí realmente se prueba el poder de nuestra voluntad. Ante dos opciones de igual importancia para nosotros, de igual atracción y que entrega las mismas promesas, allí recién podemos hablar de decisión. Para Schelling los dos principios que cohabitan en lo eterno tienen el mismo poder y jerarquía, ninguna puede ser anulada o sometida. Como consecuencia, al no existir ningún tipo de supremacía, es la voluntad libre de Dios la que decide iniciar el despliegue de estas fuerzas.

Pero debemos preguntar: ¿En qué consiste la decisión y cómo se produce? Inmediatamente después al pasaje citado de 1813, Schelling realiza una exposición clara y ordenada acerca del proceso de decisión. Allí se explica que ante la urgencia y equipolencia de los principios, la decisión consistirá en deshacer la simultaneidad y ordenarla de acuerdo a una serie, que será una serie de periodos de predominancia. Es por esto que la decisión, la libertad, deviene necesariamente en un sistema temporal. Para esto, Dios toma al amor como mediador y guía de la ordenación y elige a la primera de las voluntades, que es la que no quiere salir de su estado, para poder ser superada e iniciar la manifestación.

Muchas veces se reprocha a Schelling el no haber construido un sistema completo. Hemos dicho ya que esta observación revela una gran falta de comprensión de sus ideas, debido a su misma concepción de la filosofía como encarnación de un objeto vivo y en constante desarrollo. Pero, además de esta respuesta podemos afirmar que a pesar de lo inacabado del texto, estamos lejos de estar frente a una idea inacabada. La conexión e interrelación entre todos los elementos en esta obra y la anterior, dan cuenta de un sistema completamente planificado y consistente. El dominio de las temáticas y sus relaciones, nos hace estar seguros de que el resto de la exposición habría sido de iguales características y, además, nos hace comprender la confianza que tenía Schelling durante todos los años en que tuvo este como su proyecto fundamental.

II.IV Implicaciones.

Al inicio de este capítulo proponíamos admitir al sistema de la libertad y al sistema de los tiempos como una unidad, evitando mostrar este último como supeditado al primero. Schelling mismo parecía estar de acuerdo con esta propuesta y en consistencia, señala en un momento del escrito que este debería llamarse *sistema de la emanación o sistema del espíritu* (101). Si vemos el desarrollo de los tiempos como una consecuencia directa de la libertad mediante la decisión originaria de la realidad, vemos que no queda otra opción más que aceptar este sistema como un todo.

No obstante, el valor filosófico de *Las edades del mundo* no radica solamente en dar un sentido de completitud al sistema del espíritu y resolver las problemáticas que habían quedado pendientes desde las investigaciones sobre la libertad humana, sino que se muestra también en muchos otros ámbitos que son de suma relevancia. A continuación mencionaremos tres aspectos que abordaremos aquí a

modo de introducción, para ser desarrollados después, cuando complementemos nuestra reflexión con el análisis que aún nos queda.

En primer lugar, el entramado del sistema de los tiempos nos obliga a dejar la clásica oposición entre el tiempo lineal y el circular que podemos rastrear tanto en la filosofía como en otras disciplinas afines para idear una nueva estructura que considera muchas más dimensiones. En segundo lugar, el rol y la relación del ensamblaje ontológico de la totalidad nos conduce necesariamente a reconsiderar la conexión entre tiempo y espacio que se había perdido en el idealismo. Al ser el tiempo un modo de desarrollo de la realidad, se reestablece el vínculo entre ambos, pero configurándose bajo una condición totalmente distinta. Por último, podemos deducir que al establecer el tiempo como una propiedad de los principios constitutivos de todo, se instaura la temporalidad como una propiedad ontológica de la totalidad, pero adquiere una especial relevancia como propiedad ontológica del hombre.

Estas tres consecuencias del sistema de los tiempos constituyen un verdadero avance en la filosofía de Schelling que no podrá ser encontrado con esta profundidad en su producción anterior. Por lo tanto estamos en posición de afirmar que esta obra constituye un momento álgido de la filosofía de Schelling y podemos también resaltar la gran contribución de las teorías expuestas en *Las edades del mundo* al universo del pensamiento schellinguiano. Además, tomaremos estas conclusiones como directrices para las secciones que siguen. En ellas, las analizaremos para profundizarlas aún más y descubrir qué reflexiones nos aguardan y qué proyecciones podemos hacer bajo su luz.

III. Una humilde disertación de geometría.

Las ideas sobre el espacio y el tiempo
que espero desarrollar frente a ustedes
crecieron en el suelo de la física experimental.
En ello yace su fuerza. Su tendencia es radical.

Por lo tanto, la antigua concepción
del espacio y el tiempo por separado
se reducirá a una simple sombra y
tan sólo una unión de ambos
se encontrará consistente con los hechos.

Hermann Minkowski²⁵

²⁵ Discurso de inauguración de la reunión de la Asamblea general alemana de científicos naturales y físicos, 21 de septiembre de 1908. En esta instancia, Minkowski expone a la comunidad científica su postulado sobre el espacio-tiempo como un espacio tetradimensional. "Die Anschauungen über Raum und Zeit, die ich Ihnen entwickeln möchte, sind auf experimentell-physikalischem Boden erwachsen. Darin liegt ihre Stärke. Ihre Tendenz ist eine radikale. Von Stund' an sollen Raum für sich und Zeit für

En la sección anterior comentamos que el esquema del sistema de los tiempos de Schelling era posible de visualizar e incluso graficar como un entramado que está claramente organizado en varios niveles. En las páginas siguientes nos enfocaremos en la figura o estructura que adquiere este sistema y para ello, nos tomaremos la libertad de consultar con una disciplina que no es de nuestra especialidad, pero esperamos de ella cierta clemencia y amabilidad para poder desarrollar nuestras ideas y del mismo modo esperamos del lector la paciencia necesaria para poder atender al fondo de nuestra propuesta.

Hemos titulado a esta sección *una humilde disertación de geometría* por ser precisamente eso, una presentación introductoria y bastante tímida de una reflexión que parte de las propuestas de Schelling para relacionarlas con algunos conceptos prestados de la geometría. Evidentemente, en esta exposición seremos un poco más propositivos, pero siempre tomaremos como base el pensamiento Schelling. Fueron sus mismas palabras las que nos llevaron a visualizar una forma particular en la estructura del desarrollo de los tiempos.

Propondremos que la mejor forma de caracterizar esta figura es como *Fractal*. Además relacionaremos la conexión que Schelling muestra entre la naturaleza y el tiempo con el *espacio tetradimensional* teorizado por Minkowski. Reconocemos desde ya que la mención que haremos de estos conceptos se harán desde una perspectiva muy básica, impulsadas principalmente por la curiosidad hacia estos temas y su similitud con los nuestros y no pretendemos demostrar ningún tipo de erudición con respecto a ellas.

Es de esperar que nos sea imposible encontrar una identidad entre las ideas de Schelling y los conceptos que mencionamos. De partida porque ninguna de las dos teorías estaba desarrollada en la época de Schelling y porque nunca fue la intención de este filósofo concebir su teoría bajo estos términos. Lo que pretendemos sostener en este análisis tiene que ver tanto con una ventaja metodológica, que nos

sich völlig zu Schatten herabsinken und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren." (Minkowski, 1920).

permita abordar esta problemática bajo los criterios que predominan en nuestra cosmovisión. Además pretendemos guiarnos bajo el supuesto que habíamos descrito en un comienzo: que las ideas de la filosofía pueden significar el punto de partida de una idea o descubrimiento científico. En el caso de Schelling no podemos decir que haya impulsado ninguna de las dos teorías que exponemos, pero sin duda podremos afirmar después de nuestro análisis que efectivamente trabajó o visualizó esos conceptos, aunque sea a un nivel intuitivo.

III. I Sobre fractales.

Antes de poder asegurar que el carácter de la figura esquemática de los tiempos que propone Schelling es de una naturaleza distinta y que nosotros identificaremos como estructura fractal, debemos descartar que esté pensando en las otras dos estructuras que más predominancia han tenido en el transcurso de la historia.

Al comienzo de la primera parte de *Las edades del mundo* se critica la concepción circular del tiempo, afirmando que si se acepta esta perspectiva, aún habría que aceptar que el mundo en sí no tiene una sucesión de tiempos. Además habría que aceptar que existiría algo, una dimensión si se quiere, que está fuera del tiempo humano. Seguido de este comentario Schelling formula la primera presentación del sistema temporal que citamos anteriormente. Por lo tanto, podemos tener seguridad de que no es este el modelo que sigue nuestro autor. Con respecto a la segunda noción del tiempo, que indica que se desarrolla de forma lineal, Schelling realiza también una crítica explícita y un poco más detallada que la anterior, en la que afirma que una concepción unidireccional del tiempo sería

contradictoria consigo misma porque no podría explicar el inicio del movimiento del tiempo. Esto por dos razones: primero porque *todo tiempo en devenir presupone un tiempo ya sido*. Segundo, porque no podría existir un comienzo auténtico ya que *el comienzo que realmente sea comienzo no ha de esperar a que haya transcurrido el mismo, sino que ha de ser pasado ya al comienzo* (Ibíd.) Para que haya un verdadero comienzo debe existir previamente algo que se ponga como una *masa* pasado y otra *masa* futuro²⁶.

