

Fernández, J. E. (2020). "Die Weltalter, ensayos de un sistema del tiempo." *Characteristica Universalis Journal*, 1(1), 52–67

## “Die Weltalter, ensayos de un sistema del tiempo”.

**Jorge Eduardo Fernández. UNSAM**

### **Abstract:**

*Las edades del mundo* contienen, en sus logros y / o fracasos, el traspaso de necesidad a libertad en el que libertad gira, se trastoca, y el sistema antes concentrado en ella, se ve dirigido hacia tiempo. Este giro nos conduce a considerar a *Las edades del mundo* como la obra en la cual el intento de exposición de un sistema de la libertad deriva, y en todo caso habrá que tratar de comprender en esta obra los motivos de esta derivación, en la necesidad de exponer un sistema del tiempo.

Tiempo ya no permite ser tratado tan solo como una intuición a priori de la sensibilidad, sino que, en tanto inherente a la totalidad del sujeto, en su subjetividad y objetividad, es decir, en tanto absoluto, aparece como a priori de la necesidad, o mejor dicho como a priori hiper necesario (*Übernotwendig*) del par necesidad y libertad.

En *Las edades del mundo* “tiempo” es pensado desde su vínculo con lo eterno, es decir, desde el permanente flujo de lo eterno en tiempo. “Tiempo”, en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación (*Offenbarung*) de lo eterno, u opera, por así decirlo, como condición a priori de la revelación. El pasaje de lo eterno a tiempo es inherente, esto es determina internamente, al concepto de revelación.

**Palabras guía:** Libertad – tiempo – sistema.

### **Introducción**

La escritura de *Las edades del mundo* viene precedida en la obra de Schelling por los ensayos de exposición del sistema de la “parte ideal” de la filosofía. Es más, su proyecto es concebido como la obra en la cual se ha de efectuar el traspaso, aún vía negativa, es decir dialéctica, de la necesidad a la libertad.

Esto conduce a situar a *Las edades del mundo*:

1. Mirando hacia atrás, como la continuación de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809) que conciben a la “parte ideal” de la filosofía, o filosofía del espíritu, como profundización y complementación de las anteriores exposiciones sistemáticas de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía trascendental.

2. Mirando hacia adelante, como un trabajo intermedio, de lo que habrá de concebirse posteriormente, con significativas modificaciones, como *Filosofía positiva*.

*Las edades del mundo* ocupan un lugar de gozne, de maduración y articulación, del pensamiento de Schelling. Por este motivo podemos aventurarnos y decir que de los logros y / o fracasos obtenidos en ella depende la unidad que podamos adjudicarle a la totalidad de la obra y a su pretendida exposición sistemática. También por ello es que desde sus limitaciones, principalmente por tratarse de una obra incompleta, se pueden visualizar las transformaciones que debió introducir Schelling en el diseño del sistema al exponer su filosofía positiva.

Como he señalado *Las edades del mundo* surgen en el camino iniciado por las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...* a las que podemos sumar las *Lecciones de Stuttgart*. En este rumbo, ellas consisten en una profundización de la esencia de la libertad que, como indicamos, se efectúa mediante la exposición del traspaso de la necesidad a la libertad. Pero, en la dirección planteada, y a diferencia de las obras anteriores, en *Las edades del mundo* se introduce un paso de significativa importancia. Aquello que se suponía debía exponerse como sistema de la libertad muda y requiere ser expuesto como sistema del tiempo, cuya exposición será planeada como “*System der Weltalter*”.

Es así que *Las edades del mundo* contienen, en sus logros y / o fracasos, el traspaso de necesidad a libertad en el que libertad gira, se trastoca, y el sistema antes concentrado en ella, se ve dirigido hacia tiempo. Este giro nos conduce a considerar a *Las edades del mundo* como la obra en la cual el intento de exposición de un sistema de la libertad deriva, y en todo caso habrá que tratar de comprender en esta obra los motivos de esta derivación, en la necesidad de exponer un sistema del tiempo.

Tiempo ya no permite ser tratado tan solo como una intuición a priori de la sensibilidad, sino que, en tanto inherente a la totalidad del sujeto, en su subjetividad y objetividad, es decir, en tanto absoluto, aparece como a priori de la necesidad, o mejor dicho como a priori hipernecesario (*Übernotwendig*) del par necesidad y libertad.

