

Memoria, libertad y profecía.
Un acercamiento a Las Edades del Mundo
de F. W. J. Schelling

Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ

Recibido: 6 de septiembre de 2005

Aceptado: 8 de noviembre de 2005

Resumen

En el presente artículo intentaremos aproximarnos a uno de los textos más emblemáticos del pensamiento de Schelling, *Las Edades del Mundo* (Die Weltalter), escrito entre 1813-1815, donde se encuentra todo el misterio de la filosofía media de este autor que va desde el Ensayo de la libertad de 1809 hasta su reaparición en Munich y posteriormente en Berlín, donde sustituirá a Hegel a su muerte y formulará su famosa filosofía positiva, constituida por su Filosofía de la Mitología y de la Revelación, como alternativa al pensamiento hegeliano. Intentaremos acercarnos a esa nueva noción de ciencia positiva a partir de un análisis del concepto de ‘crisis’, tematizado por Schelling en *Las Edades del Mundo*, en relación con una posible filosofía de la memoria.

Palabras clave: Idealismo alemán, Historia de la Filosofía, Teoría del Conocimiento, Crisis, Memoria.

Abstract

In the present article we try to approach a one of the most important texts of Schelling's production, *Ages of World* (Die Weltalter), written between 1813 and 1815, in which is concentrated the whole enigma of his middle philosophy which includes from Essay on liberty (1809) until his return in Munich and then in Berlin, where he replaced Hegel after his death and formulated his proposal of a positive philosophy, conformed by his Philosophy of Mythology and Philosophy of Revelation, as alternative to Hegel's philosophy. We'll try to approach to this new

notion of ‘positive science’ analyzing the concept of ‘crisis’, explored by Schelling in his *Ages of World*, in relation with a possible philosophy of memory.

Keywords: German Idealism, History of Philosophy, Theory of Knowledge, Crisis, Memory.

El problema de la historicidad humana, –que el diálogo con las tradiciones heredadas está poniendo de manifiesto–, resulta irresoluble por la ausencia e insuficiencia de una correcta filosofía de la memoria. ¿En qué consiste recordar? ¿Por qué y para qué recordamos? ¿Qué papel desempeña la memoria en el conocimiento y la conducta humanas? Ni Platón con su teoría del conocimiento como *anamnesis*, ni Aristóteles con su concepción biológica de la memoria como acumulación de experiencias que condicionan la conducta, ni tan siquiera las laberínticas técnicas nemotécnicas desarrolladas en el seno del pensamiento escolástico¹, o las teorías evolucionistas que elaboraron el concepto de una memoria selectiva en el marco de un proceso evolutivo, regido teleológicamente², parecen suficientes para explicar la situación contemporánea de una desmemorización colectiva, de una pérdida de memoria y de la incapacidad de hablar de una técnica o forma del recuerdo, más o menos orgánico y colectivo.

La raíz de dichas insuficiencias no parece radicar en nada más que en el hecho de haber olvidado³. Como nos enseñó Heidegger⁴ toda la historia de la Humanidad puede representarse como un olvido originario y la insuficiencia de una memoria colectiva, de una capacidad para salir o sustraerse de ese olvido. “Volver en sí”, “caer en la cuenta”, salir de ese olvido es el inicio de todo conocimiento verdadero y el origen de todo cambio radical de la conducta respecto al pasado. Todas las tradiciones poético-filosófico-religiosas han tenido muy en cuenta que el renacimiento espiritual, el “volver a nacer”, pasaba por un “volver en sí”, por un despertar a uno mismo, por una forma de iluminación rememorativa que nos introducía de

¹ Cf. Yates (1974).

² Cf. Bergson (1996).

³ Cf. Heidegger (1991).

⁴ Una de la tesis del pensamiento de Heidegger que mayor acogida ha encontrado es la idea de una ‘historia del ser’ en el marco de la metafísica occidental. Según esta historia el ‘ser’, principio de todo discurso metafísico, fue confundido con el ente ya en sus orígenes de modo que toda la historia del ser se perfila desde este hecho radical como la historia de un ‘olvido en el origen’. Sólo sobre la base de una ocultación originaria puede elaborarse una filosofía de la Revelación, una historia de la manifestación o revelación del ser. Sin duda, este *leiv-motiv*, presente en el pensamiento romántico en autores como Novalis, Tieck y los hermanos Schlegel, fue teorizado por uno de los grandes inspiradores del pensamiento heideggeriano: F. W. J. Schelling. Schelling, en sus famosas *Lecciones de Filosofía de la Mitología y de la Revelación*, ya estableció esta idea primigenia de un olvido en origen como base de toda Filosofía de la Revelación. Cf. Heidegger (1998), pp. 131 y ss.

nuevo en nosotros mismos. A este “volver en sí” lo denominaron los neoplatónicos el fenómeno de la *conversio*, la *epistrofé*: un giro radical de ciento ochenta grados sobre el propio pie, un volver la mirada desde un futuro esperado o temido a un pasado inmemorial, ya olvidado, situado a la “espalda” del tiempo vivido. Los idealistas alemanes, hijos de la nueva espiritualidad cristiana, entendieron este “volver en sí” en términos especulativos. Tanto para Hegel como para Schelling suponía un “caer en uno mismo”, un salir de una vida inauténtica, de una falsa conciencia, para “entrar en uno mismo”, un salir del engaño para recuperar una “conciencia verdadera” y una “existencia auténtica”⁵.

Para algunos la raíz del olvido radica en que se olvida que se olvida, es decir, en la capacidad que el olvido tiene de reflexionarse sobre sí mismo. Si el inicio del recuerdo, y de todo proceso de memorización –en tanto que recuperación del pasado o intento de preservarse frente a él–, es saber que algo está olvidado, tener conciencia de que algo se olvidó, el origen de toda pérdida de memoria radica en que el olvido se reflexiona a sí mismo, y se olvida de que olvida. Por este motivo todo arte de la memoria sólo es posible formularlo si va precedido de una correcta teoría del olvido. Un primer acercamiento al hecho de recordar pondrá de manifiesto que la memoria no preserva del olvido, sustrayéndose a él –lo cual es imposible–, sino posibilitando una determinada manera de olvidar que haga posible una correspondiente forma de recordar. ‘Olvidar’ y ‘recordar’ implican procesos que se imbrican. ¿Es posible no olvidar? ¿De qué sirve lo vivido si se olvida? ¿Cuál es la finalidad, el origen y el desarrollo del olvido? ¿Por qué olvida el hombre? La respuesta más directa que aflora a nuestra mente no es otra que la de que el hombre es un ser limitado, y por eso, no tiene conciencia ni memoria de todo lo que le acontece. Frente a esta evidente limitación de lo humano, resalta la posibilidad de aumentar y potenciar la memoria humana, de llegar a desarrollar todo un mundo de la memoria. Si el hombre no olvidase nunca ni nada, entonces parece imposible que fuese capaz de reorganizarse continuamente en orden a lo nuevo por acontecer. ‘Olvido’ y ‘limitación’ parecen ser raíces propias de lo humano que hacen que la finitud no se torne insostenible e insoportable, o al menos, que sea posible la vida de lo finito. Una memoria total en el ser finito, sin olvido, conduciría a la paradoja de una vida sin vida. En realidad, el ser humano quedaría fijado por un número determinado de recuerdos que le imposibilitarían la vivencia del momento⁶.

