

SISTEMA DE LA LIBERTAD Y SISTEMA DEL TIEMPO EN LA OBRA DE FRIEDRICH SCHELLING.

*Jorge Eduardo Fernández**

‘Ein Teil von jener Kraft, Die stets das Böse will und stets das Gute schafft’.

Goethe, *Faust*.

‘Zeit ist das Beste und Eigentliche, das wir geben...’.

T. Mann, *Doktor Faust*.

Este artículo tiene el propósito de indagar la relación entre libertad y tiempo en la obra de Friedrich Schelling. Para ello me dedicaré de manera especial a los escritos surgidos a partir de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*¹. En esta obra, publicada por primera vez hace doscientos años, Schelling inicia sus ensayos acerca del desarrollo de “la parte ideal del sistema”.

Lo más significativo en lo que respecta a la dirección de este tema, consiste en que, cuando Schelling comienza a ensayar la exposición de un sistema de la libertad, éste deriva en la necesidad de ser expuesto como un sistema del tiempo. Libertad y tiempo convergen así en el contexto de una misma temática: el desarrollo de la filosofía del espíritu. “Libertad” remite a la referencialidad inherente a la vida del espíritu en tanto excedente y presupuesto de la filosofía de la naturaleza. Por su parte, “tiempo” también excede su sola consideración desde una filosofía de la naturaleza y requiere ser tratado a partir de la “autoexposición del absoluto”.

El conjunto “libertad y tiempo” nombra por lo tanto el núcleo en torno al cual rondan los ensayos schellingnianos de sistema que equivalen, en concordancia con este mismo núcleo, a la exposición especulativa de la gesta del absoluto. “Libertad y tiempo” son asumidos como supuestos

* Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Profesor Ordinario de la Universidad Nacional de San Martín. E-mail: jorgeedufer@fibertel.com.ar

¹ Schelling, F., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freinheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, en *Schellings Werke*, Hg. Manfred Schröter, Band IV, C. H. Beck, München, 1958. Hay edición bilingüe, alemán-español, Barcelona, Anthropos, 1989. (PUWF).

(*Voraussetzungen*), o como condición de posibilidad, de una exposición del absoluto en la que ellos deberán ser disueltos en cuanto tales. En este sentido, toda obra posterior, incluidas de manera especial las exposiciones dialéctico-negativas, las teorías de la alienación, y particularmente el marxismo, quedan afectadas por la premisa-supuesto: “libertad y tiempo”.

Para poder situarnos en el tema planteado, me abocaré en primer término a las cuestiones principales atinentes a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, para pasar luego a los ensayos de exposición de un sistema del tiempo en *Las edades del mundo (Weltalter)*².

1. Las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* como ensayo acerca de la “*parte ideal de la filosofía*”.

El planteo de Schelling en el inicio de sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* parte de dos puntos de referencia. El primero de ellos se deriva de la obra de Kant, la cual, según interpreta Schelling, ha encontrado la vida como el verdadero objeto de la filosofía, aunque no haya logrado aún la forma adecuada para su exposición. El otro nos conduce a Spinoza y al debate acerca de la forma correcta de interpretar su panteísmo.

Ambas referencias se vinculan con la noción de sistema. Las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* plantean la necesidad de un nuevo ensayo, efectivamente, concebido en este caso como sistema de la libertad. Tal insistencia en la idea de sistema responde en principio a la necesidad de encontrar la forma más adecuada, si no la única, de exposición del verdadero objeto de la filosofía. La vida, comprendida desde la noción de espíritu, desfonda los ensayos anteriores y plantea la tarea de desarrollar un sistema que comience, ya no a partir de la determinación de los principios de la necesidad de la naturaleza, sino a partir de la libre manifestación del absoluto.

² Schelling, F., *Die Weltalter*, versiones de 1811 y 1813, *Schellings Werke*, Hg. Manfred Schröter, Vierte unveränderte Auflage, München, C. H. Beck, 1993. Versión de 1915, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1976. También F. Schelling, *System der Weltalter: Münchener Vorlesung (1927-1928) in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx / Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Hg. Siegbert Petz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2 erweiterte Auflage, 1998. (WA).

Se trata de la libertad considerada como un comienzo más originario, y en ese sentido, previo a la necesidad. Schelling introduce la cuestión diciendo:

La firme creencia en la existencia de una razón verdaderamente humana, el convencimiento de la total subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la falta de razón y pensamiento de la naturaleza, junto al modo de representación mecánico que reina en todas partes -en la medida en que el dinamismo redespertado por Kant pasó a ser sólo nuevamente un mecanismo superior y no fue reconocido en absoluto en su identidad con lo espiritual- justifican sobradamente el camino de la presente consideración [...] Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central más íntimo de la filosofía³.

Con sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, Schelling inicia pues la tarea de horadar los principios y fundamentos expuestos en los anteriores ensayos de sistema, centrados en una filosofía de la naturaleza, para alcanzar a la libertad como comienzo originario y nuevo principio de la exposición. Lo significativo, y que cabe adelantarle en pos del tema propuesto en este artículo, es el desplazamiento de “tiempo”, de manera conjunta con la posibilidad del mal, hacia el origen. La relación “libertad y tiempo” queda planteada así como la cuestión central del nuevo sistema⁴.

Hacia 1809, año de publicación de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, Schelling reconoce que, a pesar de sus obras anteriores, sólo ha desarrollado ensayos parciales de sistema. Remite al esbozo de

³ PUWF, p. 333.