Por ello mismo “tiempo” es pensado en *Las edades del mundo* desde su vínculo con lo eterno, es decir, desde el permanente flujo de lo eterno en tiempo. “Tiempo”, en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación (*Offenbarung*) de lo eterno, u opera, por así decirlo, como condición a priori de la revelación. El pasaje de lo eterno a tiempo es inherente, esto es determina internamente, al concepto de revelación.

Los tres éxtasis temporales conforman, en este sentido, “eones”, unidades de tiempo en las que la revelación de lo eterno es representada en el mundo. De ahí que Schelling se formule, en las primeras páginas de *Las edades del mundo*, la pregunta “¿cómo nace el tiempo?”

La pregunta va dirigida hacia el “instante” en el que lo eterno se revela, es decir, es en el tiempo. Por ello para Schelling “*la verdadera eternidad no es una eternidad opuesta al tiempo, sino la eternidad que comprende al tiempo mismo y se pone en él como eternidad*” (S.W. VII, 238 s. (Afor. CCXVIII). La eternidad solo es en el tiempo y ser en el tiempo es “mundo”. Esta es la unidad en la que los “eones” son planteados como “*Weltalter*”.

Sabemos que la obra completa debió contener tres partes: pasado, presente, futuro, y que, salvo algunas anotaciones y fragmentos, la obra en su redacción ha quedado detenida en el libro sobre el pasado. Su incompletud no le resta importancia al proyecto de *Las edades del mundo*, pero sí requiere que hagamos, al respecto, algunos señalamientos.

Los intentos de formulación de *Las edades del mundo* se inician con la versión de 1811 y esta es continuada por las reformulaciones de 1813 y 1815. La idea es retomada de manera explícita en la Lecciones de Munich dictadas en 1827 / 1828 bajo el título *System der Weltalter*. Las tres versiones mencionadas conservan una estructura organizada según un esquema tripartito, en cambio en las Lecciones sobre el *System der Weltalter* esta tripartición desaparece y deja su espacio a los intentos de exposición de la Historia de la filosofía moderna. *Las edades del mundo* conforman así un período de transición que parte del incompleto y, si se quiere, fracasado esquema de exposición tripartito, y se dirige hacia aquella exposición que finalizará concibiendo a la *Filosofía positiva*, cuya unidad se encuentra en el tránsito de la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación*.

La importancia de *Las edades del mundo* radica en que en sus sucesivas redacciones, con algunas diferencias entre ellas, se encuentra desarrollado el que podemos considerar núcleo especulativo del pensamiento de Schelling.

Este núcleo es aquel en el cual se alcanza a posicionar la filosofía ideal o filosofía del espíritu y que, mediante su transformación especulativa, se accede al inicio de la filosofía positiva. En él se encuentra contenido, como anticipamos, el traspaso de necesidad a libertad, el cual deriva en la necesidad de exponer un sistema del tiempo.

## 1. El proyecto de *Las edades del mundo* y la primera versión de 1811.

### La co-ciencia de la creación (*Mitwissenschaft der Schöpfung*).

La *Introducción* permanece en las tres versiones prácticamente inalterada. La misma está compuesta por 20 párrafos en los cuales Schelling expone la principal cuestión a tratar: la nueva ciencia. La idea de Schelling al respecto 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. Los dos primeros párrafos de la Introducción (1811; 1813; 1815) afirman: “*Lo pasado es sabido, lo presente conocido, lo futuro es presentido. Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho*”<sup>1</sup>.

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. Dice (1815, 199):

*La verdadera representación es la que expone (en la ciencia = Wissenschaft) 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 seres.*

A partir de aquí Schelling presenta a este primer momento, en el que el pensamiento horada la necesidad en busca de la libertad, como el camino del alma que va desde su oscuro presente hacia “*la noche más profunda del pasado*”, en cuya primera claridad se encuentra “*la fuente de todas las cosas*”. Dice Schelling (1815, 200) : “*En el alma humana reside la claridad suprema de todas las cosas, el alma no es sabiendo, sino que ella es la ciencia misma*”<sup>2</sup>.

La dirección de *Las edades del mundo* tiene a “*lo viviente primigenio*” como objetivo y, a la vez, como punto de partida a alcanzar. En él se encuentra la unidad pre subjetiva y objetiva de la vida, la cual será alcanzada mediante este camino del alma hacia su origen eterno. Esta ciencia de lo viviente primigenio, es denominada por Schelling *Mitwissenschaft*

---

<sup>1</sup> “*Das Vergangene wird Gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geabndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geabndete wird geweissagt*”

<sup>2</sup> “*In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht so wohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft*”.