⁵ Este tema del ‘olvido originario’ y de la necesidad de ‘recordar’ es uno de los grandes temas barrocos que insiste en que la “vida es sueño” y que el hombre tiene que “despertar” para salir del engaño. Este gran tema existencial ha sido objeto de una consideración detenida por parte de los pensadores del siglo XX, como se ve claramente en el caso de la filósofa María Zambrano en España o en la emblemática película testamentaria del director de cine Stanley Kubrick, “Eyes Wide Shut”. Cf. Zambrano (1998), pp. 53-64.

⁶ Parece existir una incompatibilidad originaria entre ‘vivir’ y ‘recordar’. La actividad de recordar implica un cierto grado de abstracción o trascendencia de lo presente. Por eso se entiende que

1. El acto de libertad como origen de la conciencia: la idea de “crisis”

En paralelismo con este olvido originario, y con la posibilidad del olvido de olvidarse de sí mismo, se encuentra la “crisis” como forma en la que el olvido, olvidado de sí, intenta salir de sí. En la “crisis”, en los “períodos de crisis”, el olvido olvidado de sí intenta iniciar su proceso de rememoración, intenta salir de sí mediante una continua insistencia. “Estar en crisis” es estar en vías de recordar algo que, por lo demás, hace mucho tiempo que se olvidó e incluso se olvidó que se olvidó. El sujeto en “crisis” no sabe dar cuenta, en primera instancia, de la razón y origen de su estado pero sí que percibe con claridad que algo, imposible de recordar en ese momento, se olvidó. Algo de vital importancia, central y neurálgico para el desarrollo autobiográfico, para el dinamismo histórico de un determinado pueblo o para el desenlace de una determinada coyuntura histórica. Tal es lo que aconteció en el seno mismo del Idealismo alemán cuando, en lo que se conoce como el período intermedio de la filosofía de Schelling, éste entró en un enigmático silencio y mutismo al experimentar la rotundidad y profundidad de la “crisis”. El análisis de esta experiencia personal y epocal es la que marca este extraño período en el que Schelling consigue, en *Las Edades del Mundo (Die Weltalter)* –poema épico en el que se relatan los inicios de una teogonía y una cosmogonía transcendentales, y del origen del mundo–, una profunda teorización de la “crisis” como fenómeno histórico-científico, en estrecha conexión con la necesidad esencial de olvidar y de perder la memoria, junto a la “insistencia” de lo oculto en el seno de cualquier forma de “crisis”.

Nuestra sociedad está marcada por una experiencia “neurótica” de la crisis. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, y tras un breve tiempo de euforia, la sociedad parece haberse sumido en un proceso generalizado de autoconciencia de una crisis sin precedentes; crisis que no alcanza tan sólo al ámbito de la cultura, la política, la ética o las convicciones más profundas de una cultura milenaria, sino incluso las bases y substratos más recónditos de su conciencia racionalizada y racionalizante. Donde no aletea el pesimismo existencial se enseñorea la desorientación más total, soportada eufemísticamente en morales de resistencia y contención, sin

haya un fuerte componente estético-transcendental en la memoria en tanto capacidad de fruición en lo pasado rememorado como forma de descanso o arrellanamiento de la interioridad frente al reclamo urgente de lo vivencial presente. No es de extrañar que el “amor platónico”, tal como nos ha llegado a nuestra tradición en la famosa poesía bucólico-pastoril tal como la vemos en Garcilaso de Vega, el famoso “penar de amores” sea el momento en el que el amante se recluye en la interioridad, abstra-yéndose de todo, para gozar allí de la imagen rememorada de la amada. La presencia continua de la amada imposibilitaría el goce frutivo de la rememoración enamorada y haría imposible cualquier forma de evocación. El amado tiene que ausentarse, simbolismo del olvido originario, para que el amor platónico goce del distanciamiento necesario para el disfrute de su amor. Walter Otto, en su monografía sobre Dioniso, ha puesto de manifiesto esta dimensión del olvido como distancia en su exégesis de la figura de Apolo como “domador” de la pasión dionisiaca. Cf. Otto (1997), pp. 147-151.

capacidad de creación, que plagan el casino global de desorientadoras aldeas urbanas, diseminadas en medio de una selva planetaria. Una sensibilidad generalizada se encuentra aletargada y narcotizada frente a los discursos apocalípticos, hostigadores y vacíos. A la era de los falsos profetas le ha seguido una calma chicha⁷, un inquietante interludio de ausencia. Este periodo, cuyo inicio podemos cifrar de forma emblemática en el último cuarto del siglo XIX y que irrumpe violentamente en el escenario público en la primera década del siglo XX, es el que Nietzsche, de un modo profético, vaticinó como el advenimiento de una fase de “nihilismo negativo” en el desarrollo de la decadente cultura cristiana europea⁸.

En este punto parece crecer en la profundidad de la calma una presencia oculta e inquietante, origen de toda crisis, que en la forma de una culpa originaria, instiga a preguntarse: ¿qué es lo que se olvidó? Los grandes pensadores de este siglo, Heidegger y Wittgenstein, parecen estar de acuerdo en este punto: la historia de la crisis presente no es nada más que la consecuencia de un «olvido en el origen». Si bien este olvido era, para Kant, consustancial a la razón humana, inmersa en un proceso continuado de alucinación, frente al que no podía hacerse otra cosa que desarrollar un prometeico ejercicio de autocrítica⁹, en Schelling, Kierkegaard y Nietzsche este olvido enraiza en una acción libre del sujeto, en la voluntad propia y su dinámica. Pero, ¿queremos olvidar? ¿Podemos no olvidar? ¿Son necesarias las crisis en todo organismo susceptible de crecimiento y envejecimiento?

Algo misterioso se esconde bajo el término “crisis”. Por tal solemos entender una especie de disfuncionalidad o inadaptación de un sujeto al medio en el que se desenvuelve; quizás, el *decalage* entre dos lógicas –una propia y otra extraña– que resultan intraducibles o incompatibles; o una especie de metamorfosis o proceso alquímico en el que un ser cambia de forma. Sin embargo, ninguna de estas descripciones agota nuestra experiencia finisecular de la crisis. En los pueblos antiguos, la crisis, la fatalidad –manifestada en catástrofes personales, políticas o naturales–, no era otra cosa que la revelación de un juicio divino que exigía ser interiorizado y asimilado. Schelling, en esta línea, afirma que toda crisis es un juicio. No un juicio lógico que determina el enlace de un sujeto con su predicado, o de una premisa con un término medio que permitiera deducir cualquier otra conclusión, sea ésta teórica o práctica, sino la necesidad esencial de determinación marcada por la imposibili-

⁷ Cf. Trías (1996), p. 23.

⁸ No se puede obviar que la idea de “crisis”, tal como la interpreta Schelling, tiene importantísimos puntos de conexión con el análisis nietzscheano del advenimiento del nihilismo que posteriormente retomará Heidegger en sus estudios sobre Nietzsche. Cf. Löwith (1995), pp. 96-128.