⁴ Albizu, Edgardo, “Schelling y Hegel”, en Albizu, E., *Hegel filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagedo, 2000, pp. 21 y ss. En el capítulo Albizu sitúa la obra de Schelling de este período bajo el mismo título de mi escrito: “Libertad y tiempo”, y presenta las cuestiones principales de las *Edades del mundo* con el título “Tiempo y divinidad absoluta”.

sistema de sus *“Zeitschrift für spekulative Physik”*⁵ y a *“Philosophie und Religion”*⁶ como indicios de la temática de las *Investigaciones*. Estos escritos inician el desarrollo de la denominada “parte ideal de la filosofía” teniendo por tanto que comenzar a partir de la contradicción originaria, la contradicción entre necesidad y libertad. En palabras de Schelling: “Sin esta contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino todo querer superior del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación”⁷.

No asumir dicha contradicción significa para Schelling evadir el problema que se halla situado en el centro del sistema de la razón. Él encuentra expresado con mayor claridad tal problema, como adelantamos, en las diferentes interpretaciones surgidas en torno al panteísmo en la obra de Spinoza. Más concretamente, la cuestión se concentra en haber admitido que “el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo”⁸.

En el intento por mostrar lo erróneo de esa afirmación Schelling descubre el punto de partida de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, y en cierto sentido de toda su obra posterior. La iniciativa de estas investigaciones surge en oposición a la idea según la cual la causalidad absoluta de un ser (*Wesen*) determina por necesidad la naturaleza del ser finito, de modo tal que éste quede destinado a la pasividad absoluta. Al respecto se pregunta Schelling: “¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino...?”⁹.

La idea de Schelling apunta entonces a evitar el fatalismo pensando el origen de la libertad humana en la libertad de Dios. Por ello critica a aquellos que malinterpretan a Spinoza al concebir la relación entre el ser

⁵ Schelling, F., *Entwurf eines Systems der Natuphilosophie. Oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799), Frankfurt, Suhrkamp, Band 1.

⁶ Schelling, F., *Philosophie und Religion* (1804), Frankfurt, Suhrkamp, Band 3.

⁷ PUWF, p. 338.

⁸ PUWF, p. 332.

⁹ PUWF, p. 339.

divino y el ser finito como una relación basada en necesidad y donde la libertad queda concebida tan sólo como un resorte (*Springfeder*) de un mecanismo que la determina. El error de estas interpretaciones, dice, “reside en el mal entendimiento generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula del juicio”¹⁰, el cual surge “de un grado de minoría de edad dialéctica”¹¹. Siguiendo esta línea, su propósito se aclara. Se trata de pensar a la libertad como a priori de la necesidad, y para ello se requiere de una consideración especulativa del principio de identidad. De este modo la cópula ha de permitir el giro entre ambos términos.

Tal solución, de todas maneras, tendrá dos derivaciones de importancia: 1) al pensar la libertad como a priori de la necesidad, Schelling se ve obligado a tener que incluir la posibilidad del mal en Dios; 2) se vuelve necesario realizar el tránsito de la necesidad a la libertad, trabajo que ocupará gran parte de *Las edades del mundo*.

Aboquémonos seguidamente a la primera de estas derivaciones dejando la segunda para cuando nos ocupemos de *Las edades del mundo*.

El objetivo de Schelling es alcanzar a formular un concepto positivo de libertad, concepto que, sostiene, puede ser alcanzado teniendo incluso al panteísmo spinoziano como sistema (lo mismo afirma respecto de Leibniz y en cierto sentido también de Kant). Para ello, inicia la “parte ideal” de la filosofía, que se diferencia de la “parte real” expuesta en la filosofía de la naturaleza, con la consideración de la libertad como “último acto potenciador”¹²: “Querer es ser originario”¹³. Cabe hacer notar, sin embargo, que el concepto positivo de libertad no se corresponde ni con la filosofía real ni con la ideal, pues esta última estará necesitada aún de un desarrollo negativo o dialéctico. La meta en la cual comienza a proyectarse dicho concepto es, para Schelling, la de una futura filosofía positiva.

Esto nos permite plantear que las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* no alcanzan a configurar la forma de un nuevo ensayo de sistema, sino que están orientadas a la búsqueda de otro punto de partida.

¹⁰ PUWF, p. 341.

¹¹ PUWF, p. 342.

¹² “*Letzte potenzierende Act*” (PUWF, p. 350).

¹³ “*Wollen ist Ursein*” (PUWF, p. 350).

“Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal”¹⁴.

Es en esta búsqueda del querer de la libertad como ser originario en la que Schelling debe considerar el carácter positivo del mal. La idea en la que se apoya para avanzar en sus investigaciones y dejar atrás las limitaciones hasta aquí planteadas consiste en sostener la distinción entre el ser en tanto existente y el ser como fundamento de la existencia. Dice: “La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser en tanto existe, y el ser como mero fundamento (*Grund*) de la existencia”¹⁵.

A partir de esta distinción Schelling comienza a exponer su propio pensamiento sobre el tema. “Es el fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí mismo [...] pero sin embargo distinto de Él”¹⁶. La libertad radica en la posibilidad del mal que se halla en el “fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí”. La cuestión de la identidad de Dios es planteada en torno a la mismidad (*Selbheit*) divina: “lo que en Dios mismo es, no es Él mismo”¹⁷. Esto hace que la exteriorización de la naturaleza sea a la vez comprendida como un acto íntimo de autorrevelación (*Selbstoffenbarung*).