No es momento de evaluar si son o no suficientes estas críticas para derribar las concepciones circulares o lineales del tiempo y los fundamentos que las sostienen. El objetivo de estas observaciones es probar que Schelling está pensando en una nota distinta para su sistema de emanación o del espíritu. Si bien nunca denomina esta nueva estructura con algún término específico, sí podemos rastrear sus características a lo largo de los distintos manuscritos. Nosotros tendremos la misión de aportar, si se nos permite tamaña intromisión, al sistema de Schelling bautizando esta estructura con el concepto geométrico de *fractal*. El siguiente análisis nos permitirá establecer si podemos encontrar algo así como una estructura fractal en el sistema de los tiempos. Para ello, comenzaremos con la revisión del concepto que queremos acuñar y posteriormente examinaremos bajo una nueva mirada la primera parte o primer nivel del sistema de la identidad.

Antes de seguir con la exposición, nos detendremos a revisar el concepto de fractal en geometría, para poder dirigir nuestro examen de la estructura del tiempo y poder comprobar si se puede acuñar este término para describirla. Lo primero que hay que decir es que es muy difícil encontrar una definición estándar que reúna todos los tipos de fractales existentes, pero que en general se trata de un objeto geométrico no euclidiano cuya estructura irregular se repite a varias escalas. El término fractal fue acuñado por el matemático Benôit Mandelbrot en 1975. Es bien sabido que las estructuras fractales han adquirido especial importancia debido al desarrollo de la computación, pero en la naturaleza ya podemos encontrar este tipo de estructura.

²⁶ Por favor téngase en consideración el vocabulario que usa Schelling en este pasaje para las reflexiones de más adelante.

La definición más completa y pertinente para nuestro propósito sigue la formulación presentada a continuación:

Un objeto fractal es aquel con una dimensión Hausdorff-Besicovitch, o bien una dimensión fractal. Entiéndase por dimensión fractal, un valor numérico no entero que es mayor o igual que la dimensión topológica del objeto. (...) Pero un objeto fractal también tiene otras propiedades: autosemejanza, escalaridad y recursividad. La autosemejanza/autosimilitud es la propiedad de un objeto donde cada una de sus partes es una versión reducida de todo el conjunto. Existe una invariancia por cambio de escala (...) Así, un objeto autosemejante es aquel donde cada parte es una versión reducida del conjunto. Autosemejanza y escalaridad son resultado de la *recursividad*, donde un patrón inicial o generador se itera sobre sí mismo, y esta operación recursiva produce un número de escalas infinitas (Sandoval García, 2014: 198)²⁷.

Las características que más nos interesan de la definición citada son la autosimilitud y la recursividad, propiedades que nos indican que la figura debe ser semejante, o incluso, exactamente la misma, en las distintas escalas y que su repetición debe ser recurrente.

Si el lector ha mantenido suficiente atención, seguramente recordará algunas señales en *Las edades del mundo* que nos indican estas características en el desarrollo que empieza con la eternidad. Si bien decíamos que en la eternidad aún no pueden existir los tres tiempos como distinguibles, ya que en ella todo es absoluta indeterminación, sí podemos establecerla como aquello que está fuera de todo tiempo. Esto constituye nuevamente un cierto tipo de temporalidad negativa y, si consideramos lo expuesto más arriba, nos veremos obligados a decir que esta instancia externa al tiempo permite que se genere la cadena temporal. Además debemos recordar que este principio está presente luego en todos los niveles como el principio ciego del fundamento y especialmente en el hombre. Será fundamental

²⁷ Agradezco enormemente a la profesora Nicole Martínez por ayudarme a encontrar esta magnífica definición.

puntualizar que Schelling indica que nada puede salir de esta estructura sino que *sólo puede pensarse en movimientos interiores* (58). Nosotros ya sabemos en qué consisten estos movimientos, pero aún no explicamos *cómo son*.

Para examinar el detalle del despliegue que sucede a la eternidad, nos detendremos nuevamente en lo eterno, ya que en este momento comienza realmente la estructura. En lo eterno teníamos la primera señal de una distinción temporal entre el pasado mediante el ser, el presente como lo ente y el futuro como la segunda unidad. Sin embargo están presentes de manera oculta y en una simultaneidad que será quebrada al momento de la decisión de manifestación, dando lugar a una constante lucha que se manifestará en la serie de periodos en los que se manifestarán cada una de las potencias, surgiendo *en cada instante el tiempo, y en concreto como todo el tiempo* (Schelling, 2002: 94).

Aquí podemos encontrar una señal de repetición de la estructura en cada uno de los niveles que se van generando. Comenzamos con la semilla de todo en la eternidad, pasando por el comienzo en la que ya aparecen los tres tiempos como potencias. Luego tenemos los tiempos del mundo y dentro de él, el tiempo presente donde se replica en cada uno de los entes la estructura general en niveles más pequeños hasta llegar al tiempo individual. De acuerdo al principio de isomorfismo que utilizamos anteriormente, si el tiempo es una propiedad ontológica del primer principio, este debe necesariamente estar presente en las estructuras y entes individuales, la misma manera en que la libertad o la voluntad ciega lo hacía.

Pero, a pesar de la claridad que se muestra en esta revisión, un pasaje en específico de la exposición es el que más llama nuestra atención. En él se refleja de manera más evidente que estamos frente a una propuesta para entender el tiempo de manera novedosa y sobre todo genuina :

Aunque, de acuerdo con la explicación dinámica que hemos dado, se puede pensar un comienzo del tiempo mediante la dualización, no se puede volver a preguntar cuando empezó el tiempo, ni cuánto lleva existiendo ya el tiempo. Y esto no porque en cada instante el tiempo no esté encerrado en límites determinados, sino porque el tiempo es en cada instante el tiempo entero, es decir, pasado, presente y futuro, que

no comienza desde el pasado ni desde el límite, sino desde el punto central y en cada instante es igual a la eternidad. Pues como cada instante es el tiempo entero, habría que preguntar no cuánto tiempo ha transcurrido ya, sino cuántos tiempos han sido ya, de lo cual se desprende fácilmente que de estos tiempos, como cada instante es uno, hacia dentro puede haber una verdadera infinitud que supera toda cifra (98).

Para nosotros este fragmento es de vital importancia porque resume toda la propuesta. Sin duda es necesario para Schelling comenzar una nueva manera de pensar el tiempo a escala de la totalidad del sistema y también al nivel del individuo, ya que se abrirá una nueva perspectiva que permitirá comprender mejor su existencia y los desafíos que conlleva su percepción limitada. Como dijimos, en el texto no se hace uso de ningún término para referirse a la forma de su estructura, pero sí señala que *la naturaleza visible es en detalle y en conjunto una parábola de este movimiento que siempre avanza y retrocede, pero parece no poder alcanzar la constancia y moverse infatigablemente en un círculo* (190). Debido a todo esto consideramos apropiado señalar que Schelling está consciente de que ha ideado una nueva figura bajo la cual ordenar el desarrollo de la realidad.

A la vista de lo anterior ¿podríamos decir que Schelling propone en estos pasajes una estructura fractal? Si fijamos nuestra atención en las propiedades de autosimilitud y recurrencia que se observan a lo largo de la exposición y sobre todo en el pasaje que hemos escogido como central, será bastante sencillo considerar la propuesta. Estamos lejos de decir que este era el objetivo de Schelling, pero parece ser indiscutible que fue capaz de pensar esta estructura de forma visionaria. Nuestra convicción de que el trazado esquemático contenido en *Las edades del mundo* concuerda con este concepto geométrico que sugeriremos que el término se acuñe de forma permanente para referirse al ensamblaje temporal del sistema. Debido a que esta investigación tiene por objetivo trazar de forma primaria los aspectos principales del sistema de los tiempos, dejaremos esta reflexión hasta aquí, para ser elaborada en algún estudio posterior.

III.II Espacio-temporalidad en Schelling

Nuestro segundo elemento geométrico se basa en la relación que existe entre espacio y tiempo o naturaleza y tiempo en el sistema de los tiempos. Veremos que la conexión que suscriben estos elementos tienen una gran similitud con la teoría actual del espacio-tiempo y que puede ser considerada como una idea precursora (aunque en ningún caso responsable) de nuestro entendimiento del tiempo²⁸.

A modo de análisis inicial, podemos recurrir a lo que ya hemos expuesto para dar algunas luces sobre esta temática. En un primer lugar debemos considerar que el ensamblaje ontológico en su misión inicial buscaba salvar la libertad como propiedad esencial del ser humano, y que en esa búsqueda se vinculó la libertad con el desarrollo y creación de los entes también en su materialidad. Entonces si la libertad está compenetrada con el sistema de los tiempos, consecuentemente la materialidad también debe estar relacionada con el tiempo²⁹.

Recordemos que el mayor acto de libertad proveniente de la totalidad es la decisión de la autorrevelación, en la que se crea el mundo propiamente tal, es decir, en su dimensión corporal y espiritual. Además la decisión de manifestación se concretiza mediante la organización de la serie temporal que se despliega en sus distintos niveles. Finalmente, podemos recordar que el tiempo no es algo que pueda existir de forma exterior, sino siempre en lo interior de los seres y que al momento de explicar el surgimiento de los entes individuales, Schelling decía que debido a que el tiempo no es algo exterior, no se podía decir que los entes eran en el tiempo, sino que el tiempo surge en cada uno de ellos³⁰. Desde todas estas perspectivas es posible concluir una relación estrecha entre la materia y el tiempo.

Algún interlocutor no muy convencido podría argumentar que todas estas afirmaciones son meras conclusiones de nuestra parte, que aunque sean consistentes con la exposición, no es suficiente para sostener que Schelling pensaba efectivamente en el espacio y el tiempo como una unidad. Es por eso que invitamos a una nueva detención en el texto para reafirmar nuestro punto de vista.