⁹ Véase a este respecto el capítulo de la “Dialéctica trascendental” en la *Crítica de la razón pura*. En esta concepción de la razón se puede vislumbrar la idea estoica de una locura reglada, o la más romántica, de que la razón produce monstruos, espejismos, en su dinámica y desarrollo propios. Hegel culminará esta línea haciendo de la apariencia, del “Schein”, que tiene que ser superada mediante la reflexión filosófica, el motor mismo del pensar. Cf. Kant (1983), pp. 12-24.

dad de la misma. Una profunda indeterminación existencial que reclama y exige una profunda determinación esencial. La “crisis” no es nada más que la exigencia de una determinación ulterior; la imposibilidad de que algo pueda permanecer indeterminado o ambiguo. En este sentido, la crisis es la manifestación primera de una latente y poderosa voluntad de revelación, poderoso acicate que mueve a la determinación para que nada quede indeciso u oculto. Si, pues, la crisis está en relación de algún modo con la posibilidad de un olvido originario, aquí se encuentra entrelazado, en mágico armazón, una conexión esencial entre olvidar y recordar como formas originarias de una voluntad de revelación. En este ámbito se mueve la profunda especulación de Schelling sobre la necesidad del olvido y la memoria; y la interpelación de la “crisis” a la determinación de una libertad.

2. El “escindir-se” como nacimiento de los tiempos: libertad y temporalidad

La ciencia –que Hegel entiende como el despliegue orgánico de la lógica en el que las categorías y las leyes que rigen el pensamiento humano se modelan y conforman en su mutuo desplegarse– se configura en Schelling como una ciencia viva de lo viviente que ha de dar cuenta de la dinamicidad de lo real y de la producción en la Naturaleza¹⁰. En este sentido Schelling se mueve también, como Hegel, dentro del esfuerzo titánico por remodelar la lógica clásica – más concretamente la aristotélica– y por intentar determinar, frente a la lógica de Kant, de qué manera nacen y se desarrollan las leyes del pensamiento, cómo las categorías funcionan y operan en el decurso del mismo. Pero mientras Hegel no deja de moverse en un plano lógico sin hacer del principio algo real y efectivo¹¹, Schelling, por el contrario, piensa que lo originario sólo puede ser aquel ser que no presuponga ningún otro, que se desarrolle por su propio impulso y querer, desde sí mismo. Este ser es lo vivo originario (*das Urlebendes*) y se desenvuelve, no azarosamente y anárquicamente, sino como una ‘naturaleza’, siguiendo un despliegue orgánico en el que la funcionalidad del todo determina la articulación de las partes, su secuencia y su desarrollo temporal.

En el problema del inicio se cifra todo el esfuerzo del hombre por recobrar su memoria perdida. La ciencia, en tanto que ciencia de los principios que en su inda-

¹⁰ “La representación válida hasta ahora de la ciencia ha sido que era una mera sucesión y desarrollo de conceptos y pensamientos propios. El verdadero concepto es, sin embargo, que es el despliegue de un ser vivo y real lo que en ella se expone” (Schelling 1979, p. 1).

¹¹ La analítica de los primeros pasos de *La Ciencia de la Lógica* de Hegel entre el ser y la nada, y el devenir como síntesis, explica la *dynamis* y *kinesis* misma del pensamiento, desde la perplejidad conceptual del entendimiento ante los conceptos de ser y nada y su imbricación mutua. Se puede enterar que dichos conceptos originarios tienen para Hegel un estatuto especial, pero en esto se centraría toda la discusión entre Hegel y Schelling. Cf. Oeser (1965).

gación de lo real se remonta al origen de todo, no puede dejar de concebirse a sí misma como un ingente proceso de memorización. Con lo primero que la ciencia se enfrenta es el espacio de lo pasado, de lo oscuro, de lo que se le sustrae y se le resiste. En la primera redacción de *Las Edades del Mundo* (1811), donde Schelling intenta reescribir el origen de una naturaleza en Dios, primer principio, intentando para ello remontarse más allá del pasado cósmico hasta el escenario de un verdadero pasado originario, nos habla de una esencia móvil, viva, que en el origen consiste en una pura voluntad que nada quiere, apaisada y tranquila, en la que, por su propia dinámica, se va generando el anhelo de conceptuarse, de tenerse a sí misma. De este anhelo, de esta ansia, nacerá una voluntad para la existencia. Esta voluntad autogenerada en la voluntad originaria desencadenará una diatriba, una lucha entre voluntades, de la que deberá nacer una voluntad de revelación como voluntad todopoderosa y creadora.

¿Cómo nace esta voluntad para crear? ¿Cómo opera? Este es el acto propio de la libertad divina. Si la esencia, lo originario, era máxima afirmación, este determinarse a ponerse como fundamento de un otro, como “fundamento de existencia”, implica negar algo en la esencia divina misma. La voluntad de creación –voluntad de amor la llamará Schelling– es una voluntad de negación propia. De esta forma esclarece Schelling la dimensión metafísica de este paso aludiendo a la sentencia platónica del *Párménides* según la cual la razón ha de afirmar que lo que no es, es o que lo no ente, lo opuesto a lo entitativo, es¹². Lo no-ente, el ser de lo que no es, es en sí algo positivo, dotado de entidad y que sólo respecto al ente al que se opone aparece como un relativo no-ser, como un cierto fundamento y, por tanto, no se deja determinar bajo el concepto de privación o mera ausencia. En la raíz de este descubrimiento de la entidad positiva de lo que no es, apuntada vivamente por Fichte en su *Doctrina de la Ciencia* (1794), será conducida por Schelling hasta sus últimas consecuencias en su analítica del mal y tales rasgos marcarán su dialéctica de los tiempos en el seno de la esencia divina.

En sus conocidas *Lecciones de Stuttgart* (1810) Schelling llega a la conclusión de que el espectáculo de la Naturaleza y el desarrollo de la Historia tienen que convencernos, en contra de lo que pensaba sobre todo el pensamiento emanacionista de corte neoplatónico, de que el origen de todo proceso evolutivo es una involución originaria. Lo primero no es un acto de donación, de expansión, sino un acto de contracción, de repliegue sobre uno mismo. La voluntad divina originaria, para dar “lugar” al mundo, tiene que negarse a sí misma, renunciar a ser todas las cosas, devenir algo concreto. En este sentido es la tendencia a la oclusión, a la cerrazón, a

¹² “Por eso algunos pensaron que lo que no es era una fuerza de sostén que en sí misma no tenía entidad, algo así como una nada (...) Pero ya el divino Platón expuso del modo más claro que era necesario que el no-ente fuese y que sin esto sería imposible distinguir la certeza de la duda, la verdad de la mentira” (Schelling 1979, p. 20).

la entropía, a rehuir cualquier forma de manifestación o exposición, lo más originario y propio de cualquier criatura. En realidad, Schelling parece justificar metafísicamente, con esta doctrina de la “contracción divina”, la doctrina de un egoísmo natural de carácter universal. Este acto de “contracción divina”, en el que dos tendencias de una misma voluntad, una expansiva y otra contractiva, una amorosa y otra egoísta, hace que la tendencia egotista venza a la tendencia universalista para hacer que esta última devenga real en su victoria sobre aquella cerrazón originaria. De este modo el acto contractivo se conforma como un acto creador, como la conformación de la base real sobre la que es posible que tenga lugar un proceso evolutivo de revelación. Con este acto creador se produce el nacimiento de los tiempos. La esencia, lo originario, queda eternamente oculto, puesto como eterno pasado, sepultado como base de la actual composición de existencia y fundamento de existencia que determina lo creatural en tanto algo que está fuera de sí¹³, que posee su fundamento en otro que sí mismo y a cuya esencia compete fundamentalmente devenir.