Schelling encuentra en tal distinción el único dualismo legítimo, pues la escisión radica en el “anhelo (*Sehnsucht*) que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo”¹⁸. Este anhelo es en principio “voluntad ciega”, sin entendimiento, pero que ya en su acto de querer quiere el entendimiento. No es una voluntad consciente, sino presintiente (*abndender*). Este es el límite y fundamento del entendimiento, “el resto irreductible” que lo precede y excede.

Para concluir, podríamos decir entonces que las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* encuentran su culmen en la afirmación de que

¹⁴ PUWF, p. 352.

¹⁵ PUWF, p. 358.

¹⁶ PUWF, p. 358.

¹⁷ PUWF, p. 359.

¹⁸ PUWF, p. 359.

“Dios existe como acto”, lo cual supone la posibilidad del mal en él. La posibilidad del mal radica en la mismidad de Dios.

Dos cuestiones de las planteadas en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* serán retomadas en *Las edades del mundo*: 1. 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*: “Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo...”¹⁹. 2. 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.

Las cuestiones, que ya se encuentran planteadas de manera desordenada en la *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, se van a convertir por lo tanto en el tópico clave de convergencia de libertad y tiempo. *Edades del mundo* será el nuevo nombre que adquiere el persistente ensayo de sistema que, como investigación sobre la esencia de la libertad, deriva en sistema del tiempo²⁰.

2. Libertad y tiempo en *Las edades del mundo* (Weltalter).

La importancia de *Las edades del mundo* radica en que en sus distintas redacciones, que van desde 1811 hasta 1828, se encuentra desarrollado, aunque de manera inacabada, el núcleo especulativo de la filosofía de Schelling. Su objetivo principal es la exposición científica de la gestación del absoluto, la cual sólo puede ser expuesta en el tiempo, es decir en su historia

¹⁹ PUWF, p. 359.

²⁰ Entre los escritos de Schelling que acompañan la maduración del tema que aquí tratamos en la relación entre la PUWF y las WA cabe destacar: *Stuttgart Privatvorlesungen* (1811), *Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (Ein Gespräch Fragment)* (1809-1812), *Entwurf zur Fortsetzung der Gespräch "Clara" (Der Frühling)* y *Denkmal der Schrift von der Göttlichen Dingen* (en debate con Jacobi). También se les puede sumar la discusión generada por el escrito de Adam Kart August von Eschenmayer, *Die Philosophie in ihre Übergang zur Nichtphilosophie* (1803), que se prologa hasta 1821 e incluye la carta de Eschemayer a Schelling (1810) conteniendo una crítica a las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, la respuesta de Schelling en *Allgemeine Zeitschrift der Deutschen für Deutsche* (1813) y luego *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821).

(*Geschichte*). La serie de escritos está compuesta por tres intentos de inacabada redacción (1811, 1813 y 1815), y por las lecciones dictadas en München en 1827 y 1828 con el título *System der Weltalter*.

Las tres redacciones son incompletas ya que contienen solamente la formulación de “El pasado” (*Die Vergangenheit*), sin esquematizar siquiera, salvo por menudas proyecciones, el presente y el futuro. La primera versión de 1811 aporta los principales elementos del planteo: contiene una “Introducción”, que permanecerá prácticamente sin variantes en las versiones posteriores y el desarrollo del libro primero sobre “El pasado”; la de 1813 mantiene la misma estructura pero su desarrollo es mucho más breve; la de 1815, por fin, es una reformulación más completa de la primera versión, pero queda igualmente detenida en el libro primero. En cuanto a las *Münchener Vorlesung*, editadas a partir de los apuntes de Ernst von Lasaulx, están conformadas por el texto correspondiente a cuarenta y cuatro lecciones dictadas entre el 26 de noviembre de 1827 y el 22 de marzo de 1828.

Lo significativo en ellas, que ya señalamos pero vale la pena reiterar en pos del tema propuesto, es el desplazamiento de “tiempo” hacia el origen, quedando planteado el par libertad - tiempo en el núcleo del nuevo sistema. De este modo, el horizonte de comprensión se amplía mediante la idea de un tiempo pre-mundano, un pasado eterno en el que el sistema de la libertad se fusiona con los intentos de formulación de un sistema del tiempo: *Las edades del mundo*. Este ahondar en el comienzo, trastoca y transforma el concepto mismo de filosofía y obliga a redefinirlo en torno a las ideas de espíritu, libertad y tiempo.

Las edades del mundo tienen como finalidad la exposición del sistema de los tiempos. En este sentido responden a la misma intención del sistema idealista, es decir, la exposición del absoluto en el tiempo. Claro está que con esta transformación, ahondamiento y puesta en desarrollo de la filosofía kantiana, *tiempo* deja de ser sólo una intuición a priori de la sensibilidad, para convertirse en a priori de toda vida subjetiva, entendiéndose por esto “espiritual”. Por otra parte, el esquema construido por Kant en la *Crítica de la razón pura*, sostenido mediante la distinción entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, entre naturaleza y espíritu, entre necesidad y libertad,

será profundizado por Schelling a partir del ser viviente primordial (*Urlebendige*).