²⁸ Asociaremos más adelante estas ideas a la teoría de la tetradsimensionalidad del espacio propuesta por Hermann Minkowski. El objetivo de esta asociación es proporcionar al lector un modelo actual y

Como sucede en otros ámbitos, la temática en relación al tiempo se desarrolla de mejor manera en la versión de 1815. Allí se explica que el espacio

de ideas similares para que sirva como punto de comparación. Por lo tanto, lo utilizaremos solamente para fines explicativos, sin proponer una correspondencia directa como en el punto anterior. Si existe una mayor relación, es sólo en el sentido ya descrito, el de una idea que se pensó antes de que se produjese el cambio de la cosmovisión a nivel científico y global. Por ahora dejaremos esas reflexiones para después de concluida la exposición, recordando que se debe considerar siempre esta referencia como una guía y no como una correspondencia.

²⁹ Revisar segundo capítulo, primera parte. ³⁰

Revisar segundo capítulo, tercera parte.

genera mediante un traspaso de lo no figurado a lo figurado de la misma manera en que lo hace el tiempo, mediante la separación de las fuerzas que están en simultaneidad en lo eterno. La esencia del espacio, al igual que la de todo aspecto de la realidad está en el principio originario, en la *fuerza primigenia y general que contrae el todo. Si esta no fuera, o si pudiera cesar, no habría ni lugar ni espacio* (246).

El desenvolvimiento que ocurre en lo eterno sucede en dos momentos. Al igual que en el caso del tiempo, Schelling afirma que en un primer momento el espacio está presente de una manera potencial y de diferenciación, pero no todavía manifiesta. A este estado lo llama *expansum* y lo explica como una *separación espiritual (geistiges Außereinander)*. Luego, y por acción de una fuerza limitadora, surge la *extensio* que se describe como la turgencia (*Turgescenz*) de los seres orgánicos. A partir de allí, se desencadenan todos los demás procesos que involucran la creación y manifestación de los entes particulares.

Este proceso tiene una extraordinaria similitud con el proceso generador del tiempo y no puede realmente ser de otra manera, ya que el ensamblaje ontológico, al ser la base y sustento de todo ser, debe seguir ese mismo camino. Pero, a pesar de que el desarrollo de aparición del espacio se explique de mejor forma en el escrito de 1815, es en el primer manuscrito donde esta relación se hace explícita:

Por lo demás, para la naturaleza del espacio valen por completo las mismas determinaciones que hemos dado antes para la naturaleza del tiempo; por ejemplo, que las cosas no son en el espacio, sino el espacio en las cosas, que el espacio es

la fuerza que les da medida, que cada espacio posible es el espacio entero, por lo que también el espacio es orgánico, ya sea en conjunto como en sus detalles (101).

Este fragmento se ubica en el mismo lugar de la exposición de 1815, en medio de la explicación del origen del espacio y el tiempo. Inmediatamente después, se promete al lector que habrá más consideraciones acerca de esta relación y que traerán *algunas cosas notables más* (Ibíd.) Por más que todo parezca indicar que Schelling concebía que el espacio y el tiempo son simplemente dos aspectos de lo mismo y por lo tanto, los considerara como una unidad, esto siempre va a contener un grado de especulación de nuestra parte. Siempre quedaremos con la sensación de espera de una frase de Schelling que nos diga *espacio y tiempo son uno y lo mismo*, así también fantasearemos con la idea de que una de esas cosas notables que prometió haya sido esa afirmación.

Con todo, podemos quedarnos con la satisfacción de decir que es posible afirmar que esa era la intención de Schelling o que sus reflexiones deberían llevarlo a esa conclusión en algún momento. Lo cierto es que al menos el germen de esa idea está presente y que eso por sí mismo tiene una gigantesca valía, ya que esa idea, la del espacio y tiempo unidos ha significado por lejos la mayor revolución científica de nuestros días y está a la base de toda nuestra cosmovisión.

En 1908 Hermann Minkowski, basado en las teorías de la relatividad de Einstein, propone considerar el tiempo como un espacio geométrico más y nace así la cuarta dimensión del espacio. Mucho después, gracias al desarrollo y avance de la física, hoy la geometría no euclidiana ha permitido explorar nuevas perspectivas que buscan en múltiples dimensiones de la realidad, la respuesta para una teoría unificada para la explicación del universo. Qué maravilloso es pensar que casi un siglo antes esta idea se estaba comenzando a construir en la mente de un filósofo.

III. III. Apuntes al cierre

Para concluir esta sencilla exposición de geometría, sólo quisiéramos agregar que aunque muchas veces parezca forzado o inadecuado vincular un ensayo de filosofía con una disciplina distinta, sobre todo si se hace de forma sencilla y elemental, debemos tener en mente que fue la filosofía nació siendo física y que si consideramos que las matemáticas son el lenguaje en el que se expresa al menos un ámbito de la naturaleza, no estaríamos en un error en querer explorar estas nuevas dimensiones para llevar a cabo nuestras tareas filosóficas.

Esperamos que lo expuesto en esta sección nos sirva como punto de partida para iniciar futuras investigaciones en relación a la estructura del sistema que ahora llamamos del espíritu. Parece quedar claro que hay mucho más por explorar de lo que se ha hecho hasta el momento y ciertamente mucho más de lo que hemos abarcado nosotros. Sólo una investigación más extensa podría conducirnos a esas reflexiones. Pero nada de esto habría sido posible de visualizar sin haber realizado la revisión actual para mostrarnos es

IV. Análisis general de la estructura temporal.

Habíamos iniciado este extenso capítulo haciendo una invitación a imaginarnos como un espectador en el proceso reflexivo que llevó a Schelling a construir el proyecto de *Las edades del mundo*. Sin duda el recorrido ha sido demoroso, pero también extremadamente provechoso. El mayor de los logros ha consistido en demostrar que las opiniones de quienes aseguran que la falta de publicación de Schelling se debía a no contar con una filosofía madura o por no haber alcanzado un sistema completo e incluso que se debió a que no tenía nada relevante que decir, son absolutamente absurdas.

Los frutos de nuestra investigación han sido varios y significativos. En primer lugar fuimos capaces de establecer una complementariedad entre el sistema de la libertad y el sistema de los tiempos que reveló que es necesario considerarlos como un solo sistema, que de acuerdo a las indicaciones de Schelling, debiera llamarse sistema del espíritu. Luego examinamos la estructura general del ensamblaje temporal que propone este sistema y reflexionamos sobre la figura tan especial que organiza la totalidad. Todo este análisis lo hicimos con un único objetivo, responder a la pregunta *¿Cuál es el rol que la concepción schellinguiana del tiempo juega en Las edades del mundo y cuáles son las implicaciones que conlleva dentro de la filosofía allí expuesta?* Ciertamente, hemos dado ya respuesta a esa pregunta en cada momento de nuestra exposición. Pero, ahora que tenemos todos los elementos a la mano, podemos dar una respuesta más centrada y directa.

El rol de la concepción del tiempo dentro de *Las edades del mundo* es el de proveer la modalidad y constitución del despliegue de la totalidad en la realidad compleja de los entes particulares y proyectar el proceso en el que se volverá a la unidad final. Convirtiendo este modelo en uno de carácter temporal, Schelling salva el proceso del mecanicismo que sólo ve en el desarrollo de la realidad un proceso estático y estratificado que le pareció insuficiente y artificial. En la búsqueda de una

nueva filosofía que refleje mejor la existencia del hombre y del mundo que lo rodea no queda otra opción que aceptar el hecho de que el encasillamiento siempre proveerá de una explicación limitada y simplista de las cosas. Por ello es que para construir una nueva ciencia es necesario pensar el origen de todo de una forma distinta.

El proceso de desarrollo de toda vida es su historia y si la nueva ciencia debe emprender el rumbo de dedicarse a un objeto vivo como lo es el principio primigenio, entonces es necesario que la ciencia se vuelva historia y que tanto el discurso como procedimiento de aquella disciplina se transforme a la vez en histórico. Pero no basta con que este cambio de paradigma se remita a los aspectos exteriores o comunicacionales de la disciplina, sino que tiene que partir por comprender al objeto mismo desde un nuevo punto de vista. El rol que cumple el tiempo en el texto es precisamente el de devolver la vida al origen de la totalidad incluyendo al tiempo dentro de su desenvolvimiento como aquello mismo en que consiste el proceso que padece la totalidad.

Asimismo, no podemos menospreciar las propuestas distributivas del tiempo que esboza Schelling al describir su génesis y desarrollo. Esbozar ideas como la fractalidad de la estructura temporal y la conexión con el espacio da cuenta de una capacidad reflexiva y creativa abismante, que lo posiciona como un pensador visionario y sobresaliente. No es cosa simple adelantarse a las ideas que van a tomar vuelo un siglo después, no cuando el mundo y el pensamiento mismo han cambiado radicalmente. El gran problema de Schelling parece ser que estuvo constantemente a la orilla del pensamiento de los nuevos tiempos, pero que nunca pudo abandonar el suyo. Siempre fue un vocero de los cambios y parece debatirse ante nosotros entre un soñador o un adelantado.

Por todo lo anterior, consideramos que la mayor implicación que tiene esta concepción del tiempo o de los tiempos es la de presentarlo como algo mucho más elaborado que una simple realidad externa o una mera forma de representación. Schelling, al construir su sistema de los tiempos, consolida la temporalidad como una propiedad ontológica inseparable de la existencia de los seres y debido a esta.

Con esto alcanza una dimensión filosófica que supera tanto su pensamiento particular anterior y también al idealismo, meta que se había propuesto al momento de ideas una filosofía positiva. Por ello podemos ver en Schelling un precursor de las perspectivas que se fueron desarrollando en los años posteriores a pesar de la falta de publicación. Quizás mucho de ello se deba a las lecciones privadas o universitarias que dictó y que influenciaron a la siguiente generación de filósofos aunque muchas veces no terminaran muy contentos con la herencia recibida, como en el caso de Kierkegaard²⁹.