En Schelling el problema de la memoria nace ligado al intento de explicar la libertad, y aún más, de dar cuenta del origen y fundamento del mundo como un todo organizado y de la ciencia como despliegue orgánico de un espíritu. Explicar la libertad, en el caso del hombre descubrir que ésta es “una capacidad real y efectiva para el bien y para el mal”¹⁴, implica adentrarse en la peculiar morfología de lo viviente que se despliega en la Naturaleza en forma dinámica, mostrando una comunidad de fuerzas antagónicas que se modelan en un recíproco juego de atracción y repulsión y que sólo por un progresivo escalonamiento se acercan a su superación y libre manipulación en el hombre. El hombre, culmen y cumbre de la Naturaleza, es un espíritu finito, lazo libre de principios antagónicos en tensión y férreo equilibrio. Las potencias en el hombre, que configuran su alma, la peculiaridad de sus facultades y sus internas relaciones, y que determinan sus funciones, son la base de toda posible filosofía de la memoria en Schelling.

‘Memoria’ y ‘tiempo’ en Schelling son el marco u horizonte trascendental de una libertad que se refiere a sí misma. En el hombre la Naturaleza deviene libre de sí, de su propio dinamismo. Schelling afirma a este respecto que el hombre es el descanso de Dios, allí donde ha plantado su *Sabbath*, ya que la Naturaleza es el terrible proceso de la superación de la contradicción efectiva en la que Dios ha puesto su esencia¹⁵. De igual modo es en el hombre donde la Naturaleza deviene

¹³ La etimología *ex-stare* parece coincidir con la visión de la existencia como un “estar fuera de sí”; “enajenado” dirán los marxistas, existencia que se juega su ser propio o impropio dirá Heidegger, o como “ser arrojado” en la visión deísta. La ‘existencia’ (*die Existenz*) y el ‘extrañamiento’ (*ex-stare*) son coriginarios.

¹⁴ *SW VII*, 273. (*SW= Sämtliche Werke*, editada por K.F.A.. Schelling, Stuttgart, J. G. Cotta Verlag, 1856-1861, en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4)).

¹⁵ En la terminología hegeliana, podríamos decir que la creación es la tachadura, la alienación o

libre de la contradicción en que Dios pone a su esencia –contradicción que originó la división de los tiempos, que marcan el *eón* de la naturaleza o tiempo natural– y en el que, por medio de la libertad que el hombre mismo es, se produce la transición a los tiempos históricos, el nacimiento de la verdadera historia humana como tiempo de la conciencia mediada por la libertad humana¹⁶. La libertad es el punto en el que se articula el nacimiento de los tiempos. Las dimensiones de eso que llamamos tiempos, –el pasado, el presente y el futuro–, no son sino la consecuencia de un acto de libertad.

El pasado para Schelling no es la dimensión de lo vivido que marchó, ni el marco de lo que se sustrae a la conciencia y a la posibilidad del recuerdo, sino un elemento constitutivo del presente: no hay presente sino fundamentado en un pasado, presente ahora bajo la forma del pasado. Este pasado es, pues, un eterno pasado; un pasado que no deja de serlo porque un presente instantáneo lo suplante, ni porque un futuro posible o venidero ocupe su lugar gracias a su realización efectiva. De igual modo no hay verdadero presente sino allí donde hay un eterno horizonte de futuro, que como tal, permanece eterno futuro: eterno horizonte utópico de sentido y de promesa, que configura el presente como uno de sus elementos esenciales. Eterno pasado, eterno presente y eterno futuro.

Evidentemente implica esto que eternidad y temporalidad no son conceptos antitéticos o contrapuestos sino que, al contrario, se requieren y exigen mutuamente. ¿Qué es la eternidad? Aún más ¿qué es lo eterno? La falta de un concepto positivo de eternidad ha sido quizás una de las constantes más grandes de la historia del pensamiento. Allí donde ésta no se reducía a una ausencia de temporalidad, y con ella de movimiento y vivacidad, con el que se estrellaba la imaginación, acababa siendo un *perpetuum mobile* en un eterno retorno de lo mismo en el que fin y principio se confundían, distinguiéndose. Lo eterno, en su versión cosmológica, era el eterno paraíso perdido del que la conciencia en su nacimiento había sido desterrada. Decir ‘conciencia’ y ‘tiempo’ es decir conceptos correlativos que se coimplican. De este modo se liga la conciencia al devenir temporal y a su arco arquimédico, el presente, como punto ojival entre un pasado y un futuro que se fugan, desde el que la conciencia puede tener conocimiento de la instantaneidad de su presencia cognoscitiva.

El pasado es, según Schelling, el tiempo de la cerrazón, de la ocultación, del continuo tender a sí cancelando toda posible manifestación exterior. Este tiempo es

enajenamiento del espíritu que se produce, en el nivel fenomenológico, por una crucifixión de la esencia divina a nivel metafísico.

¹⁶ El tránsito de la Naturaleza a la Historia, o de los tiempos de Dios a los tiempos del hombre, responde en Schelling a una teoría de la caída y de la culpa que tiene lugar por una determinación eterna del sujeto a nivel trascendental, cognoscible tan sólo mediante el concurso de la experiencia, *a posteriori*. El nacimiento de la Historia, o el tiempo de la conciencia humana, está marcado por el tiempo del mito y, posteriormente, por la Revelación.

un tiempo de eterno juego de fuerzas, ensoñaciones y misteriosas percepciones de la riqueza de la propia esencia divina. Este tiempo es la continua noche que funda la vida de la conciencia, que pervive confrontada a la perpetua amenaza de verse deglutida por la eterna presencia del pasado, que con su continua tendencia egoica y entrópica rehuye el tiempo presente, el de la luz, para retraerse en su eterno pasado. El pasado es el ámbito de las tinieblas, originario patrimonio de la criatura que marca y define esta eterna e insuperable nostalgia que define a lo finito.

¿Cómo nace, pues, el tiempo presente, el tiempo de la conciencia? Los tiempos nacen de un originario acto de libertad que se confronta con aquella tendencia entrópica de la esencia originaria y que obliga, por tanto, a poner el pasado como pasado, subordinándolo al presente. La libertad es el acto heroico que abre el ámbito de los tiempos y configura la conciencia como tal, sustrayéndola al poder de esa tendencia de la esencia divina. La libertad es un escindir los tiempos que es en sí misma un efectivo poner. Este “poner” supone un actual, real y efectivo ejercicio de la libertad que, si cesa, acabaría en un retorno a un pasado abisal. La vida de la conciencia es, pues, la tarea prometeica y heroica de la libertad; sin ella, sólo restaría sumergirse en las aguas de la eterna inconsciencia.¹⁷ La conciencia se ve siempre amenazada por un pasado inmemorial, continuamente se ejercita para no caer en la negra noche de la inconsciencia, por no dejarse vencer por una inercia esencial hacia la cerrazón que es la fuerza giratoria, hipnótica, de la naturaleza originaria de Dios, que Éste ha puesto como algo superado por un movimiento rectilíneo de apertura (“los caminos de Dios son rectos”, dirá Schelling al respecto).