Tanto para Hegel como para Schelling, en efecto, pensar la unidad entre naturaleza y espíritu es una necesidad y una exigencia planteada por el absoluto; por ello el discurso es deliberada y necesariamente especulativo. Hegel optó por emplear “*Gestalten*”, “figuras”, para el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu* y “*Stellungen*”, “posicionamientos”, para situar el *Vorbegriff* de la *Enciclopedia*. Schelling, en cambio, apela a una exposición del absoluto mediante “*eones*”, “edades”.

Organizar una exposición de *Las edades del mundo* no resulta sencillo, pues el carácter y estilo especulativo que la trama reemplaza la estructura esquemática según la cual se organizaban las anteriores exposiciones del sistema. Aquí, en cambio, la exposición dialéctica reemplaza a la exposición esquemática, por ello su contenido no se encuentra compuesto por partes, salvo que pretendamos proyectar la división pasado-presente-futuro, presupuesta para el desarrollo de la versión completa.

En cuanto a los temas planteados en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, son recuperados en *Las edades del mundo* en torno a dos cuestiones:

1. El camino de formación que pretende comenzar por un “pasado”, eterno, debe ser transitado dialécticamente. “Dialéctico” quiere decir aquí “negativo”, y “negativo” significa que el conocimiento del objeto (*Gegenstand*) se realiza mediante representaciones o figuras. Conocemos el tiempo a través de representaciones que suponen de suyo su desaparición.

2. La mediación temporal es efectuada a través de la noción de mundo. “Mundo” abandona su proyección metafísica hacia un más allá y deviene figura en el tiempo. La osadía de Schelling consiste en animarse a pensar la unidad eternidad-tiempo. *Las edades del mundo* están expuestas a partir de la idea de que todo tiempo es eterno, por ello su división en pasado, presente y futuro se corresponde en cada una de estas edades o eones, con la idea de una pasado eterno y lo mismo cabe para el presente y el futuro.

2.1. El tránsito de la necesidad a la libertad en la versión de 1815 de *Las edades del mundo*.

La versión de 1815 puede considerarse la más completa, lo es claramente ante la breve versión de 1813 y puede suponerse que de algún modo corrige puntos oscuros de la de 1811. Comencemos con la consideración de los puntos más relevantes de la Introducción a la versión de 1815.

Las tres Introducciones tratan acerca de la nueva ciencia. La idea de Schelling al respecto, ya indicada, parte de reconocer que ya Kant ha encontrado a la vida como objeto de la ciencia, pero la ciencia no ha encontrado aún la forma adecuada para su exposición. Schelling conserva el mismo comienzo en las tres introducciones. En sus dos primeros párrafos leemos: “Lo pasado es sabido, lo presente conocido, lo futuro es presentido. Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho”²¹.

Esta tripartición temporal permite proyectar la idea que abarca el desarrollo completo de la obra que, como dijimos, quedará expuesta sólo en su primera parte, referida al pasado. Schelling comprende que, para el desarrollo de esta autoexposición del absoluto, la ciencia debe abocarse a su verdadero objeto.

La verdadera representación es que lo que se expone (en la ciencia=*Wissenschaft*) es el desarrollo de un ser viviente efectivamente real. [...] Lo viviente de la ciencia suprema sólo puede ser lo viviente primigenio (*das Urlebendige*), el ser al que no precede otro, el más antiguo de todos los seres²².

Schelling presenta este primer momento, en el que el pensamiento horada la necesidad de la naturaleza en busca de la libertad, como el camino del alma que va desde su oscuro presente hacia “la noche más profunda del

²¹ WA, Introducción (los dos primeros son párrafos semejantes en las tres versiones): “*Das Vergangene wird Gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geabndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geabndete wird geweißt*”.

²² WA, (1815), p. 199.

pasado”, en cuya primera claridad se encuentra “la fuente de todas las cosas”. Dice: “En el alma humana reside la claridad suprema de todas las cosas, el alma no es sabiendo, sino que ella es la ciencia misma”²³. Esta ciencia de lo viviente primigenio, es denominada *‘Mitwissenschaft der Schöpfung’*, “co-ciencia de la creación”. La misma ha de aferrar el nexo (*Zusammenhang*) del movimiento y desarrollar su exposición a partir de la fuente suprema de todas las cosas.

La denominación de *‘Mitwissenschaft’* debe ser comprendida a partir de la relación entre el acto de creación divino y la libertad como acto de decisión humana. Al respecto cabe tener presentes tres aspectos: 1. Este camino hacia el acto originario de creación es para Schelling un internarse en la noche de lo “no consciente” hasta alcanzar la luz originaria en la que el alma humana reconoce su propio origen. 2. Schelling reconoce en los hombres dos principios, uno pre y supramundano, “*Geist*”, y otro mundano, “*Gemüth*”. En los hombres, el “*Geist*” se encuentra subordinado al “*Gemüth*”. Mediante esta *‘Mitwissenschaft’* se alcanzará el momento en que el alma humana puede revertir esa separación (*Scheidung*) y, mediante su decisión (*Entscheidung*), subordinar al “*Gemüth*” a las aspiraciones del “*Geist*”. 3. Ese camino nocturno de interiorización está orientado hacia un pasado pre-mundano, es decir, previo a toda determinación temporal de un mundo.