Heidegger alabó mucho la ontología que desarrolla Schelling, sobre todo en lo que concierne al estado y características del hombre que surgen como consecuencia del sistema de la libertad. Sin duda alguna, la consideración del tiempo como una propiedad ontológica va a tener otras repercusiones en la vida particular del hombre, en su existencia particular y distinta a todos los demás entes. Si el tiempo de la totalidad daba vida a un objeto que durante mucho tiempo fue considerado inerte y sustancial, en el hombre este ámbito va a impactar más allá, en relación al sentido que adquiere su vida. Continuaremos la parte final de nuestro estudio ocupándonos de ese ser tan especial que es el hombre.

²⁹ Conocido es el caso de la posición crítica que Kierkegaard mantiene de Schelling después de asistir a sus clases en Berlín a pesar de su entusiasmo inicial: "Cuando él, hablando de la relación entre filosofía y realidad, nombró la palabra *realidad*, el fruto de mi pensamiento se estremeció de alegría como el seno de Isabel" (Kierkegaard, 2014: 74). Luego de tan ilusionada partida, Kierkegaard comenta su profunda decepción al no haber encontrado en Schelling lo que esperaba y sintió la necesidad de abandonar sus clases luego de asistir a 41 lecciones *sobre La filosofía de la Revelación*: "Schelling spouts the most insufferable nonsense... To make matters worse, he has now got the idea of lecturing longer than usual, wish has given me the idea that I do not want to listen to him for as long as I might otherwise have listened... I am too old to listen to lectures, just as Schelling is too old to give them. His entire doctrine of potencies reveals the highest degree of impotence" (Garff, 2005: 210) A pesar de esta inconformidad por parte de Kierkegaard, es posible establecer líneas comparativas en ambas teorías, por ejemplo en lo que respecta al concepto de *Espíritu*, que coincide bastante con el que propone Schelling en estos años. Una investigación más acabada podría decirnos si también puede suceder esto en el caso del tiempo.

TERCER CAPÍTULO: EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD INDIVIDUAL.

Desde nuestra perspectiva, no queda otra opción que abordar el tema de la temporalidad individual como una problemática sin resolver, es decir, desde una incertidumbre amplia que nos lleva más que nada a proponer soluciones que son en verdad proyecciones. De partida, porque en ninguno de los tres manuscritos se alcanza a afrontar el tema de manera suficiente y en consecuencia cualquier intento de análisis llevará necesariamente un componente importante de interpretación personal. En segundo lugar, el tema aparece como problemática cada vez que aceptamos considerar que el tratado de la libertad contiene un pensamiento inseparable al de *Las edades del mundo*. Entonces no veremos no sólo impelidos, sino también obligados a hacer una revisión de esa obra antes de estar en condiciones de contestar a la pregunta que dirige esta sección: *¿Cómo se relaciona la indefinición propia del hombre con el desenvolvimiento del sistema de los tiempos?*

Para responderla, dividiremos esta sección en tres partes. En primer lugar examinaremos lo que se dice acerca de la relación temporalidad-individuo en el texto central. Luego, nos detendremos a analizar lo referente a la indeterminación del hombre expuesto en el tratado de 1809 y finalmente, en la última sección se bosquejará el camino para una investigación que solucione los espacios en blanco que dejó Schelling. Para la tercera sección necesitaremos un enfoque distinto, dado que la naturaleza de la pregunta conductora es de índole más interpretativa. Es por esto que la respuesta final se realizará a modo de proyección en la última parte de esta sección. Este procedimiento obedece únicamente a un deseo de mantener una clara distinción entre los planteamientos de Schelling junto con su respectivo análisis y lo que constituye nuestra interpretación personal acerca del tema.

I. El individuo y el sistema de los tiempos.

En lo que ha transcurrido ya de exposición, hemos visto que la primera manifestación de la relación entre el hombre y el tiempo es con la eternidad. El principio límpido de la eternidad vive en él como la semilla del origen y constituye un vínculo inquebrantable con la totalidad. Por lo tanto, lo primero que tenemos que tener en mente es el intenso isomorfismo que existe entre la totalidad y el individuo, compartiendo ambos el *principio que está fuera y por encima del tiempo* (50), es decir, considerando que ambos tienen una conexión proveniente desde la eternidad. Sin embargo, no basta solamente con saber que para Schelling el hombre es aquel ente que tiene una mayor similitud con Dios, sino que es necesario asimilar las implicaciones que este isomorfismo realmente tiene, sobre todo, al considerar el tiempo como una propiedad ontológica. En última instancia, este elemento se traducirá en que ya no podremos hablar de un simple isomorfismo estructural, como veníamos haciendo, sino que tiene que derivar en una propiedad que pertenece al desarrollo dialéctico propio de un ser viviente, que considera un proceso vital y lleno de sentido, es decir, un *isomorfismo histórico*. Antes de detenernos en este punto, debemos recordar brevemente el proceso de génesis del tiempo que ya expusimos para determinar lo central de nuestro capítulo para luego recurrir a este elemento.

Si recordamos, lo fundamental de la generación del tiempo yacía en la decisión que establecía un orden en la sucesión de etapas de predominio de cada una de las fuerzas originarias de lo eterno. De esta manera, el tiempo surgía *en* las cosas y no las cosas en el tiempo. Ahora agregamos que así como el mundo en sus distintas manifestaciones surge de esta separación, así también surge el individuo y los tiempos que nacen de él. Esto trae dos consecuencias fundamentales y llenas de complejidad filosófica en las que Schelling no reparó lo suficiente, al menos en los manuscritos que conocemos.

La primera de estas consecuencias es que al surgir el tiempo en el individuo, cada uno tiene un tiempo particular y distinto al de los otros entes. Esto lo podemos apoyar con la misma idea de gradación de la naturaleza que mencionamos antes.

Recordemos que la diferenciación de las creaturas dependía del grado de tensión en las fuerzas originarias. Por tanto, Schelling indica que hay algunos entes en los que el *tiempo está más desplegado, más expresado que en otros* (97). Con todo esto, podemos ver que si el hombre es aquel en donde esta lucha se da de manera extrema, su temporalidad también debe ser distinta y única.

La segunda de las consecuencias tiene que ver con la manera en que se da la percepción que el hombre tiene del tiempo y, por lo tanto, la vivencia de esa temporalidad. Como se dijo más atrás, Schelling considerará que la teoría kantiana cae en un error al limitar el tiempo a una forma del entendimiento. Lo que Schelling plantea es totalmente radical y alejado a lo que planteara Kant, ya que indica que nuestro representar del tiempo no es de ninguna manera innato, sino que es *contingente y adaptado*. El representar provendría de una comparación y medición de los diversos tiempos que derivarían necesariamente en un tiempo abstracto (98). Lamentablemente, una vez más quedamos a la espera de una profundización o aclaraciones que no se hallan en los escritos.

Ambos aspectos nos han dado indicios de que Schelling estaba pensando en un tipo especial de vivencia del tiempo en el caso de hombre, una que no se repetiría en otras creaturas. Pero ¿En qué consiste esta particularidad de la temporalidad humana? Para responder esto debemos recurrir a la relación entre la totalidad y el individuo y a lo que denominamos como isomorfismo histórico.

Hasta el momento hemos visto un isomorfismo en el ámbito estructural, manifestado en los distintos estados, principios y momentos del ensamblaje ontológico, pero hemos olvidado considerar nuestro objeto de estudio como Schelling nos indicó, es decir, como un ser viviente. Afirmar que hay una variable temporal en ese ensamblaje dista mucho de cumplir con esta consideración. La vida, en cualquier sentido que la consideremos, es algo mucho más que la simple sucesión de etapas o el reconocimiento de un desarrollo. Schelling nos indica que la verdadera vida es historia y dialéctica, un complejo caminar que nos lleva al crecimiento y la superación constante de quiénes somos, es una batalla por la existencia.

En el caso del ser supremo, la patentización es el producto del ansia de existir que reside en la totalidad, proceso que encuentra su punto culmine en el amor que siente hacia su creación y especialmente por el hombre, en quien encuentra la mayor resistencia a la unidad. Si consideramos la vida de Dios como una sucesión de etapas, nos perdemos de toda una historia de oposición y búsqueda de conciliación. Para Schelling la vida de Dios posee las características más esenciales de la existencia, la más importante de ellas, el sufrimiento:

Esta es la consecuencia de todo desarrollo vital: que mediante la oposición al ser trastorna la primera armonía de lo vivo, to entrega al sufrimiento y al dolor (...) El dolor es algo necesario y general, el punto inevitable de paso hacia la libertad. No vacilaremos en exponer también al ser primigenio en el estado paciente, tal como lo exige el desarrollo. Padecer es para todos (no sólo para el hombre, sino también para el Creador) el camino hacia la gloria. Dios no conduce a su creatura por otro camino que el que tuvo que atravesar Él mismo. Todo dolor viene sólo del ser; y como cada ser ha de cerrarse primero en el ser y abrirse paso desde la oscuridad del mismo a la transfiguración, tampoco el ser divino está libre de todo dolor, y ha de sufrir antes de celebrar el triunfo de su liberación (73).