*der Schöpfung*, co-ciencia de la creación. Ella 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*” (cfr. Geijsen, 2009) remite al despliegue de un doble movimiento que vincula a la libertad humana con el acto de revelación. Al respecto cabe tener presentes tres cuestiones: 1. Se trata en principio de un camino hacia el acto originario de creación. Este camino es comprendido por Schelling como 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 el pasado pre mundano, es decir, a lo eterno en tanto a priori de toda determinación temporal de un mundo.

En el planteo de Schelling, el problema se concentra en poder mostrar como Dios, - que es el acto negador de todo ente, ya que, siendo anterior a todo ente no es ni ente ni no-ente, es el acto de afirmación creadora del ente. La cuestión radica en saber que en ese acto de afirmación creadora, lo eterno decide revelarse en el tiempo. Por ello el paso de lo eterno a tiempo es inherente al de revelación (*Offenbarung*).

Aun cuando la meta sea el pasado premundano, Schelling reconoce el carácter negativo de Las edades del mundo, pues aun 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 esa superación de lo negativo a través de lo negativo, tarea que Schelling le asigna a la dialéctica (1811, 203): la exposición del absoluto mediante fragmentos expuestos gradual y secuencialmente. “*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*”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> “*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*”.

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

1. Para Schelling el inicio es negativo. En las *Lecciones sobre el System der Weltalter* en su segunda lección (1827, 8), luego de haber citado al Fausto de Goethe y a Virgilio, Schelling afirma: “*En el inicio 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*”<sup>4</sup>.

2. De este modo *Las edades del mundo* asumen la negación como una instancia que ha de 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., leída por Schelling en la traducción realizada por Lutero.<sup>5</sup>

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 (del filósofo), despliega a la vez el traspaso que permita el desarrollo de la filosofía positiva. Al respecto dice Schelling (1811; 1815, 203), sin evitar oponerse a Hegel:

*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 real*<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> “*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*”.

<sup>5</sup> “*Wir sehen jzt durch einen Spiegel in einen tunckeln Wort. Denn aber von angesicht zu angesiche. Jtzt erkenne ich stückweise. Denn aber werde ich erkennen gleich wie ich erkennt bin*”.

<sup>6</sup> “*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 gehegte 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 Notwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist*”.

## 2. Las tres voluntades:

El camino trazado por la “co-ciencia de la creación” se completa con el despliegue de las tres voluntades, La formulación de esta teoría es, a mi modo de entender, el aporte más significativo que cabe destacar en la versión de 1811. Consiste en la exposición especulativa del acto eterno de creación basado, en este caso, en el despliegue de la dinámica inherente a las tres voluntades que conforman la divinidad de Dios.

Al respecto cabe tener en cuenta que esta cuestión retoma una temática ya introducida en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...* en las que Schelling afirma que “querer es ser originario” (*Wollen ist Urseyn*). El ser primigenio es comprendido por Schelling como *Wollen*, querer. La exposición de la teoría de las tres voluntades conlleva, en el planteo de Schelling, el paso libre, del “no-ente” al “ente”, paso clave para comprender el concepto de “revelación” (*Offenbarung*).

Tengamos en cuenta además que esta formulación expuesta en la versión de 1811 y continuada en la de 1813, es modificada en la versión de 1815. En esta última encontramos una exposición equivalente en la que Schelling reemplaza el concepto de “voluntades” por el de “potencias”.

Hechas estas aclaraciones podemos tomar como punto de partida de la exposición de este tema el siguiente párrafo (1811, 14):

*Todas las mejores y superiores enseñanzas coinciden en que el ser es el estado más profundo de la esencia, y que su estado primigenio e incondicionado se encuentra por encima de todo ser. En cada uno de nosotros se encuentra el sentimiento de que la necesidad sigue al ser como a su hado. Todo ser aspira a su revelación y por tanto a su desarrollo; todo lo ente tiene en sí el aguijón de progresar, del extenderse, en él está encerrada una infinitud a la que quisiera dar expresión; pues cada ente no reclama simplemente ser interior, sino también volver a ser lo que es, ser exterior. Solo por encima del ser reside la libertad verdadera, la libertad eterna. La libertad es el concepto afirmativo de la eternidad o de lo que está por encima de todo tiempo<sup>7</sup>.*