Notemos cómo, de este modo, Schelling se aboca a desarrollar aquello que en las *Investigaciones filosóficas* había quedado solamente planteado: la posibilidad del mal como necesidad de la libertad. El problema se concentra en poder mostrar que Dios -que es el acto negador de todo ente, pues siendo anterior a todo ente es no-ente-, es el acto de afirmación creadora de todo ente. Pero, lejos de quedar siendo éste un mero replanteo metafísico, la cuestión radica en saber que en ese acto de afirmación creadora, lo eterno decide manifestarse en el tiempo. Por ello, libertad y tiempo se encuentran en la base del sistema de *Las edades del mundo*.

Schelling es consciente de que aún es necesario ascender vía negativa hacia la ciencia que pueda desarrollar un sistema positivo de la autoexposición del absoluto. *Las edades del mundo* tienen como meta producir

²³ *“In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht so wohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft”* (WA, 1815, p. 200).

esa superación de lo negativo a través de lo negativo, tarea que Schelling le asigna a la dialéctica: la exposición del absoluto mediante fragmentos expuestos gradual y serialmente. La imposibilidad de una exposición inmediatamente positiva queda expresada de este modo: “No vivimos en la contemplación, nuestro saber es fragmento (*Stückwerk*), es decir, ha de ser generado fragmentariamente, según divisiones y graduaciones, lo cual no puede ocurrir sin reflexión”²⁴.

Este carácter fragmentario de la serie expositiva obedece en Schelling por lo menos a tres motivos principales:

1. El comienzo de la ciencia es, en principio, negativo. Esta negatividad queda ya expresada en las *Lecciones privadas de Stuttgart* en la fórmula “Sin contradicción no hay vida”²⁵. Y la afirmación es mantenida y profundizada en las *Lecciones sobre el System der Weltalter* en cuya segunda lección, luego de haber citado al Fausto de Goethe y a Virgilio, Schelling afirma: “En el comienzo es pues el peligro, el principio negativo [...] Lo verdadero es solamente lo positivo y sólo consiste en la superación de lo negativo, y es en cuanto tal capaz de un incremento”²⁶.

2. *Las edades del mundo* asumen la negación como una instancia que deberá ser superada. Esta tensión entre la necesidad de una exposición dialéctica -negativa- y la búsqueda de su superación en la futura filosofía positiva hablan del entrecruce temporal de dos modos de ver, de dos miradas que tienen su más claro indicio en I Cor. 13. 12., pasaje leído por Schelling en la traducción realizada por Lutero: “Ahora vemos como en un espejo, en enigma. Entones veremos cara a cara. Ahora conozco por partes. Entonces conoceré como soy conocido”²⁷.

²⁴ “Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise, nach Abteilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann” (p. 203).

²⁵ *Stuttgart Privatvorlesungen*, 1.7., p. 423.

²⁶ *System der Weltalter*, 2 Vorlesung, p. 8: “Am Anfange ist also die Gefahr, das negative Princip [...] Das Wahre ist nur das Positive und besteht nur in der Überwindung des Negativen – und ist als solches einer Steigerung fähig”.

²⁷ “Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einen tunkeln Wort. Denn aber von angesicht zu angesichte. Jtzt erkenne ich stückweise. Denn aber werde ich erkennen gleich wie ich erkennt bin”.

3. La exposición de *Las edades del mundo* es decididamente dialéctica y por ello preparatoria en un doble sentido. En tanto expone el camino de formación del alma, despliega a la vez el traspaso que permita el desarrollo de la filosofía positiva. Al respecto dice Schelling:

Lo que llamamos ciencia es de momento sólo el esfuerzo por volver a llegar a ser conscientes, es más una aspiración a la ciencia que la ciencia misma; razón por la cual indiscutiblemente aquel gran hombre de la antigüedad le dio el nombre filosofía. Pues la opinión que se defiende cada cierto tiempo de poder transformar finalmente la filosofía en ciencia real mediante la dialéctica, de tomar a la dialéctica más perfecta por la ciencia misma, delata no poca estrechez, pues precisamente la existencia y la necesidad de la dialéctica demuestra que ésta aún no es en absoluto ciencia real²⁸.

2.2. La teoría de las tres potencias y el concepto incrementado de “no-ente” (*Nichtseyende*).

En la teoría de las tres potencias, a la cual Schelling suma lo que él mismo llama “el concepto incrementado de no ente”, entramos desplegado el principio de identidad en el seno de Dios.

En lo referente a *Las edades del mundo* hasta aquí hemos considerado tan sólo la Introducción, al tratar ahora la teoría de las tres potencias ingresamos en el cuerpo mismo del texto correspondiente a *El pasado*. La trama especulativa de *Las edades del mundo* se encuentra en el desarrollo de la teoría de las tres potencias o principios. Schelling distingue en el absoluto, efectivamente, tres potencias previas al ente, y del modo en que plantea la relación entre estas tres potencias surgen las “edades” (eones) de la exposición del mundo.

²⁸ *“Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenen hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beigelegt worden ist. Denn die von Zeit zu Zeit gegebene Meinung, die Philosophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wissenschaft verwandeln zu können, die vollkommenste Dialektik für die Wissenschaft selber anzusehen, verräth nicht wenig Eingeschränktheit, da ja eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist”* (*Weltalter*, Introducción, 1811 = 1815).