Tenemos a la vista una filosofía que considera que el dolor es una parte esencial de toda existencia y vida, alejando las concepciones idílicas de la divinidad o del desarrollo del mundo que los identifican con la perfección y la plenitud³². Pero, más allá de lo que podamos reflexionar sobre este punto, nos interesa ahora la claridad con la que se puede identificar un isomorfismo histórico. Bajo este concepto

³² Una línea investigativa que no alcanzaremos a tratar aquí son los alcances que tiene la filosofía schellinguiana con posturas como la de Schopenhauer, Nietzsche o con el existencialismo posterior. Sin duda alguna existe una relación que puede ser provechosa, más allá de los resguardos y distancias correspondientes. Cabe destacar además, que en el Tratado de la libertad también existe una mención al sufrimiento propio de la vida, que se extiende a todas las creaturas: *“Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, es también una fuente de tristeza, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que sólo está al servicio de la eterna alegría de la superación. De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida”*. (Schelling, 1989: 263)

entenderemos que la similitud entre la totalidad y el individuo no aparece solamente en sus elementos constitutivos, sino que también se repite en el trasfondo y características de su historia. El padecimiento de la historia del hombre y la historia de Dios están profundamente compenetrados, ya que la angustia del primer principio se hereda al hombre y lo acompaña constantemente en su búsqueda de la existencia.

Además, esta compenetración se traduce en el sistema temporal, ya que Schelling divide el desarrollo de la historia del mundo, es decir, del Dios existente, en función de la historia del hombre. El objetivo final de la creación es la segunda unidad, que se configura solamente cuando existe una real unidad de las individualidades con la totalidad. Es por esto que Schelling insiste a lo largo del tratado en considerar que el Presente corresponde a la época del hombre, en la que manifiesta su amor. El Futuro, por consiguiente, también depende del hombre toda vez que el requisito para que se realice la unidad, es que el hombre desarrolle la conciencia y que acepte que Dios es su único fundamento tal como el resto de las creaturas y por último, entregándose a la voluntad universal. El desafío que implica esta resolución no es sencillo, ya que requiere de algo de lo que el hombre carece indefectiblemente. Retomaremos este punto más adelante.

Todo lo que hemos mencionado sobre el isomorfismo histórico ha sido en vistas de descubrir cuál es la influencia del sistema del tiempo en el individuo o, más bien, qué es lo propio de la temporalidad humana. La historia de Dios y la del hombre han quedado establecidas como interdependientes, impulsándose mutuamente como un engranaje, pero dentro de esta correspondencia, aún hay algo que las diferencia y las separa de forma esencial. Esto distinto es el tiempo propio de Dios y el tiempo propio del hombre. Allí yace el germen de toda distinción.

Anteriormente hacíamos mención a las características y génesis del tiempo. Esto nos llevó a concluir que el sistema de los tiempos conlleva un entramado fractal debido a que en cada individuo surge el tiempo, un tiempo distinto y particular. De igual manera en que cada ente se diferencia de la divinidad a partir de los grados de similitud y diferencia que tienen con los principios en disputa, asimismo sucederá

con el tiempo. Recordemos que hemos establecido que la primera diferencia entre las creaturas y divinidad el hombre yace en el fundamento, que es Dios en el caso de los primeros, pero que el segundo es *causa sui*. El tiempo, al ser fundamentalmente la expresión del desarrollo de estos principios, va a seguir también este orden de limitaciones:

Así pues, también la vida divina (tal como surge de la acción y reacción de las fuerzas de atracción y expansión del Padre y del Hijo) tiene, al igual que toda vida, sus tiempos y periodos de desarrollo. La diferencia es solo que Dios es el ser más libre y que los periodos de desarrollo de su vida solo dependen de su libertad; toda otra vida progresa hacia el despliegue mediante limitaciones involuntarias (Schelling, 2002: 100).

El tiempo de las creaturas es limitado y por ello, distinto de todos los demás. Pero, acabamos de señalar que el tiempo no sólo es una estructura o una relación vacía, sino que es preferentemente historia y vida. La temporalidad del hombre será una expresión limitada del gran sistema de los tiempos. Schelling ya nos había indicado esto al comienzo del primer libro, cuando explicaba por primera vez su esquema. En este momento, si la temporalidad propia del hombre, copia limitada del sistema temporal total, es mucho más que una simple repetición estructural. Si es vida e historia ¿Cuál es el sentido que adquirirá la pregunta por la influencia del tiempo en el individuo ahora?

Una vez más, Schelling nos dará una respuesta de la que quisiéramos una mayor exposición, pero bien podemos encontrar lo central de su posición: *Todo es obra del tiempo, y sólo mediante el tiempo obtiene cada cosa su peculiaridad y su significado* (56). Ya sabemos que el hombre recibe también su particularidad a través del tiempo, pero lo que nos inquieta ahora es la limitación propia de su sistema temporal, lo que nos lleva a preguntar ¿Cómo se relaciona la limitación temporal al significado de la vida del hombre? ¿Cómo lo afecta si él percibe el tiempo de forma lineal?

Aunque quisiéramos, aún no estamos en las condiciones óptimas para responder esto. En primer lugar, porque lo que hemos expuesto hasta el momento abarca prácticamente la totalidad de las referencias que Schelling hace al hombre, algunas otras menciones menores se realizan pero no contienen nada distinto a lo que ya señalamos. Es de suponer que habría una profundización en los libros posteriores, especialmente en el presente, ya que esa es la época que correspondería al hombre y a su historia. En segundo lugar, porque se hará necesario revisar otro lugar si queremos hallar más herramientas que nos permitan llegar a una respuesta, o un esbozo hacia ella. Deberemos acudir al libro donde por excelencia se trata la naturaleza humana, una vez más, consultaremos el tratado de la libertad para complementar el estudio.

Por el momento, podemos concluir que si en el caso de la divinidad el tiempo era la naturaleza misma de su devenir histórico, para el ser humano va a ser mucho más determinante. Dentro de su limitación como creatura, el hombre percibe el tiempo como unidireccional, dándole una idea falsa no sólo de su propia vida sino de su relación misma con la totalidad. Por eso, podemos decir que tanto el significado de la vida del hombre, así como su sentido (en tanto búsqueda de darse a sí mismo la existencia) yacen en su temporalidad. Lo que debemos explorar ahora son las circunstancias y características del camino que emprende en su tarea por existir.

II. La indecisión como modo existencial.

En la tarea por determinar la verdadera relación entre necesidad y libertad, Schelling había determinado en el tratado de la libertad que Dios es libre por necesidad, por una parte debido a que la eternidad misma es un estado de libertad límpida y, por otra parte, porque para su existencia requiere en primer lugar de la decisión que desencadena las épocas del mundo. La necesidad de existir es heredada al hombre a través del principio del fundamento divino, por lo tanto la relación libertadnecesidad pasa también al hombre. Pero debido a que el hombre en su extraordinaria similitud con la divinidad busca ser él mismo el agente de su existencia, queda fuera de la determinación que caracteriza al resto de la creación. Por lo tanto, el hombre, al igual que Dios, es un ser que debe ejecutar necesariamente el mayor acto de libertad posible: decidir.

En la sección anterior hablábamos de los grados de limitación que caracterizaba a cada uno de los individuos y señalábamos el tiempo como una modalidad de aquella limitación, que determinaba además el sentido de la vida del hombre. A continuación veremos cómo la tarea de la existencia conlleva a la característica más preponderante del hombre, ser un ente indeterminado. Una vez explicada las circunstancias en que se produce esta indecisión, intentaremos vincular esta exposición nuevamente con *Las edades del mundo* para examinar nuevamente la pregunta que dejamos pendiente.

Comencemos reiterando que el impulso que el hombre tiene de existir proviene del fundamento, no obstante él no puede constituirse como una voluntad particular sometida como todos los demás. Esto no se deberá simplemente a una disposición a ello, sino porque aquello que hace al hombre tan similar a Dios es que también comparte el entendimiento que genera en él la autoconciencia y por lo tanto, pasa por el mismo proceso que vivió la divinidad. El hombre, gracias al entendimiento se ve a sí mismo como libre, originándose en él un sentimiento egoísta de darse la existencia por sus propios medios. A esta clase de voluntad, que busca la autodeterminación, Schelling la llamará voluntad propia (*Eigenwille*). A causa de esta relación de los principios, el hombre se vuelve inevitablemente un ser referido a sí mismo.

Sin embargo, a pesar de lo que pretenda la voluntad del hombre en relación a esta supuesta independencia, no puede evitar que el fundamento siempre sea la divinidad. La pugna constante entre estas dos voluntades, la de dependencia y la del egoísmo generan la complejidad de la vida humana. A su vez, posibilita aquellas características más deplorables y las más excelsas de la humanidad, es por esto que Schelling afirma 1809 que *en el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz*. (Schelling, 1989: 177). Una vez que surge la voluntad propia y comienza el intento de otorgarse la existencia de forma independiente, el hombre se separa completamente de Dios. En este minuto se configura como un ser distinto a él, dueño de su propia individualidad. Este principio de autonomía que regirá la vida humana, llamado mismidad (*Selbstheit*) es propiamente el espíritu del hombre. Así, la mismidad constituye en sí mismo un acto de profunda rebeldía contra Dios:

Pero debido a que la mismidad tiene espíritu (porque éste reina sobre la luz y las tinieblas) – cuando no es precisamente el espíritu del amor eterno-, puede por eso separarse de la luz, o la voluntad propia puede aspirar a ser como voluntad particular aquello que es sólo en su identidad con la voluntad universal (181).