---

<sup>7</sup> “Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, dass das Seyn schon ein tieferer Zustand des Wesens, und dass sein urerster unbedingter Zustand über allen Seyn ist. Einem jeden von uns wohnt das Gefühl bey, dass Die Notwendigkeit dem Seyn als sein Verhängnis folgt. Alles Seyn strebt zu seiner Offenbarung und in sofern zur Entwicklung; alles Seyende hat den Stachel vrlangt nicht bloss innerlich zu seyn, sondern das, was es ist, auch wieder, nämlich äuserlich zu seyn. Nur übere den Seyn wohnt die wahre, die ewige Freiheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist”.

Quisiera destacar de este párrafo, propio de la versión de 1811, varias cuestiones convergentes. La primera de ellas es el punto de partida que señala que el estado originario de todo ente se encuentra por encima de todo ser. Esta instancia que, considerándola negativamente remite al “no-ente”, en su consideración positiva nos refiere al impulso de superación inherente a todo ente y a la libertad eterna. La segunda consiste en que en tal encontrarse por encima de todo ser radica aquello que hace que todo ente tienda a su superación. La tercera cuestión a destacar es que Schelling comprende a este impulso como “libertad” y a esta como el concepto afirmativo de la eternidad.

Esta libertad eterna de ser, “libertad límpida”, es planteada por Schelling como primera voluntad. Ella es, según indica el propio Schelling, la voluntad pobre cuya riqueza consiste en no querer, (“*como tiene todo en sí, no tiene fuera de sí nada que pueda querer*”). (1811, 15). Agrega Schelling: “*En el hombre, es la humanidad verdadera, en el Dios, la divinidad*”. (1811, 16).

Del deleite meditativo de la primera voluntad que en sí misma va hacia sí misma y se encuentra en sí misma, surge el deseo de acogerse (*empfangen*) en él tiene su inicio la segunda voluntad, la voluntad de existencia. Señala Schelling que esta segunda voluntad se engendra a sí misma porque, en la primera voluntad no hay nada que la conduzca a engendrar.

Seguido a esta distinción entre estas dos voluntades, Schelling se ve remitido a plantear, a partir de ellas, el paso de la eternidad al tiempo. No es la eternidad que se pone en el tiempo, pues el mismo ponerse, darse un inicio, es ya ser en el tiempo. Se requiere de un principio que siendo eterno se distinga de la primera voluntad que se sustrae en sí misma. (En esta necesidad de distinguir entre voluntad y principio, podemos ir encontrando pistas para encontrar por qué motivo Schelling deriva, en la versión de 1815, a un planteo de las tres potencias).

Continuando con las tres voluntades planteadas en la versión de 1811 Schelling señala que: “*...conocemos dos voluntades igualmente eternas que son diferentes (e incluso contrapuestas) por cuanto respecta a la naturaleza, pero que en relación a la existencia conforman un solo ser*”. Esta unidad de la existencia divina da origen a una tercera voluntad que es el amor. El amor aparece pues como voluntad suprema a la cual solo se accede por la contraposición entre las otras dos voluntades.

Es en este punto donde Schelling destaca la necesidad del “no-ente”: “...*el divino Platón ha mostrado con la mayor generalidad cuan necesario es el no-ente y cómo sin este conocimiento la certeza no sería distinguible de la duda, ni la verdad del error*”.

Sin embargo, esta exposición de las tres voluntades, a la cual podemos sumarle la exposición platónica del no-ente, resulta, en la versión de 1811, insuficiente. Esta va a ser completada en 1815 con la exposición de las tres potencias y ella a su vez con el decantado del concepto que Schelling ha denominado, concepto incrementado de no ente y que lo expresa con fórmula: *Nichtsseyende zu seyn*.

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” (*Nichtsseyende*). 2. Las tres tienden (*treiben*) a ser. 3. Solo 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 inicio, 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.

Escribe Schelling (1815, 217):

*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 indivisible.*

En el sentido de la primera potencia: “*Dios es un eterno no, una retirada (Zurückziehung) eterna*” (1815, 218) 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

un acto de decisión, “*aunque sea tomado de una manera ciega*”. La segunda potencia introduce 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*). El inicio radica en la fuerza negadora inherente a la primera potencia: “*Dios se niega a sí mismo, cierra su esencia y se retira en sí mismo*” (1815, 223). Por ello el inicio es negativo, no porque encierre la negación en sí, sino la propia afirmación, el amarse a sí mismo de Dios. Dice Schelling (1815, 223): “*La noche no es el ser supremo, sino el ser primero*”.