El carácter cíclico y repetitivo, obsesivo, de la naturaleza originaria de las cosas es la que está a la base de ese vértigo existencial. Mientras que todos los pensadores del siglo XIX y comienzos del XX (Hegel, Kierkegaard, Heidegger, etc.) se centraron en tematizar la “angustia” como la disposición originaria del ente ante el misterio del ser, de la criatura contingente ante la base abismática de su propio existir, la conciencia ante el substrato sin fondo sobre el que se sostiene, lo cierto es que el “vértigo”, tal como ha sido estudiado en diferentes patologías, responde mejor a este sentimiento de caída sin término, en medio de un movimiento oscilante de forma circular. La espiral sin fin es una de las formas gráficas con la que los pacientes representan la sensación de caída y vacío propia de los que sufren un “vértigo patológico”. A este respecto Trías, en su libro *Ciudad sobre ciudad*, al analizar las pasiones fundamentales de lo viviente, reivindica el vértigo como verdadera dispo-

¹⁷ Este peligro de la libertad, y la posibilidad ética que implica de caer en una existencia sin memoria o en un eterno retorno de lo mismo, configura el arco del pensamiento del siglo XIX y comienzos del XX que va desde el marco de la ley de los tres estadios en Kierkegaard, cuya única vía de acceso es la libertad, pasando por la idea del eterno retorno, íntimamente ligada a la voluntad de poder en Nietzsche, y a la posibilidad de una existencia propia o impropia, que define el marco propio del modo de ser del *Dasein* en el pensamiento de Heidegger.

sición ontológica de lo existente, más allá del sentimiento de angustia ante la nada indeterminada, puesta de moda por los existencialistas y vitalistas de siglos pasados¹⁸.

Este acto de posición de la libertad, en tanto que acto pre-reflexivo que funda a la conciencia misma, tiende incesantemente a sustraerse a cualquier analítica. Sin embargo, los claros efectos de aquella acción, que configuran la propia vida consciente, dan elementos para definir la naturaleza de aquel acto. El acto de escisión de los tiempos no sólo fue el vencimiento de una tendencia entrópica de una esencia absoluta, sino que su abrirse implicó la configuración del principio, superado en otro posterior, que sólo podía ser respecto a él mediador, y en cuyo ser se invocaba ya su superación futura en el marco de un tiempo posterior en el que la preeminencia de aquel principio se vería superada. Ese horizonte escatológico, que forma parte esencial de cómo el presente es puesto como tal, en el que lo que no debería ser es, y por tanto, anhela dejar de ser para ser de otra manera, es la presencia de un eterno futuro. La libertad, por tanto, se define teleológicamente por una apertura a un eterno horizonte de futuro¹⁹.

Los tiempos, eternamente separados, están mediados por un acto de libertad, de tal modo que si éste no se ejerce o debilita entonces en la conciencia aparece una tendencia regresiva hacia su pasado abismático, oponiéndose al desarrollo y dinámicas propias de su vida consciente, que en tanto que apertura al futuro, son una vida consciente atravesada por el deseo. De igual modo, si la libertad se debilita, no sólo crece la tendencia al pasado, sino que el horizonte escatológico de la libertad se oscurece y el hombre pierde su futuro, para verse presa de un presente que tiende a perpetuarse en un eterno pasado. De este modo, nace el maquinismo, tal que eterno retorno de lo mismo, como primera vía regresiva de la vida consciente a lo inconsciente. El segundo paso será el del movimiento instintivo del animal, en el que la instantaneidad y determinismo de lo presente son casi absolutos porque, como bien definió Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, el animal no posee futuro por estar determinado absolutamente por el deseo. Con Schelling podríamos articular una conexión entre instinto, instantaneidad y deseo –la que ya vislumbraría posteriormente Kierkegaard–, que invierte las relaciones habituales, pues no se trata de que el deseo determine el comportamiento instintivo del animal, carente de futuro, sino de que el animal está determinado por la pasión y el deseo porque no tiene futuro y, podríamos decir aún, porque no está precedido por un acto de libertad que abra un horizonte a su posible vida consciente. El primer estadio de Kierkegaard no es la analítica del hombre entregado al deseo, sino el del hombre que no posee futuro, a causa de un débil ejercicio de su libertad originaria.

¹⁸ Cf. Trías (2001), pp. 63-66.

¹⁹ Este es el punto que ha analizado con maestría E. Bloch: la conflictividad es tan esencial al presente como lo es su futuro de resolución escatológica, y en esta infinita tensión se enmarca y deviene la marcha del pensamiento humano y la vida de la conciencia. Cf. Bloch (1992), pp. 52-55.

Podemos concluir, por tanto, que no hay memoria sin distanciamiento del pasado, sin ejercicio de la libertad. La memoria es el rico juego entre un presente virado al futuro y sustraído de un pasado. La memoria tiene vocación de futuro²⁰, y no es por ello extraño el rol que se le ha hecho desempeñar en el ámbito de las filosofías de la Historia, como una sierva de esa *magistra vitae*. La memoria como dispositivo que rija y encauce la acción futura, que la soporte sobre la experiencia acumulada, rica en matices y preñada de conclusiones, de supuestas conexiones causales, conduce al intento de no repetir los errores del pasado, a sustraerse a ser el animal que tropieza dos veces en la misma piedra. Una memoria en ejercicio es el mejor guardián para evitar los errores y caer encadenado en una eterna rueda de desatinos: tener memoria es aprender de lo vivido. Aprender es desobjetivar lo vivido, aislarlo en la medida de lo posible, objetivarlo. No se trata de negar el carácter posesivo de lo vivido, de su ser algo mío, pues éste es uno de los rasgos propios de la memoria en tanto que ligada a la vida consciente, el obsesivo y recurrente posesivo, lo mío, sino de objetivarlo, de alcanzar la suficiente distancia respecto a lo mío que haga que dicha experiencia sea, con todas sus limitaciones inherentes, universalizable. Este distanciamiento nace de un ejercicio de ese acto de libertad originario que divide los tiempos poniendo lo pasado, lo presente y lo futuro en su verdadero sitio, como un *unum* orgánico que se desenvuelve.

La libertad implica la noción de carácter como pasado, ámbito de lo inconsciente que aún no ha sido traído a presencia en la conciencia y que sólo un pleno ejercicio de la libertad puede establecer como tal. Un fuerte carácter, una presencia palmaria de lo pasado, un heroico ejercicio de la libertad frente a un impulso esencial a la cerrazón, al inmovilismo o la inconsciencia, son los rasgos propios del hombre ético frente al hombre de genio o al sujeto estético: el hombre ético es el sujeto fundamental de la historia²¹. Sin distanciamiento objetivo no es posible un ejercicio de

²⁰ La memoria no sólo tiene una vocación de futuro por su funcionalidad, evidente en muchos casos, tal y como se articuló en el marco de las filosofías de la experiencia –aristotélica, tomista, empirista, positivista o neopositivista–, sino que guarda una conexión mayor con lo futuro, con lo que ha de advenir, y que a veces se hace presente en la forma de profecía, augurio, o premonición. Resulta sintomático cómo la irrupción de lo futuro en lo presente va dirigida a la memoria, a la invocación de lo guardado en ella, y de qué forma se articula de este modo la conexión entre lo pasado y lo futuro.