En esta rebeldía también consistiría la posibilidad de la concreción del mal. Si recordamos, en el tratado de 1809 la libertad era definida como la capacidad para hacer el bien o el mal. En este sentido, mientras la voluntad del hombre coincida y se conduzca según la voluntad universal estará haciendo el bien. Por el contrario, si se diera el caso de que se dejara llevar por su egoísmo, buscando patentizar su existencia por sus propios medios e ignorando su posición en el mundo, estará haciendo el mal³⁰. Debido a que el hombre queda totalmente separado de la divinidad, al menos en cuanto dirección de su existencia, inmediatamente queda en

³⁰ No nos extenderemos en las consideraciones que Schelling hace del mal ya que resultaría en un desvío profundo del tema central y posiblemente se generaría una confusión innecesaria entre lo que estudiamos en relación al tiempo y las temáticas propias de la libertad humana. Además podemos consentir en que se encuentran diversos estudios sobre el tema, ya que históricamente ha captado la atención de grandes especialistas y de discusiones a tal punto que se hace difícil encontrar un estudio que aborde las investigaciones de la libertad sin detenerse bastante en este punto.

sus manos la responsabilidad de determinar su vida. Es por esto que la existencia surge como una necesidad de elegir libremente la dirección que la constituirá. Aquí encontramos la equivalencia entre necesidad y libertad, ya que esta *necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente su propio acto: necesidad y libertad están compenetradas formando una única y misma esencia* (229).

Como consecuencia de todo lo que hemos notado acerca de la mismidad llegamos al punto desde el cual partimos esta sección y podremos explicar de mejor manera en qué consiste la indecisión. Schelling considera que el hombre está determinado con necesidad a ser libre, a decidirse a ser y formar su propia existencia. Lo fundamental es que el hombre debe decidirse por algo. *El hombre, como se ha mostrado, es un ser no decidido en la creación originaria (...) sólo él puede decidirse.* El sentido de la vida del hombre será por lo tanto un proyecto y en ningún caso algo ya resuelto, la esencia del hombre es un decidir constante, que se realiza a lo largo de la vida y no se remite a definirse de una vez. El hombre decide su ser permanentemente y tiene en todo momento la oportunidad de elegir sus acciones. En eso consiste la libertad de la que Schelling habla, en una constante posibilidad de acción.

Ahora que hemos definido en qué consiste la indecisión que define el modo existencial del hombre, la pregunta por una posible salida de ese estado que lo lleva a algún tipo de decisión final nos asalta inmediatamente. Pero, esta interrogante tendrá por respuesta una dificultad insuperable: Schelling mismo señala que la decisión es algo que no puede alcanzarse en el desarrollo de la vida humana. La indeterminación misma es algo que viene configurado desde la eternidad, por lo tanto es imposible que una decisión definitiva pueda ocurrir, ya que *ni siquiera el acto por el que su vida está determinada en el tiempo pertenece tampoco al tiempo, sino a la eternidad* (231). Unas páginas más atrás afirmábamos que para que el desarrollo de la totalidad transitara a la segunda unidad se requería que el hombre tomara la decisión de aceptar su subordinación y dependencia de la totalidad. Además señalamos que lamentablemente el hombre carecía de lo necesario para

tomar esta decisión. Ahora sabemos que aquella carencia yace en su misma constitución. A pesar de esto, Schelling constantemente parece indicar que esta situación es posible de ser superada por algún medio, ya que suele referirse al momento de la superación y que se alcance esta reunión entre Dios y el hombre. Muy probablemente esto habría sido abordado en los libros que corresponderían al futuro en *Las edades del mundo*.

Tenemos aquí una primera relación entre el sistema temporal y la indeterminación propia del individuo que nos permitirá responder en parte nuestra pregunta original: El tiempo, como estructura ontológica, define la indecisión esencial del hombre y lo transforma en su modalidad existencial, dejándolo en una completa indeterminación. Esta limitación, exclusiva del hombre, es generada desde el principio de los tiempos, en el tiempo premundano, momento en el que ni siquiera la vida de Dios ha comenzado y por lo tanto, tampoco su poderío podría ser capaz de intervenir en esto.

Heidegger, quien es un excelente aliado al momento de analizar a Schelling, considera que la facultad de decisión y la consiguiente posibilidad de concreción del mal un acto tan relevante que es comparable a lo conseguido por la *Fenomenología del Espíritu*. Son considerables los pasajes en que elogia la cercanía que estuvo Schelling frente a la pregunta por el ser y lo alaba también por otras de sus reflexiones³¹. En relación con la situación compleja en la que se encuentra la indeterminada existencia del hombre, formula una interrogante que se dirige hacia nuestra misma inquietud, viendo una imposibilidad esencial de salir de ese estado:

Pero la decisión es lo que ella es sólo en tanto un salir de la indecisión. Ahora bien, en tanto el hombre es real, no puede permanecer en la indecisión; tiene que salir de ella, pero por otra parte: ¿Cómo ha de salir de la indecisión si él es en su esencia tal indecisión? (Heidegger, 1985: 180)

³¹ Ya hemos señalado que en diversas ocasiones Heidegger considera a Schelling como una figura de gran relevancia filosófica. Para complementar lo que ya hemos comentado, dejamos este extracto del final del escrito sobre Schelling: "El hecho de la libertad humana tiene para él [Schelling] un peculiar carácter de hecho. El hombre no está delante como un objeto de observación, que

Antes de que nos rindamos en la desesperanza que deja la imposibilidad ruptura del egoísmo humano, quisiéramos aventurar una respuesta que nos devuelva el sentimiento de resolución. Es posible que si el hombre y Dios comparten sus determinaciones en la eternidad (aunque estén presentes de manera oscura y ciega, como corresponde al estado de esta instancia) en ese mismo pasado común se halle la condición de posibilidad de la futura unión que nos espera en el devenir del mundo.

Para finalizar esta sección en la que hemos determinado cómo el tiempo en su ámbito constitutivo de todo ente, delimita también la indecisión existencial del hombre. Pero como dijimos, esto lo hemos hecho considerando al tiempo sólo en su manifestación estructural. Anteriormente habíamos hecho la pregunta sobre la incidencia del tiempo, en tanto su percepción unidireccional, en la indeterminación propia del hombre. Para esto debemos reunir aquello que hemos expuesto aquí bajo el alero de *Las edades del mundo*. Con este ejercicio, nos estaremos acercando ya al final de nuestra investigación y podremos descansar en la tranquilidad de haber resuelto nuestras dudas originales, pero adquiriremos la premura de formular muchas otras que dibujarán nuestras próximas indagaciones.

Como hemos señalado antes, hasta aquí podemos decir que nos mantenemos en la mera exposición y análisis de lo dicho propiamente por Schelling. Lo que

adornamos además con los pequeños sentimientos de la vida cotidiana, sino el hombre es experimentado mirando hacia los abismos y las alturas de Ser, con respecto a lo horrible de la divinidad, la angustia vital de todo lo creado, la tristeza de todo crear creado, la maldad del mal y la voluntad del amor" (Heidegger, 1985: 200).

vendrá ahora contiene en gran medida nuestras reflexiones y propuestas para resolver un asunto que Schelling nos dejó como promesa. Quede el lector advertido de que entraremos en terrenos más turbulentos que los anteriores y de que probablemente necesitará algo de entereza para enfrentarlos. Comenzaremos ahora el viaje final de nuestro camino y esperamos que al llegar a la frontera sólo nos muestre nuevos horizontes y desafíos.

III. Para resolver una pregunta abierta.

¿Qué pasaría si la percepción del tiempo fuera la que potencia el sentimiento de independencia del hombre y, por lo tanto, determinara su indecisión? Esta es la pregunta clave si lo que queremos es resolver la anterior interrogante, la pregunta original que daba inicio a nuestra investigación: *¿Cómo se relaciona la indefinición propia del hombre con el desenvolvimiento del sistema de los tiempos?* Será imposible, al menos en este momento, responderla en su totalidad, ya que la pregunta por la percepción humana del tiempo no fue abordada por Schelling sino a un nivel insuficiente.

En vistas de lo anterior, debemos buscar por nuestros propios medios algunas propuestas que nos ayuden en esta tarea. Lo primero que debemos hacer notar es que la pregunta que formulamos ahora requiere de una conciliación entre lo

que se postula en el tratado de la libertad y *Las edades del mundo*, es decir, sacaremos algunas conclusiones de lo que ya revisamos. Una vez hecho esto daremos paso a nuestras propuestas resolutorias, que contarán con el apoyo de quien hemos señalado como el gran intérprete de Schelling, Martin Heidegger.

Hasta el momento tenemos como terreno seguro algunos apuntes que en *Las edades de mundo* conducen a relacionar el tiempo con el significado y vivencia de la existencia humana, que habíamos caracterizado por una parte como sujeto histórico, parte de un desarrollo esencialmente doloroso y, por otra, como un ente que está desde el origen limitado en su constitución. La primera de las limitaciones que revisamos tenía relación con la temporalidad que se da en el hombre. De acuerdo con esto, en él se genera un tiempo que es una copia reducida del sistema general de los tiempos, pero que solo contiene la unidireccionalidad de las tres épocas. Pero, el significado de toda vida radica en el tiempo y en consecuencia, el sentido de la vida del hombre también se encontrará en la temporalidad, en cuanto conformación y también en cuanto vivencia. La segunda limitación fue encontrada de forma extendida en el tratado de la libertad y planteaba que la indecisión a la que el hombre está condenado por necesidad está determinada por el tiempo, por lo que la libertad ontológica que se expresa en el principio originario pertenece a la naturaleza del hombre y no es posible que esté en el mismo devenir que el resto de su existencia. Muy por el contrario, lo más inmutable en el hombre es la necesidad de definir su existencia.