Schelling afirma en *Las edades del mundo* (1815, 224) el principio de toda dialéctica cuya necesidad se conforma en un referente de toda su obra, incluida la filosofía positiva: “*Pues solo en la negación reside el inicio. Todo inicio 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*”.

Sin embargo, el inicio, no introduce una variante en la naturaleza divina que debiese comprenderse según un antes y un después del inicio, y esto es así porque esta relación entre las tres potencias indica un inicio eterno “*que nunca deja de ser inicio*”. Dice Schelling (1815, 230):

*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 inicio y el eterno recomenzar, esa vida se hace substancia en el sentido más propio (id quod substans), 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 vez<sup>8</sup>.*

Schelling refiere la fuerza de este inicio, con el mismo entusiasmo alcanzado en los párrafos anteriores de su texto, - entusiasmo que podríamos calificar de nietzscheano, si con

---

<sup>8</sup>“*Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Substanz im eigentlich Verstand (id quod substans), 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*”.

eso no cometiésemos un anacronismo – al “*fuego infatigable*” (Âkámaton pÿr) de Heráclito y a la “*rueda del nacer de Dios*” de Jakob Böhme (Böhme 1992, 464)<sup>9</sup>.

### 3. El concepto de “no-ente” y su formulación incrementada en la versión de 1815

Como ha sido indicado en páginas precedente, la noción platónica de “no ente” resulta insuficiente para alcanzar a exponer el movimiento inherente a las tres potencias y, por ello mismo, para concebir el acto de revelación como paso de lo eterno al tiempo.

Expresamente Schelling sostiene que el concepto de “no-ente” es inherente a la relación entre las tres voluntades. Así como el mal es inherente a la naturaleza divina en tanto ella es “libertad para el bien y para el mal”, la noción de “no-ente” es necesaria para exponer aquello que pulsa a ser, es decir, aquello inherente a la divinidad que tiende a la revelación.

La noción de “no-ente” determina la vinculación y el movimiento referencial entre las tres potencias. En la versión de 1815, la exposición de las tres potencias que reemplaza al de las tres voluntades de 1811, aun cuando este se encuentre impregnado de teosofía, está acompañado por un decantado de conceptos propiamente filosóficos. En este sentido Schelling concentra el avance filosófico de *Las edades del mundo* en lo que él mismo llama “*concepto incrementado de no-ente*”. Este queda expresado en la fórmula *Nichtseyende zu Seyn*, que precariamente podemos traducir: “no-ente a ser”.

Schelling expone a toda la influencia neoplatónica, que claramente él recoge, a un proceso de incrementación positiva. Señala que, en torno al “no ente” se ha generado, ya entre los griegos, una gran confusión, que llega a afectar entre otras cuestiones al modo como se ha comprendido la creación *ex nihilo*. Según Schelling 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.

Schelling concibe la acción inmediata de la divinidad, el movimiento propio de la primera potencia, mediante la noción de “no ente”. La acción inmediata de la primera potencia, que se manifiesta como “no-ente” (*Nichtseyende*), es, en el interior de la divinidad, el movimiento contractivo de autoafirmación. La primera potencia se diferencia mediante el

---

<sup>9</sup>. “*Denn das Rad der Geburts Gottes bewege sich wieder, wie es von Ewigkeit getan hatte*”. (Traducción: “*Pues la rueda del nacer de Dios se movió nuevamente, como lo había hecho desde la eternidad*”)

movimiento de contracción de su ser. En este punto reside el carácter negativo del inicio y la clave de comprensión de *Las edades del mundo*.

Dice Schelling (1815, 225):

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

Este acto de creación no puede ser ni ente ni “no-ente”, sino “*la libertad eterna de ser*”, Esta es la formulación positiva en el que, habiendo alcanzado a la libertad como inicio anterior a la necesidad, ser es pensado por encima de la necesidad, y no por ello, contra ella. De este modo encontramos expresada en “*la libertad eterna de ser*” la fórmula que sostiene lo afirmado en 1811: “*la libertad es el concepto afirmativo de la eternidad*”.

En esta misma dirección agrega Schelling (1815, 234): “*Por encima del ser solamente reside la libertad verdadera, la libertad eterna*”.