²¹ Tras su período de *Las Edades del Mundo*, a partir de una posterior estancia docente en Erlangen, Schelling se dedica a desarrollar de manera sistemática desde 1827 exposiciones del pensamiento moderno desde su etapa inaugural con Descartes. Este esfuerzo no es otro que la aplicación de la teoría alcanzada en *Las Edades del Mundo* en el que Schelling, mediante un ejercicio de su libertad, intentar apropiarse de su lugar propio en la Historia del Espíritu, distanciándose de sus predecesores y precursores, y vislumbrando lo que en su fuerte y apasionado carácter juvenil se le sustraía de dicho proceso. Al contrario que en Hegel, la actitud ética es una actitud de juego del espíritu finito con el espíritu absoluto, no una mera marcha triunfal de éste, sino el abrirse o cerrarse del sujeto finito a la acción del espíritu absoluto. En esto radica el ejercicio primario de la libertad, que es en el fondo un ejercicio de memoria, y la raíz y fundamento de toda verdadera historia.

la memoria sino tan sólo un absoluto pasado. Sin ejercicio de la libertad no es posible un distanciamiento objetivo ni un remontarse por encima de los tiempos. Este distanciamiento que tiene su relación frente a lo pasado también tiene una relación respecto al futuro, aquello que será siempre absoluto futuro. Al comienzo del libro del pasado, en *Las Edades del Mundo*, –de los tres que constaban en su proyecto originario, y de los que Schelling sólo llegó a redactar, en diferentes versiones, el libro del pasado, y un breve esbozo del libro del presente–, Schelling afirma: lo pasado es sabido, lo presente conocido, y lo futuro presentado.²² Sin este distanciamiento que la libertad opera no es posible narrar el pasado, realizar una crónica del mismo y, aún menos, dar una visión descriptiva, distanciada, del presente. La exposición del presente es una paradójica relación trascendente-inmanente con el tiempo propio en el que el narrador, como una especie de punto flotante entre el eterno pasado y el futuro, entre la narración y la profecía, trasciende el momento presente, no para salir de él sino para adentrarse en él, ya que lo que realmente le sucede al hombre no es que viva en el tiempo, sino que vive fuera de él²³; el futuro, el eterno futuro, no puede ser sino profetizado.

3. El «reencuentro como advenimiento»: La libertad como proyección

Vemos, por tanto, que estamos descomponiendo analíticamente un acto de la libertad que funda la temporalidad y que se produce simultáneamente. El carácter sintético y único de este acto de libertad nos indica que nada puede ser puesto como pasado inmemorial si no se abre a su vez a un futuro en estado de eterno advenimiento. El presente de la conciencia siempre se debate entre un pasado inmemorial y un futuro escatológico, dimensiones sin las cuales no se constituye la experiencia humana del tiempo. Esta connivencia originaria de las tres dimensiones de la temporalidad originadas por la libertad nos habla de un hermanamiento originario y de una extraña relación entre pasado absoluto y futuro eterno, entre principio y fin. De hecho no puede haber memoria del pasado, ni pasado como tal, sin la dimensión de un futuro escatológico. Para que haya memoria tiene que existir una dimensión de futuro que se dice a la vez con una dimensión de pasado: no hay memoria sin profecía. La profecía como aquella forma de verbalización humana de lo que está en continuo estado de advenimiento, pero que nunca comparece en el presente. Sólo lo

²² WA I, 123.

²³ Schelling recoge aquí, en una versión revisada la idea de los gnósticos, la concepción del tiempo como retraso de la eternidad, en la que ya se está. La profunda originalidad radica en que la eternidad está presente en el tiempo, y que la única forma de ingresar en la eternidad no consiste en salir del tiempo sino en adentrarse en él. En su crítica a la teoría del tiempo de Kant afirma Schelling que el mal radica en que el tiempo interno de los seres, su tiempo orgánico, les devenga exterior y extraño, abstracto.

que está en situación de advenimiento, por tanto en relación con el presente pero aún ausente, puede ser profetizado.

La profecía parece exceder el ámbito de la relación del hombre consigo mismo y referirse a un marco de lo divino, de lo que está más allá. Sin embargo, en la Antigüedad la profecía no era el vaticinio de acontecimientos que tendrían lugar en el ámbito de lo futuro, ni aún menos la relación de una suerte de premoniciones desveladas en la tarea hermenéutica de los sueños, sino la presencia fatídica de fuerzas del futuro en el tiempo presente. Los oráculos no eran celestes, sino terrestres. Era el poder del pasado, de lo encerrado, el que modelaba la tierra en la forma de lo futuro: como advenimiento o buena nueva, *evangelium*. Lo que había de advenir no era lo nuevo entendido en el sentido de un progreso racionalista de la Historia, sino lo que ya estaba presente bajo la forma de lo pasado. Lo nuevo siempre era tan antiguo como lo viejo, y tan sólo un *kairós* distinto del mismo. El advenimiento de lo que ya fue, de lo eternamente sido, es la paradoja de la voluntad de poder en Nietzsche, Hölderlin y en todo verdadero pensamiento profético: el hombre habita en la herida que lo salva. Lo que adviene sólo es el mecanismo de un volver en sí, de un caer en sí, en el que se resume la especulación hegeliana, en esto más marcadamente plotiniana y neoplatónica. Todo acto verdadero de rememoración nace de un caer en sí, de volver en sí. Este ‘volver en sí’ implica todo un proceso previo de salir de sí, de perderse, alienarse, enajenarse u olvidarse de quién es uno para luego volver en sí. Este en sí, lo que siempre estuvo allí pero bajo la forma de lo eternamente pasado, de lo que no era, e incluso de lo que era falso, no es nada más que lo que adviene en la forma recurrente de lo en sí, en todo el proceso fenomenológico de la subjetividad, en su choque y exploración de lo extraño.

¿Cómo se conectan pasado y futuro? ¿Qué es lo que adviene en el futuro? Soñar lo que somos²⁴. Lo que nos sale al encuentro, lo que se nos adviene en el horizonte que determina la acción y condiciona la elección, no es nada más que lo eternamente reprimido, oculto, sojuzgado y esclavizado, que anhela en el tiempo presente su liberación futura. En paradójica figura, que Nietzsche desarrolló con maestría sinigual, el futuro no es nada más que el pasado que se fue, lo eternamente sido; y el transcurso temporal no es nada más que el eterno retorno de lo mismo, siempre en forma y figura nueva, pero siempre de raigambre antigua. El sobresalto de la conciencia ante la expectación del futuro que la configura es el resabio del presen-

²⁴ Véase a este respecto la hipótesis desarrollada por Calderón de la Barca en su obra, *La vida es sueño*, que causó, a raíz de su traducción por Friederich Schlegel al alemán, un profundo impacto entre los pensadores del Idealismo alemán. Esta hipótesis de carácter metafísico establece la realidad del mundo y de la naturaleza como realidad soñada –que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son–, pero donde la realidad soñada tiene una dimensión objetiva que nunca comparece, pero que es siempre eterno punto de referencia –cada uno sueña lo que es–. Ese punto de referencia, que constituye al sueño como tal, es el ser que sólo puede ser traído a presencia en la forma del sueño. Nace así el imperativo de “soñar lo que se es”. Cf. Rivera Rosales (1998), pp. 22-36.

timiento, de lo que ya se es sin saberlo, de lo que yace sepultado en el olvido, pero que clama por salir a la luz de la conciencia. Este acto, en el que la conciencia trae lo pasado hacia sí en la forma de lo futuro que adviene es el concepto heideggeriano de “apropiación”. Sin apropiación no hay ser auténtico.