En conclusión, si ligamos lo que Schelling expone en ambas obras podemos afirmar que en el caso del individuo, la temporalidad es una categoría existencial central de la vida humana, que la dirige y determina en su libertad. La temporalidad, como historia y devenir de la vida, consiste en construir la existencia de forma autónoma y desde su individualidad. Pero también, la individualidad tiene en sus manos la facultad de volver su mirada y dirigir su vida a la totalidad, ya no como desde la indiferenciación del comienzo, sino como un existente rebotante en singularidad y personalidad, cuya decisión libre aportará un nuevo significado a la unidad final que nos espera en el futuro posmundano.

El problema es que todavía no somos capaces de determinar por qué no puede tomarse la decisión de voltear la mirada hacia la segunda unidad con la totalidad. Para abordar esto se nos hará necesario ir más allá de lo que plantea Schelling y comenzar la exposición de nuestra propia perspectiva. Nosotros proponemos que la dificultad se encuentra en el otro tipo de limitación que mencionábamos, aquel que considera el tiempo como percepción o representación. Nuestra propuesta será que el hombre no puede dirigirse a la conciliación con la segunda unidad ya que la mayor limitación proveniente desde la eternidad no es sólo su indecisión, sino que el tiempo que en él surge es de tipo unidireccional y, por lo tanto, su representación natural del tiempo es también lineal.

Una percepción unidireccional y lineal del tiempo trae dos consecuencias que serán determinantes a nivel existencial. Primero, una representación lineal conlleva necesariamente que el hombre no sea capaz de comprender la complejidad del sistema del Espíritu, tanto en su dimensión de principios y fuerzas volitivas como en la dimensión temporal. Por esta misma razón el conocimiento que podemos obtener del pasado no es conocimiento propiamente tal, sino sabiduría. La metodología usada por Schelling sobre todo en esta época tiene componentes antropológicos, que permiten acceder solamente a una comprensión desde lo que el hombre mismo es y sabe. Al tener esta limitación comprensiva y conceptual, no se puede forjar en el hombre correctamente el sentimiento de pertenencia a lo universal ni es capaz de comprender que el sentido de su vida sólo puede estar en correspondencia con la totalidad del mundo.

Como segunda consecuencia consideraremos las repercusiones que la percepción lineal del tiempo tiene sobre la consideración y representación de la propia vida del hombre individual. Al ser esta percepción del tiempo lineal, el hombre ve como única salida posible su propio fin, sin el sentido de pertenencia a una instancia mayor que comentábamos recién. Una existencia destinada solamente a la desaparición, una desaparición inminente que requiere de urgencia en el existir y en definirse antes de que llegue el momento del fin. Esta misma urgencia es la que lleva al egoísmo propio del hombre, expresado según Schelling

en la mismidad. Al ser el tiempo limitado y lineal surge la premura. Esto en conjunción con la incapacidad de comprenderse a sí mismo como parte de una historia mayor, hace que el hombre conciba como única o mejor posibilidad darse la existencia por sus propios medios. No hay tiempo, ni tiene sentido buscar lineamientos que provengan de otro lugar. Es él en su individualidad solitaria frente al mundo y contra el tiempo.

A modo de especulación, podemos deducir que la superación que lleve al hombre a la segunda unidad tendría que ser posible gracias a la conciencia humana y su desarrollo histórico. Como señala Jøker, haciendo un paralelo con el *factum* kantiano, la razón tiene un desarrollo histórico que posibilita la razón misma y que permite la conciencia de la temporalidad en la razón (Jøker, 2013: 7 y ss). Por esto, la imposibilidad de decidir del hombre no proviene simplemente de que *no tome conciencia* de la totalidad, sino que es necesario que la conciencia misma evolucione para cambiar la percepción temporal que nos dirige a la falsa idea de la unidireccionalidad. Mientras esto no ocurra estamos condenados a la angustiada necesidad de encerrarnos en nuestra mismidad.

Sin lugar a dudas la urgencia por existir surgida a partir de la tormentosa visión del fin nos recuerda mucho al estar vuelto hacia la muerte del que habló Heidegger. Esta relación no es coincidencia para nosotros. Es más, postulamos que allí yace la salida más provechosa para comprender la influencia de la representación del tiempo en la indecisión del hombre. Naturalmente no podemos afirmar de ninguna manera que Schelling estaba apuntando al mismo lugar que Heidegger, sino que lo que pretendemos hacer es el movimiento contrario, realizar un examen desde Heidegger a esto que planteaba su antecesor, tratando de evitar un anacronismo o una relación forzosa. Creemos que un examen de la filosofía de Schelling no sólo es pertinente sino que es válido en base a las similitudes conceptuales que están presentes en ambos pensadores y que conforman los fundamentos de muchos de sus principios.

Tal como señala Lore Hühn en su artículo *A Philosophical Dialogue between Heidegger and Schelling*, existe una estrecha relación entre la filosofía de ambos

autores que, si bien deben considerar también las abismantes distancias, son lo suficientemente cercanas como para establecer un diálogo. Esto, asegura Hühn, es de común conocimiento a partir de la habilitación del discípulo de Heidegger, Walter Schulz en 1955. (Hühn, 2014: 16). En el artículo se exploran distintos momentos que pueden compartir ambos autores partiendo por ideas de Schelling que estarán de alguna manera presentes y trabajadas por Heidegger. Ejemplos de esto son la teoría del mal y la voluntad como ser originario, la transición de la racionalidad a la mitología y el rol de la serenidad (*Gelassenheit*). Pero lo que más llama la atención de Hühn es la sabiduría originaria del ser supremo presente en el hombre que se encuentra anterior a todo conocimiento y que hemos identificado con la vía antropológica. Esto tendría estrecha relación con la preconcepción del Ser propuesta con Heidegger:

This ontology culminates in Schelling's theory of the un-prethinkability of being (*Unvordenklichkeit des Seins*), which also served as a direct impetus for Heidegger's project, insofar as the latter attempts to pose the question of being itself as opposed to the "oblivion of being" that characterized all previous philosophy (Hühn, 2014: 6).

Más allá de lo propuesto en el artículo nos interesa establecer el vínculo entre ambos autores como posible y adecuado. Con esto, nosotros buscaremos sumar a las observaciones de Hühn la pregunta sobre el Dasein como estar vuelto hacia la muerte y las posibles respuestas que podría tener con la influencia de representación temporal en la indecisión en Schelling. Nos sostendremos en lo dicho por Heidegger acerca de la temporeidad como fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein y sobre el carácter histórico que adquiere en su ser y su saber. A lo largo de los numerosos párrafos en los que Heidegger expone estas consideraciones, podemos encontrar muchos pasajes que nos suenan similares a lo que proponemos desde Schelling, pero a modo de ejemplo citaremos el siguiente fragmento correspondiente al párrafo 50, frente al que podemos establecer un diálogo con las circunstancias de la indecisión del hombre:

La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio (Heidegger, 2015: 247).

Sostenemos que la idea defendida aquí por Heidegger es la clave para comprender la real incidencia de la temporalidad en la indecisión propia del hombre. Sin embargo, y como habíamos anunciado dejaremos esta línea de investigación a modo de pregunta abierta, que quedará formulada de la siguiente manera: *¿Será la percepción lineal del tiempo lo que limita al hombre en su indecisión y lo lleva a tener urgencia de darse a sí mismo la existencia ante la eventualidad de la muerte?* Como consecuencia de dejar esta pregunta sin resolver, dejamos también la pregunta original de nuestra investigación en gran medida incompleta. Pero que esta pregunta esté incompleta no quiere decir que sea abandonada, sino que su respuesta ha sido más bien una proyección y una nueva tarea a emprender. De esta manera, terminamos nuestra investigación no con una afirmación cerrada y acabada, sino con una respuesta que es en sí misma en devenir. Una tarea muy schellinguiana por lo demás, que recoge en sí mismo el desarrollo histórico que estudia. Invitamos finalmente al lector a terminar estas páginas con el sentimiento de haber finalizado este estudio particular, pero de haber comenzado recién el estudio sobre Schelling.

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES

La tesis que llevamos a cabo en estas páginas es de una envergadura bastante amplia. Intentamos examinar algunos aspectos que en la literatura que consultamos no se lograron abarcar, a pesar de sus grandes contribuciones. Sin duda mucho de lo que otros reflexionaron en torno a *Las edades del tiempo* nos ayudó para iniciar la investigación. Nuestra meta era explorar y analizar el tiempo, su significado y sistema en un contexto universal, referido a la totalidad del mundo y referido a su vez al ser que más nos atañe, nosotros mismos. En esa misión fue que nos hicimos las siguientes preguntas de investigación:

- 1.- ¿Cuál es el rol que la concepción del tiempo juega en *Las edades del mundo* y cuáles son las implicaciones que conlleva dentro de la filosofía allí expuesta?
- 2.- ¿Cómo se relaciona la indefinición propia del hombre con el desenvolvimiento del sistema de los tiempos?

La primera de estas preguntas quedó respondida en su totalidad, determinando que el tiempo es la manifestación viva del desarrollo del mundo y que está estrechamente relacionado con las propiedades ontológicas tales como libertad y voluntad. Con ello fuimos capaces además de establecer una nueva lectura de las

obras de Schelling que inician en 1809 y terminan en 1815³² para considerarlas parte de un solo sistema. Esto trae por conclusión que el procedimiento que escogimos para resolver nuestras preguntas, incluyendo el tratado de la libertad en nuestro análisis no es sólo justificado sino que es también la única forma de abordarlo adecuadamente.

La segunda pregunta representó un mayor desafío, producto del estado incompleto de *Las edades del mundo*. En un trabajo que significó reunir las pistas que nos dejó Schelling en los manuscritos junto a lo que ya había elaborado en 1809, pudimos deducir que la mayor incidencia del tiempo en el hombre tiene que ver con la determinación de su existencia, haciendo que su libertad esencial fuera también producto de la manera en que la temporalidad lo determina en su configuración y en la manera en que percibe su propia vida. Terminamos este análisis con una propuesta investigativa que nos puede ayudar a resolver la interrogante sosteniéndonos en una lectura heideggeriana. Esta tarea quedó pendiente para conformar futuras investigaciones debido a que necesita de su propio marco referencial y analítico para ser realizada con éxito.