La tensión interna a la relación entre estas tres potencias consiste en que: 1. las tres potencias son previas a la manifestación del ente, por ello son “no-ente” (*Nichtseyende*); 2. las tres tienden (*treiben*) a ser; 3. sólo una por vez puede ser ente, mientras las dos restantes se contraen en el “no-ente”. Esto implica que no es posible una manifestación inmediata de la totalidad de la esencia del absoluto. Por el contrario, cada potencia, de a una por vez, irá manifestándose en el tiempo, determinando de ese modo las distintas edades del mundo. La primera potencia es negativa, es la contracción del absoluto hacia sí mismo, la segunda es positiva y se separa de la primera, la tercera es la unidad de las tres.

El carácter especulativo del comienzo, así como también la unidad de la vida divina, es pensado por Schelling en torno a la significación de la mismidad en la vida del absoluto, previa al ente, más allá del ser.

De ahí que el verdadero sentido de la unidad que hemos afirmado al comenzar sea éste: lo mismo = x es tanto la unidad como la contraposición; o los dos contrapuestos, la potencia eternamente negadora y la potencia eternamente afirmadora, y la unidad de ambas conforman el ser primigenio único e indivisible²⁹.

En el sentido de la primera potencia: “Dios es un eterno no, una retirada (*Zurückziehung*) eterna”³⁰ hacia sí mismo. Ese “sí mismo” señala el “ser-en-sí” supremo, la diferencia eterna antes de todo ente. En esta potencia negadora radica la afirmación eterna de la vida divina.

La segunda potencia introduce la contradicción, su fuerza afirmadora es expansiva. Desde esta segunda potencia: “Dios es el sí eterno, la expansión eterna”. Esta segunda fuerza introduce la escisión en la naturaleza divina y dispone su manifestación en el ente a partir de un acto de decisión, “aunque sea tomado de una manera ciega”. La segunda potencia introduce

²⁹ “*Der Wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit ist daher dieser: ein und dasselbe = x ist sowohl die Einheit als der Gegensatz; oder die beiden Entgegengesetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus*” (WA, 1815, p. 217).

³⁰ WA, (1815), p. 218.

la contraposición y con ello la necesidad de distinguir a cada potencia según su propia naturaleza, Schelling habla de la naturaleza especial (*besondere Natur*) de cada potencia.

En el acto eterno de decisión ciega se pone de manifiesto el impulso primigenio a ser (*Urdrang zu Seyn*). Antes de la creación de la naturaleza, de su revelación en el ente, el comienzo consiste en la fuerza negadora inherente a la primera potencia: “Dios se niega a sí mismo, cierra su esencia y se retira en sí mismo”³¹. Por ello el comienzo es negativo, no porque encierre la negación en sí, sino en virtud de la propia afirmación, el amarse a sí mismo de Dios: “La noche no es el ser supremo, sino el ser primero”³².

De esta manera, Schelling afirma en *Las edades del mundo* el principio de toda dialéctica, cuya necesidad se conforma en un referente del conjunto de su obra, incluida la filosofía positiva: “Pues sólo en la negación reside el comienzo. Todo comienzo es por su naturaleza un deseo de fin (*Begehren des Endes*), o lo que conduce al final, y por lo tanto se niega a sí mismo como fin”³³. Sin embargo, el comienzo no introduce una variante en la naturaleza divina que deba comprenderse según un antes y un después del comienzo, y esto es así porque la relación entre las tres potencias indica un comienzo eterno “que nunca deja de ser comienzo”. Dice Schelling: “Se trata sólo de la primera tensión del arco, no tanto como ente sino como el fundamento (*Grund*) para que algo sea”.

Mediante ese retorno continuo al comienzo y el eterno recomenzar, esa vida se hace substancia en el sentido más propio (*id quod substat*), lo que siempre permanece; el continuo impulso y mecanismo interiores, el tiempo que eternamente comienza, que eternamente deviene, que eternamente devora y vuelve a parirse una y otra vez³⁴.

³¹ WA, (1815), p. 223.

³² WA, (1815), p. 223.

³³ WA, (1815) p. 224.

³⁴ WA, (1815), p. 230. “Durch jenes stete Zurückgeben auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Substanz im eigentlich Verstand (*id quod substat*), zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit”.

Schelling refiere la fuerza de este comienzo, con el mismo entusiasmo alcanzado en los párrafos anteriores de su texto - entusiasmo que podríamos calificar de “nietzscheano”, si con eso no cometiésemos un anacronismo –, al “fuego infatigable” (*Ákámaton pñr*) de Heráclito y a la “rueda del nacer de Dios” de Jakob Böhme³⁵. El desarrollo de las tres potencias se encuentra sin embargo acompañado por un decantado de características propiamente filosóficas. En este sentido, el avance filosófico de *Las edades del mundo* se concentra en el “concepto incrementado de no-ente”, concepto que queda expresado en la fórmula “*Nichtseyende zu Seyn*” y que precariamente podemos traducir por “no-ente a ser”.

Schelling expone toda la influencia neoplatónica, que claramente él recoge, como un proceso de incrementación positiva. Señala que, en torno a lo “no ente” se ha generado, ya entre los griegos, una gran confusión, que llega a afectar entre otras cuestiones al modo en que se ha comprendido la creación *ex nihilo*. Según afirma, el error consiste en identificar lo “no- ente” con la nada, quedando vedada de este modo la posibilidad de pensar la distinción entre ser y ente. Remite a Plutarco quien distingue entre el “no ser” (*me einai*) y el “ser no-ente” (*me òn einai*), término con el que Aristóteles designa lo contrapuesto (*toùnantion*) (*Entgegengesetzte*).