La existencia auténtica, la única existencia verdaderamente ética para Heidegger²⁵, implica un reencuentro consigo mismo. El imperativo ético, por antonomasia, es el de la autenticidad que, en realidad, es una lectura del famoso imperativo delfico: “Sé tú mismo”. O, como gusta de decir a Schelling: “Llega a ser lo que ya eres”. En este sentido el sujeto ético parece estar proyectado desde el pasado hacia sí mismo en un futuro que continuamente está en trance de advenir, un futuro inminente. Realmente la estructura trágica de la vida radica en la posibilidad real de “perderse en uno mismo”, de “vivir de espaldas a uno mismo”, de “vivir olvidado de sí”, en el sentido más peyorativo del término. La existencia auténtica implica salir del propio pasado, abandonar el famoso seno matricial que en la forma de Paraíso perdido es siempre objeto de nuestra añoranza y de nuestra nostalgia, y empezar una existencia en exilio y éxodo²⁶ en busca de algo por venir, de algo que está a las puertas y que, en el fondo, no es sino nuestro propio ser. Esta «autenticidad» de la existencia está marcada y sellada, en el caso de Heidegger, por su confrontación con la muerte. En la apertura a la posibilidad real, siempre acechante, de la muerte propia el hombre testimonia la autenticidad de su existencia al estar abierto a su posibilidad más originaria y propia²⁷. En realidad, la muerte testimonia la presencia de un límite originario, aquel mismo que está puesto en la expulsión del pasado, de lo matricial, y que no puede ser rebasado ni superado por una acción de la libertad humana, por muy transgresora y heroica que ésta sea. La posibilidad de que el hombre pueda alcanzar mediante su acción la inmortalidad, como muestra el proteísmo de la Modernidad²⁸, viola y contradice la esencia propia de lo humano: la limitación y la medida. De este modo se vuelve a cumplir, por otra vía, la otra gran sentencia del oráculo delfico: ¡Nada sin medida! Este ajustarse a la propia condición fronteriza –como la denomina Trías²⁹–, sellada y marcada por el límite, tiene

²⁵ Cf. Heidegger (1991), pp. 151-160.

²⁶ Eugenio Trías, en su elaboración de una filosofía del límite, afirma este carácter de “expulsión”, de “arrojamiento” como dirían el pensamiento gnóstico y deísta, que se encuentra ya en la misma noción de ‘existencia’: *ex-stare*. Estar fuera de las causas, haber sido expelido fuera del propio fundamento, del propio seno matricial que alumbra nuestra existencia. Esa “expulsión” caracteriza la existencia como una existencia en exilio y éxodo por el simple hecho de que el retorno al origen por la vía de una regresión al pasado está vedado por ese límite que origina la existencia, como queda perfectamente simbolizado en la imagen del ángel con espada de fuego que guarda celosamente las puertas del Jardín edénico. Cf. Trías (1999), pp. 30-40.

²⁷ Cf. Heidegger (1991), pp. 283-293.

²⁸ Cf. Goethe (1990), p. 50.

²⁹ Cf. Trías (2000), p. 64.

que ver en su dimensión temporal con una libertad que mantiene la unión sincrónica y diacrónica de las tres modalizaciones del tiempo: una libertad que se abre armónicamente, al unísono, de un modo orgánico, al pasado y al futuro, dilatando el presente. Respetar los límites de toda condición humana, limítrofe, pasa por ajustar la libertad a esa condición, es decir, que la libertad sólo puede penetrar y retrotraerse más atrás en el pasado cuanto con más fuerza y energía se encuentra lanzada al futuro. La libertad es, por tanto, como sabían los antiguos, y nos recuerda Schelling, de estructura jánica, de cabeza bifronte: avanza simultáneamente y por igual, hacia el pasado y hacia el futuro, dilatando el presente en el instante. La libertad es, en su referencia al tiempo, una libertad orgánica que exige una medida, un ritmo y un *tempus* propios.

4. El tiempo como ritmo: la concepción orgánica del tiempo

La libertad es el presupuesto básico de una vida consciente, plena de memoria y sembrada de profecía. Esta libertad implica un peculiar modo de ser del hombre, en tanto que estructura y configuración de libertad; una «mundanización» de la misma, que no es otra cosa que darse cuenta que el tiempo no es algo externo a la intimidad sino que está presente en su seno mismo. En este nivel se dirige la crítica de Schelling a la concepción del tiempo de Kant. Kant concebía el tiempo fundamentalmente como un *a priori* de la sensibilidad, marco en el que la materia sensible era formalizada espacio-temporalmente. Esta medida objetiva de las cosas nacía sencillamente del cálculo, o mejor dicho, de la comparación, lo que ligaba la concepción del tiempo a una visión geométrica del mismo o, como se dice vulgarmente, a una concepción lineal del mismo. El tiempo se define por la adición y la sustracción, por el aumento o disminución, y por la relatividad de dichas sumas y sustracciones. Esto explica la vivencia subjetiva de un tiempo lineal, en términos de aumento o de disminución del flujo temporal, y de que éste sólo es concebible, como diría tiempo después Einstein, como la acción de medir: el tiempo es aquello medido con relojes. La relatividad del tiempo nace curiosamente de una concepción objetiva del mismo porque lo que llamamos objetivo, en el sentido de abstracto, es lo máximamente subjetivo. Frente a esta relatividad del tiempo Schelling hablará de una dimensión orgánica del mismo. La posibilidad de comparar tiempos y de establecer una relación entre ellos nace del hecho de que cada cosa tiene un tiempo interior propio. Este tiempo está determinado por el juego de las potencias en su seno, del desarrollo mismo de las distintas configuraciones que estas formas de las potencias van recibiendo en él. El tiempo es como un ritmo propio del devenir temporal. Un *tempus*, que como tal está ligado al carácter, a una base propia, y que puede sufrir regresiones, e incluso perecer. Sin esta noción de tiempo es imposible enten-

der la libertad humana, y aún menos, el papel de la memoria en cuanto preservadora y anunciadora de la plenitud de los tiempos, y del tiempo propio de cada época.

Lo primero sería distinguir y determinar esta concepción del tiempo de Schelling de la elaborada posteriormente en el seno de la psicología, que intenta desarrollar un esquema descriptivo de la evolución de la conciencia humana, y con ella, de una serie de fases marcadas por un tiempo propio. No se intenta con ello contraponer ambas concepciones, como si una excluyese a la otra, sino demostrar que la concepción psicológica no da razón de sí, ni se fundamenta a sí misma, y que requiere para ello la matriz de toda una metafísica que haga posible esta concepción del tiempo y que será el objeto de discusión del último apartado de esta breve reflexión sobre la memoria. Todo este *tempus* del tiempo interior viene determinado por la peculiaridad propia de un ponerse, de la ejecución de una acción en el origen. Acción que determina la peculiar forma del olvido, que da razón de en qué forma éste se produjo y que permite desplegar, a partir de su conocimiento, un verdadero y genuino arte de la memoria.

Aquel acto hizo que toda vida consciente se mueva en la paradoja: sólo puede haber ciencia, dice Platón en el *Párménides*, si se afirma que lo que no es (me on) es. En esta paradoja está la raíz del olvido y la posibilidad del error que es, según lo expuesto, connatural a la conciencia y necesario para un conocimiento de la verdad. Fichte, en *La Doctrina de la Ciencia*, bordeó el abismo intentando explicar de qué manera el Yo podía poner el No-Yo, y aún más, de qué manera éste requería gozar del mismo estatuto óntico que aquél, de la misma capacidad de acción y reacción, pero tan sólo sabía explicar esto por un *lapsus* imaginativo inexplicable que tiene lugar en el conocimiento, fruto de una acción práctica. El pasado es en la forma de que lo que no es, es, y el futuro en la forma de que lo que no es, será.