Para concluir la investigación, agregaremos las últimas reflexiones que podemos entregar a quienes hayan seguido nuestras páginas. Compartiremos solo dos ideas que nos quedan por decir todavía con respecto a la gran profundidad filosófica que Schelling alcanza en el sistema de Espíritu y que hemos tenido la oportunidad de sacar a la luz. Procuraremos no extendernos demasiado en estas últimas palabras en el entendido de que ya hemos dicho lo central en el desarrollo del estudio.

La primera de nuestras conclusiones parte de una inquietud que aparece ya en una primera aproximación a esta obra. Como fue dicho en la primera sección, gran parte del contenido y, por consiguiente, de la literatura sobre la obra se centra en la relación entre los principios, la noción de voluntad o en el principio originario.

³² Si bien es de considerar natural que consideremos también lo expuesto en los años 1827 y 1828, no los mencionamos para mantener la rigurosidad de referirnos a lo que sí investigamos. De todas maneras nos parece en un primer momento que todo indica que se debería hacer la extensión hasta esos años.

El tiempo en sí mismo queda casi siempre relegado a un segundo plano. En vistas de lo anterior preguntamos: ¿por qué el nombre *Las edades del mundo*, si el tiempo apenas se menciona o se aborda brevemente en el escrito?

Si consideramos el tiempo como movimiento y estructura del desenvolvimiento del mundo estaremos en condiciones de entender que estudiar el proceso y devenir de la naturaleza divina y el mundo es estudiar a la vez el tiempo mismo. Todo adquiere su significado a través del tiempo, por lo que al comprender el desarrollo de la totalidad y su trasfiguración en la naturaleza estamos visualizando la obra del tiempo. Pero en relación al concepto mismo vimos que en esta obra se desarrollan los mayores aciertos que haya alcanzado Schelling, al punto que concibe ideas sobre el tiempo que son muy similares a lo que hemos descubierto en nuestros días.

Schelling en *Las edades del mundo* es capaz de concluir una interdependencia entre el tiempo y el espacio, idea que revolucionó el siglo veinte en el campo de la física. Además propuso una nueva estructura temporal mediante el esbozo de una figura fractal que está presente en cada momento y entidad que forma parte de la realidad. De esta manera concluye también en uno de los hitos más relevantes de su filosofía y de quienes le siguieron, esto es, la temporalidad como propiedad ontológica de la totalidad, pero también como algo fundamental del individuo. Este último punto nos lleva a la segunda reflexión que compartiremos a modo de cierre, en relación a las consecuencias que esta concepción de temporalidad trae en la comprensión del individuo.

Para Schelling, como resultado de su sistema de los tiempos y junto a las consideraciones que mencionamos arriba, el hombre aparece como una irrupción de tiempo en el mundo. Esto lo afirmamos por dos razones:

Primero, porque el individuo es el único ser temporal, ya que sólo él tiene propiamente historia. En él se hace presente con mayor fuerza el sistema de los tiempos y por eso mismo su conocimiento requiere de un lenguaje narrativo. El hombre padece en la misma medida en que lo hace la divinidad y por eso es un ser histórico. La única alternativa para comprender la complejidad de su vida será la

narración y por ello la filosofía a los ojos de Schelling ha sido insuficiente y requiere de una nueva perspectiva y metodología que se traducirá en el próximo proyecto, la conformación de una filosofía positiva.

Segundo, porque en el movimiento del absoluto, sólo se llegará a una conciliación cuando la voluntad propia del hombre se someta a la voluntad general de la divinidad. En términos de la temporalidad o del sistema temporal esto sólo se puede lograr con una evolución de la conciencia humana, ya que en su estado original el ser humano es limitado a la única determinación de estar condenado a forjar su existencia. La indecisión esencial del hombre lo lleva a ser por sobre todo un agente activo del sentido de su existencia y su autonomía más que una conquista es una necesidad. Por lo tanto, el acto radical que dé inicio a la próxima etapa de la historia del absoluto dependerá únicamente de una superación de la conciencia humana.

El origen de esta limitación proviene de su percepción del tiempo. La linealidad que surge del tiempo propio del hombre, no le ofrece nada más que la abismante figura del fin de su vida. Esta idea, falsa y engañosa, lleva a la desesperada urgencia de darse a sí mismo la existencia sin reconocer su misión original de permitir el paso a la segunda unidad. Para analizar este punto propusimos una nueva investigación que examine los términos bajo los que opera Schelling desde el punto de vista de la filosofía de nuestros tiempos, acudiendo a Heidegger en la tarea de dilucidar desde el Dasein la temporalidad del individuo schellingiano. Con todo, podemos concluir que esta revisión fue mucho más que la simple exposición de contenidos, sino que tuvo una parte propositiva y proyectiva hacia futuras investigaciones.

Planteamos en un inicio esta investigación como una instancia que mostrara las ideas de la filosofía que dan impulso a la ciencia y al resto de las disciplinas humanas. Frente a lo mucho que hemos rescatado en esta pequeña aproximación a la filosofía de *Las edades del mundo* no podemos evitar que se acreciente la pregunta sobre qué habría pasado de haber sido una obra terminada y conocida por la multitud. Así como imaginamos estar frente a Schelling para comprender la

profundidad de sus reflexiones, ahora imaginémosnos en una escena donde estas ideas sobre el tiempo, la existencia y el hombre son difundidas y analizadas tanto por las grandes mentes del siglo XX como por la multitud, quien en su familiaridad con el autor no habría permitido la distancia que duró tantos años.

Pero más allá de lo que podamos imaginar, tenemos una tarea mayor con nuestras posibilidades reales y concretas, con aquello que está en nuestras manos realizar. Schelling tuvo urgencia sobre una idea del tiempo. Nosotros tenemos la urgencia de voltear hacia ella.

BIBLIOGRAFÍA CONSTULTADA

1. Ann Druyan, S. S. (Dirección). (2014). *Cosmos: A Spacetime Odddity* [Guión].
2. Arias Krause, J. I. (2008). Diferencia entre los sistemas lógico-rationales y narrativos-históricos en "Las edades del mundo". *Bajo Palabra, Revista de Filosofía, II Época*(3), 73-84.
3. Augusto, R. (2008). La genealogía del tiempo y espacio en Die Weltalter de Schelling. *Pensamiento*, 499-509.
4. Augusto, R. (2009). La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza. *Estudios Filosóficos, LVIII*(168), 293-311.
5. Fernández, J. E. (2009). Sistema de la libertad y sistema del tiempo en la obra de Friedrich Schelling. *Tópicos (online)*(17).
6. Garff, J. (2005). *Soren Kierkegaard. A Biography*. New Jersey: Princenton University Press.
7. Heidegger, M. (1996). *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila.
8. Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*, Traducción Jorge Eduardo Rivera, Santiago: Universitaria.
9. Hühn, L. (2014). A Philosophical Dialogue between Heidegger and Schelling. *Comparative and continental philosophy*, 6(1), 16-34.
10. Joker, H. (2013). Himself Nothing Beholds Nothing. On Schelling's Ontological Isomorphism. *Filozofski vestnik*, 127-144.

11. Kierkegaard, S. (2014). *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación*. (F. Pérez-Borbujo, F. Torrealba, J. Zábalo, Edits., & Ó. P. Oubiña, Trad.) Madrid: Tortta.
12. Leyte, A. (1998). *Las épocas de Schelling*. Madrid: Akal.
13. López Domínguez, V. (1995). *Schelling (1775 - 1854)*. Madrid: Ediciones del Orto .
14. Messer, A. (1927). *De Kant a Hegel*. Madrid: Revista de occidente.
15. Minkowski, H. (1909). *Raum und Zeit*. (M. S. Bose, Trad.) Leipzig und Berlin: B.G.TEUBNER.
16. Nieft, J. K. (2015). *F.W.J. Schelling's "Ages of the world": Acting out of time*. University of Denver Electronic Theses and Dissertations.
17. Pérez - Borbujo, F. (2004). *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
18. Sandoval García, G. (2014). Arqueología y la geometría fractal. Una conjunción para la investigación del pasado. *Ludus Vitalis*, 195-214.
19. Schelling. (1957). *Bruno*. Buenos Aires: Losada.
20. Schelling, F. (1851-1861). *Sämmtliche Werke* (Vol. I/8). (K. Schelling, Ed.) Stuttgart y Augsburg: J.G. Cotta.
21. Schelling, F. (1958-1962). *Schellings Werke* (Vol. 4). (M. Schröter, Ed.) München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
22. Schelling, F. (1987). *Filosofía y Religión*. (J. L. Berlanga, Ed.) Barcelona: Península.
23. Schelling, F. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthorpos.
24. Schelling, F. (2002). *Las edades del mundo*. Madrid: AKAL.
25. Schelling, F. (2015). *Clara o un diálogo sobre la muerte*. Santiago: Universitaria.
26. Steinkamp, F. (. (2002). *Clara, or, on nature's connection to the spirit world*. Albany: State University of New York.
27. Tilliette, X. (1999). *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*. Paris: CNRS .
28. Uribe, N. (2012). Construcción del concepto de espíritu en Schelling a partir del tratado de la libertad de 1809. Santiago, Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, .

29. Villacañas, J. (2001). *La filosofía del idealismo alemán*. Madrid: Síntesis.