De este modo se concibe el acto creador de Dios, o el movimiento propio de la primera potencia. En el acto de creación la primera potencia se manifiesta como “no-ente” (*Nichtseyende*) y así se diferencia en el movimiento de contracción de su ser. Retomando el planteo de las *Investigaciones*, podemos decir que tal acto requiere que en la naturaleza divina se encuentre la posibilidad del mal. En este punto reside el carácter negativo del comienzo y también la clave de comprensión de *Las edades del mundo* en tanto ellas son una “*Mitwissenschaft der Schöpfung*”: un lugar de convergencia de la creación divina y la libertad humana.

³⁵ “Denn das Rad der Geburts Gottes bewegete sich wieder, wie es von Ewigkeit getan hatte” (Böhme, Jakob, *Aurora*, Hg. Gerhard Wehr, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel, 1992, p. 464.): “Pues la rueda del nacer de Dios se movió nuevamente, como lo había hecho desde la eternidad”.

Hablamos del Dios necesariamente real (*nothwendig Wirklichen Gottes*). Éste no tiene comienzo en la medida en que no tiene un comienzo de su comienzo. En él, el comienzo es un comienzo eterno, es decir, un comienzo que era comienzo desde toda la eternidad y que sigue siendo y que nunca deja de ser comienzo³⁶.

Este acto de creación no puede ser ni ente ni “no-ente”, sino “la libertad eterna de ser”, la fuerza contractiva de afirmación de Dios: “Por encima del ser solamente reside la libertad verdadera, la libertad eterna”³⁷. Sólo a partir de ella la contradicción entre la primera y la segunda potencia puede alcanzar la unidad, tercera potencia, al modo de una “libre copertenencia” (*freien Zusammengehörigkeit*)³⁸.

Queda de este modo invertida la relación, la libertad es anterior a la necesidad, “Dios no es un ser necesariamente real, sino la libertad eterna de ser”³⁹. En esta expresión se afirma el viraje que sitúa a la libertad más allá del ser y del “no-ente”. Schelling afirma así la primacía de espíritu, libertad y tiempo. Pero esto no significa que él comprenda a la vida del espíritu separada de la naturaleza, y, por tanto, a la libertad separada de la necesidad. Por el contrario, la libertad de ser implica la unidad de libertad y necesidad⁴⁰. La naturaleza ciega, en efecto, busca comprenderse en la libertad eterna de ser. Esta búsqueda es movida por el anhelo (*Sehnsucht*) de eternidad. El anhelo surge de la separación (*Scheidung*) que la decisión (*Entscheidung*) produce. El anhelo es la referencia (*Bezug*) que pulsa (*Trieb*) hacia la unidad.

El sometimiento a la negatividad, a lo inferior, es pues comprendido en la búsqueda de su inversión y superación. De este modo la naturaleza conserva un motor propio de automovimiento, “una fuente de libertad que no llega al acto (*actus*), sino que siempre se detiene en la mera posibilidad (*Möglichkeit*, según aclara el mismo Schelling: *Potentialität*)”⁴¹.

³⁶ WA, (1815), p. 225.

³⁷ WA, (1815), p. 234.

³⁸ WA, (1815), p. 233.

³⁹ WA, (1815), p. 234.

⁴⁰ WA, (1815), p. 239.

⁴¹ WA, (1815), p. 266.

Es en este sentido que Schelling señala que se ha alcanzado un nuevo, o mejor dicho un incrementado (*gesteigerten*) concepto de “no-ente”⁴². Tal concepto incrementado de “no-ente”, como anticipamos, queda expresado en la fórmula “*Nichtseyende zu Seyn*”, “no-ente a ser”. La fuerza expresada en esta fórmula se encuentra en la pulsión ciega contenida en la preposición “zu”, que poco alcanzamos a traducir con la española “a”⁴³. En el “zu” queda expresada la pulsión (*Trieb*) ciega a ser que mencionamos hace un momento, la cual es nombrada en su forma negativa en el ansia (*Sucht*) de la naturaleza por conocerse y en el anhelo (*Sehnsucht*) de unidad.

Este descenso a la libertad como comienzo originario, introduce o reintroduce en la filosofía, ideas procedentes de fuentes teosóficas y cuestiones pertenecientes a la teología trinitaria. Por ello debemos ser sumamente cuidadosos en nuestro intento por delimitar el alcance estrictamente filosófico de su aporte. Schelling mismo era consciente de esta cuestión, y, más aún, su empeño por desarrollar una “filosofía positiva” está puesto en la dirección de superar el riesgo de diluir el curso y el lenguaje filosófico en las otras fuentes sapienciales.

Da cuenta de ello el hecho de que, no obstante el esfuerzo realizado en *Las edades del mundo*, la búsqueda por articular la dialéctica o filosofía negativa con la filosofía positiva continúa, aun en diferentes contextos temáticos, hasta en sus últimos escritos. Ya hacia el final de *Las edades del mundo* la tarea de desarrollar un sistema filosófico a partir de lo “*Urlebendige*” es planteada como doble. Por un lado, para reintroducir en la filosofía el nexo (*Zusammenhang*) con la vida originaria o con el Dios vivo -nexo roto, según Schelling, por Descartes⁴⁴-, es necesario recuperar los aportes de fuentes mitológicas y religiosas; por otro lado, hay que forjar su despliegue positivo mediante la reformulación de la historia de la filosofía.