Sólo a partir de este movimiento contractivo de la primera potencia, la contradicción entre la primera y la segunda potencias puede alcanzar la unidad, es decir, una tercera potencia que unifica a las dos primeras como una “libre copertenencia” (*freien Zusammengehörigkeit*) (1815, 233).

Queda de este modo invertida la relación, la libertad es anterior a la necesidad, y por ello puede decir Schelling (1815, 234): “*Dios no es un ser necesariamente real, sino la libertad eterna de ser*”. En esta expresión se afirma el viraje que sitúa a la libertad más allá del ser y del “no-ente”. Schelling gana de este modo la primacía del espíritu, de libertad y tiempo. Pero esto no significa que él comprenda a la vida del espíritu separada de la naturaleza, y de este modo, a la libertad separada de la necesidad. Por el contrario, la libertad de ser implica la unidad de libertad y necesidad (cfr. 1815, 239). Esta libertad alcanzada se sitúa por encima del para necesidad – libertad y es, para decirlo con un término que Schelling utiliza en 1827, “hipernecesidad” (*Übernotwendigkeit*).

Desde este inicio, dice Schelling, la naturaleza ciega busca comprenderse en la libertad eterna de ser. Esta búsqueda es movida por el anhelo (*Sehnsucht*) de eternidad. El anhelo, a su vez, nace de la separación (*Scheidung*) que la decisión (*Entscheidung*) produce. El anhelo es referencia (*Bezug*) que pulsa (*Trieb*) hacia la unidad.

El sometimiento a la negatividad, a lo inferior, es comprendido en *Las edades del mundo* a través de 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*)” (1815, 266). Queda de este modo dispuesta, en su escisión (*Scheidung*), a la decisión (*Entscheidung*)

Efectuado este traspaso, y mediante él, Schelling señala que se ha alcanzado un nuevo, o mejor dicho un incrementado (*gesteigerten*) concepto de “no-ente”<sup>10</sup> (1815, 267). Este concepto incrementado de “no-ente” queda expresado en la fórmula acuñada por Schelling: “*Nichtseyende zu Seyn*”, “no-ente a ser”. El poder expresado en esta fórmula se encuentra en la pulsión ciega (*blinde Trieb*) contenida en la preposición *zu*, que poco alcanzamos a traducir con la española “a”<sup>11</sup>.

En el *zu* se expresa la pulsión ciega a ser, la cual es nombrada en su forma negativa en el ansia (*Sucht*) de la naturaleza por conocerse y en el anhelo (*Sehnsucht*) de unidad.

### **Proyecciones desde *Las edades del mundo*.**

Como aporte de cierre quiero plantear algunas cuestiones que se proyectan a partir de lo intentado, logrado y no alcanzado por *Las edades del mundo*.

En principio podemos decir que, no obstante el esfuerzo de Schelling en *Die Weltalter*, por articular la dialéctica o filosofía negativa con la filosofía positiva, la cuestión continúa, en diferentes contextos temáticos, hasta sus últimos escritos. Ya hacia el final de *Las edades del mundo* la tarea de desarrollar un sistema filosófico a partir de lo “*Urlebendige*” se plantea 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 (cfr. 1815, 270), por Descartes-, 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 moderna.

---

<sup>10</sup>. En las *Vorlesungen* (1827 – 1828, 8), 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*”.

<sup>11</sup> 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.

¿Hasta que punto la filosofía es capaz de recuperar su objeto perdido, al Dios viviente, y realizar a partir de él su inicio positivo? Esta parece ser la cuestión que conducirá el rumbo de la filosofía de Schelling. Por lo pronto, cabe decir que *Las edades del mundo*, y con ellas la pretensión de exponer un sistema del tiempo, quedan por un lado abandonadas en su intento de exposición tripartita, y por otro lado, es reemplazado por la crítica a los sistemas precedentes con la intención de alcanzar el punto de partida de la Filosofía positiva. Esta crítica la encontramos en el dictado de las *Lecciones sobre historia de la filosofía moderna*.

Este rumbo parece alejarlo a Schelling de la empresa de *Las edades del mundo* y acércalo al diseño de exposición del sistema elegido por Hegel. De este modo, así como la primera exposición hegeliano depende de la articulación entre la *Fenomenología del espíritu* –su primera parte- y la *Ciencia de la lógica*, la unidad de la *Filosofía positiva* depende del traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación*.

Con *Las edades del mundo* queda archivada en la historia de la filosofía la colosal idea de exponer un “sistema del tiempo”. Sus versiones incompletas ponen en evidencia que se trata de un fracaso. Pero de un fracaso que se encuentra por encima de las pretensiones de los logros de la filosofía posterior.

### **Bibliografía Primaria:**

SCHELLING, F. W. J.:

- *Sämtliche Werke*. Ed. Karl. F. A. Schelling. Stuttgart 1856 – 1861. I y II, en 10 y 4 tomos.
- *Schellings Werke*. E. Manfred Schröter, München (1927 – 1954). En 6 y 6 tomos. Basada sobre la edición de Karl Schelling.
- *Schellings Werke*. Ed. H. M. Baumgartner, W. G. Jakobs..., Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera. En edición desde 1975.
- *Ausgewählte Schriften*. (1985) Ed. Manfred Frank. Suhrkamp. Frankfurt. 6 tomos.
- *Schelling Philosophie der Offenbarung, 1841 / 42*. (1977) Hg. M. Frank, Suhrkamp. Frankfurt.
- *System der Weltalter*. (1998) Hg. Siegbert Peetz. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main.
- *Weltalter – Fragmente. Schellingiana* 13.1 y 13.2. (2002) Hg. Klaus Grotzsch. Frommann – Lohboog. Stuttgart – Bad.
- *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. (1989) Edición bilingüe: Alemán – español. Anthropos. Barcelona.

### **Bibliografía Secundaria:**

ALBIZU, EDGARDO. (2000) *Schelling y Hegel*. En: *Hegel filósofo del presente*. Edit. Almagesto, Buenos Aires.

ALBIZU, EDGARDO. (2009) El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito. En: *Areté*. Vol. XXI, N° 2.. Págs. 329 – 362.

BÖHME, JAKOB. (1992) *Aurora* Hg. Gerhard Wehr. Insel. Frankfurt am Main und Leipzig.

BOLMAN, F. (1967) *Schelling: The Age of the World*. Nueva York. (reimpresión de 1942).

BROWN, R. *The later philosophy of Schelling: The influence of Boehme on the Works of 1809 – 1815*. Lewisburg, Bucknell U.P., pp. 194-261.

COURTINE, J-F. Y MARQUET, J-F. (1994) *Le dernier Schelling, Raison et positivité*. Vrin. París.

- COURTINE, J-F. Y MARQUET, J-F. (1990) *Extase de la raison, Essais sur Schelling*. París, Galilée.
- DAVID, PASCAL. (1992) *La genealogie du temps, en Schelling, Les âges du monde*. Paris, PUF.
- DUQUE, FÉLIX. (1998). *La era de la crítica*. Akal. Madrid.
- GEIJSEN, LUDWIG. (2009). "Mitt-Wissenschaft", *F.W.J Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitslehre*. Alber. München.
- GREISCH, JEAN. (1994). *Ontologie et Temporalité*. París, Presses Universitaires de France.
- HEIDEGGER, MARTIN. (1985). *Schelling y la libertad humana*. Trad.: A. Rosales, Monte Ávila, Venezuela.
- HORSTMANN, ROLF-PETER. (1991). *Die Grenzen der Vernunft*. Anton Hain. Frankfurt.
- IBER, CHRISTIAN. *Schellings Kritik an Hegels Konzeption der Logik als Metaphysik der Wirklichkeitbegründung*. En: *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Actas del V Congreso de Sociedade Hegel Brasileira.
- JAESCHKE, WALTER (Hg.). (1999). *Der Streit um die Göttlichen Dinge, (1799-1812)*. Meiner, Hamburg.
- LANFRANCONI, A. (1992). *Krisis, eine Lektüre der "Weltalter"*. Stuttgart. Frommann-holzboog.
- LEYTE, ARTURO. (1998). *Las épocas de Schelling*. Akal. Madrid.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, FERNANDO. (2003). *Schelling, el sistema de la libertad*. Herder, Barcelona.
- PAREYSON, LUIGI. (1995) *Schelling e lo stupore della ragioni, en Ontologia de la libertà*, Turin, Einaudi.
- TILLIETTE, XAVIER. (1970) *Schelling –Une philosophie en devenir*. París, Vrin.
- WIELAND, WOLFGANG. (1956). *Schellings Lehre von der Zeit*. Heidelberg. Winter.