⁴² WA, (1815), p. 267. En las *Vorlesung* de 1827 – 1828, de manera explícita en la segunda lección, Schelling plantea claramente que éste incremento está puesto en vías de superar lo negativo en lo positivo. Allí dice: “*Das Wahre ist nur das Positive und besteht nur in der Überwindung des Negativen – und ist als soches einer Steigerung fähig*” (p. 8).

⁴³ Opto por esta traducción pues me parece que la preposición “a” mantiene mejor que “hacia” la direccionalidad indeterminada que la fórmula “*Nichtseyende zu Seyn*” expresa.

⁴⁴ WA, (1815), p. 270.

¿Hasta qué punto la filosofía es capaz de recuperar su objeto perdido, el Dios viviente? Esta parece ser la cuestión que derivará en la necesidad de Schelling de desarrollar una *Filosofía de la mitología* para que luego ésta traspase a una *Filosofía de la revelación*. Teniendo en cuenta la línea de continuidad entre *Las edades del mundo* y la filosofía del “último Schelling”, en efecto, podemos llegar a plantearnos que el núcleo especulativo, mediante el cual se efectúa el traspaso de la filosofía negativa a la positiva, se concentra en la idea de revelación (*Offenbarung*). “El cristianismo en sus textos e historia debe ser objeto de la filosofía”⁴⁵, con estas palabras pronunciadas en la segunda de las lecciones sobre el *System der Weltalter*, Schelling anticipa la profundización filosófica del cristianismo, a través de la cual se hará efectivo el traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación*⁴⁶.

Un segundo aspecto a destacar se encuentra planteado en torno a la diferencia ontológica, la que, en el contexto de este artículo, cabe comprenderla en relación con tres temas. El primero de ellos es la diferencia entre ser y ente; mediante esta diferencia, Schelling puede plantear su concepto incrementado de no-ente, es decir, aquel que expresa el impulso primigenio a ser. De manera correspondiente a esta cuestión, como segundo tema, resulta evidente que en *Las edades del mundo* el yo como centro consciente de reflexión se ha desplazado al *Selbst*, el “mismo”. El tercer tema de importancia es la reformulación de la prueba ontológica, a la que Schelling le dedica algunos párrafos en *Las edades del mundo*. La necesidad de ser requiere ser repensada desde “la libertad eterna de ser”.

Dejo para terminar la cuestión más conflictiva y que merece una profundización especial allende estas páginas. Se trata del fracaso de *Las edades del mundo* como sistema del tiempo. Entiendo por “fracaso” el intento trunco en el que naufragan estos escritos y que hace que los recibamos como una obra incompleta.

⁴⁵ *System der Weltalter*, p. 9.

⁴⁶ Ver Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841/1842, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. En particular la Lección XXIII: *Die Philosophie der Offenbarung, Einleitung, Über den Unterschied der Offenbarung und Mythologie und die Begreiflichkeit der Offenbarung*.

“El pasado es un abismo de eternidad” afirma Schelling, sabiendo que ese abismo también retornará cuando intente iniciar su desarrollo del presente y luego del futuro. ¿Implica esto que en el fracaso de *Las edades del mundo* colapsa la funcionalidad de la idea de sistema? En cualquier caso, lo que parece cierto, hasta nuestros días, es que la opción “fragmento o sistema” no resuelve la cuestión. Quizás en este cuestionamiento, que afecta a toda reflexión sobre libertad y tiempo, quede expresada la actualidad del intento que nos ha legado Schelling.

Resumen

Las cuestiones inherentes a la relación entre tiempo y libertad alcanzan su madurez en las obras de Hegel y Schelling. En el presente artículo atenderemos de manera particular a este último, ya que el camino abierto por sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (1809) deriva con cierta claridad en los sucesivos intentos de exposición de un sistema del tiempo en las *Edades del mundo* (1811, 1813, 1815) y en las *Lecciones de Múnchen* (1827-28). Siguiendo el desarrollo de Schelling, pues, intentaremos comprender por qué en el idealismo postkantiano la búsqueda de una filosofía del espíritu como sistema de la libertad conduce a tratar el “tiempo” ya no sólo como una intuición a priori de la sensibilidad sino como una determinación inherente al absoluto, y, en tal sentido, por qué en el pensamiento de Schelling sistema de la libertad y sistema del tiempo equivalen a la exposición del absoluto.

Palabras clave: idealismo postkantiano, filosofía del espíritu, Schelling, sistema de la libertad, sistema del tiempo.

Abstract

The questions inherent to the relationship between time and freedom reach their maturity in the works of Hegel and Schelling. In this article, we will attend particularly to the latter since the way opened by his “Investigations on the essence of human freedom” (1809) derives quite clearly into the successive attempts of exposition of a system of time in the “Ages of the World” (1811, 1813, 1815) and in the Lessons of München (1827-28). Following Schelling’s development, then, we will try to understand why in the post-Kantian idealism the search for a philosophy of the spirit as a system of freedom leads to treat “time” not only as an a priori intuition of sensibility but as an inherent determination of the absolute, and in that

sense, why in Schelling's thought system of freedom and system of time are equivalent to the exposition of the absolute.

Key words: post-Kantian idealism, philosophy of spirit, Schelling, system of freedom, system of time.