Sólo si la ciencia se articula como verdadera historia es posible una ciencia del olvido y un arte de la memoria. ¿Cómo es posible que el hombre recuerde? ¿Cómo es posible una ciencia de los orígenes? En la primera versión de *Las Edades del Mundo* (1811) Schelling postuló que el alma humana tenía que haber sido creada en el origen de todas las cosas para que el hombre pudiese tener memoria del origen del mundo. Esta teoría se sustentaba en la compleja imbricación del alma humana en el seno del «alma del mundo»³⁰. Según el ensayo sobre la libertad humana, el alma humana no era nada más que la unión última del cosmos, que no era otra cosa que la esencia divina que se desplegaba gradualmente en la Naturaleza hasta revelarse finalmente en el hombre. Las almas individualidades no eran nada más que “particularizaciones” del «alma del mundo», el encadenamiento de lo particular, fruto de una voluntad fijada en la que lo particular fue puesto por encima de lo uni-

³⁰ “Creada en el origen de todas las cosas, e igual a él, el alma humana tiene una conciencia de la creación. En ella radica la máxima claridad porque ella no es tanto la que conoce todas las cosas como la ciencia misma” (Schelling 1979, p. 83).

versal. En esta unión basan los únicos fundamentos de una verdadera filosofía de la memoria en Schelling: El alma humana ha de ser creada en el origen de todas las cosas para que guarde la memoria de ellas. En el ensayo sobre la libertad humana desarrollará la conexión entre el alma del mundo, que se revela como centro y enlace de toda la Naturaleza³¹, como un todo orgánico, haciendo de ella un cosmos, y no una amalgama o mezcla de elementos caóticos, y cuya revelación de su potencialidad y capacidad acontece en el alma humana. De esta forma inaugura Schelling la idea de una conexión u acción mágica del alma humana en el origen, en el que el hombre originario disponía de todas las fuerzas de la Naturaleza a su mano, y donde su voluntad estaba en íntima conexión con todo lo vivo. Sólo su girarse, su intentar subvertir los principios de la Naturaleza, someter el futuro al pasado y viceversa, ocasionó el nacimiento de la individualidad, en tanto que sinónimo de limitación, y sufrimiento de una oposición activa, no interior, sino también exterior, que define la actual situación de la conciencia humana.

El hombre puede recordar puesto que en su interioridad es esencialmente diálogo, nacido del hecho de estar escindido. En él hay un principio que interroga y otro que responde. La especificidad del ser humano como aquél que es capaz de formularse preguntas, nace de su radical situación de estar escindido de sí mismo. La filosofía no es otra cosa, para Schelling, que alcanzar la maestría en esta dialéctica viva que el hombre mismo es. De esta forma, la verdad no está ya en las proposiciones sino en el conjunto, en el todo. Es el movimiento mismo lo que da validez o no a una proposición, y lo que determina su lugar en el conjunto. El tiempo, el desarrollo orgánico es un elemento fundamental de la verdad de un sistema, de la aplicabilidad de las proposiciones, de la determinación del principio de contradicción, y aún más, de la concepción de la verdad como algo vivo y no meramente formal. Aquí quedan perfectamente ligadas la noción de analogía con la de participación.

Lo primero en Dios es su naturaleza, que es un tipo de necesidad: “La necesidad ha de preceder, por hablar de un modo natural, a la libertad en Dios porque tiene que existir para que pueda ser libre. La necesidad es el fundamento de la libertad y es en Dios lo primero y más antiguo en la medida que una distinción de este tipo tiene que poder tener lugar en Dios como deberemos aclarar posteriormente” (*SW* VIII, 209). Una libertad que en el origen es naturaleza, por tanto, no determinada por nada externo, sino guiada ciegamente por un impulso esencial interior, es la que es elevada a conciencia y claridad, y de la que Dios se ve liberado por medio de su libertad de creación: “En la creación Dios supera mediante su libertad la necesidad de su naturaleza y es la libertad la que supera a la necesidad y no la necesidad a la

³¹ “Hay, por tanto, en el hombre una parte que tiene que recordar y otra que hace recordar; una en la que radica la respuesta para la pregunta de la investigación y otra que toma esta respuesta; esta última es libre de todo y capaz de pensarlo todo pero se encuentra ligada por aquello más íntimo y no podría sin esta unanimidad con la otra parte declararse verdadera” (Schelling 1979, p. 113).

libertad” (*SW VIII*, 210). Este paso está determinado por la toma de una resolución eterna en Dios; por la posición de un real y efectivo comienzo. Este efectivo comienzo, como ya vimos, consistía en una contracción de la única y verdadera esencia divina, cuya consecuencia era la producción: el surgimiento de un eterno devenir que avanza hacia su horizonte escatológico. La conciencia es el ínterin, el interludio, entre aquel absoluto pasado y aquel eterno advenimiento del futuro; ínterin que no es un espacio de tiempo ni la acotación entre dos puntos, sino la situación de aquello que eternamente se debate entre un pasado eterno y un futuro eterno, que son las tres dimensiones de un instante eterno. El ritmo temporal es el libre juego entre estas tres dimensiones del tiempo que componen cada instante. La duración sólo es duración del instante que se modela a sí mismo, en armónico acorde, en el que la memoria es memoria del instante que no es posible sin un eterno olvido.

La organicidad de este proceso en el que lo último recoge lo anterior, al mismo tiempo que lo determina teleológicamente, es la memoria misma³². La memoria no es posible sin el olvido, y sin ambos no es posible la conciencia ni la conciencia viva. Conciencia, tiempo, memoria, deseo y olvido son las relaciones instantáneas de un ponerse de lo Absoluto, de un negarse, de una contracción divina. La contradicción es esencial a la vida misma, y ya Hegel afirmaba que la contradicción es el corazón de lo viviente³³. Pero, contradicción hay allí solamente donde algo, que naturalmente no está sometido o subordinado a algo, le está sometido. La contradicción indica un cierto grado de violencia.

5. El cumplimiento de la profecía como el recuerdo de lo olvidado:

La memoria sintética

La esencia de la memoria viva en el hombre nos descubre el entramado interno de la vida divina que aletea en la estructura misma del conocimiento y de la configuración de la conciencia humana. De un modo enigmático, Dios no puede configurarse como un ser libre para crear si antes no le precede su naturaleza. Para que sea inteligible una naturaleza en Dios se ha de hablar en primer lugar de un proceso contradictorio en el seno mismo de la esencia divina mediante el cual surge en el seno mismo de la esencia divina algo que se opone a Dios mismo, que se le resiste

³² Desde este punto de vista puede leerse *Sobre el Alma* de Aristóteles en el que desarrolla la primera teoría orgánica del alma en la que las potencias superiores suponen las anteriores y las recogen en sí. Cf. Aristóteles, *Sobre el alma*, Libro II, cap. I.

³³ “Tan cierto es que hay Vida, tan cierto es que hay contradicción en la naturaleza primigenia. Tan cierto es que la ciencia consiste en un avance del ser, tan necesario es que él haya puesto esa primera contradicción” (*SW VIII*, 219).

y sustrae: un pasado eterno de sí mismo desde el cual Dios deviene consciente y libre de sí. De este modo puede concebirse que Dios llegue a ser una voluntad libre y consciente para crear, y que el fundamento de lo vivo no sea una emanación de la superabundancia de la esencia divina, o un mero modo o atributo de lo divino, sino algo positivamente querido. El hecho de que la Naturaleza sea algo positivamente querido no es algo azaroso ni el residuo de una concepción religiosa de la Naturaleza o el vestigio primitivo de un pensamiento inmaduro, sino la única vía de explicación de la Naturaleza misma, como bien viese ya Kant en su *Crítica del Juicio*, en la que se asentaba la visión de la Naturaleza como una ser orgánico y autónomo, regido por un querer o una voluntad³⁴. Pero ¿qué pone tal naturaleza en Dios como naturaleza? El surgimiento de una naturaleza en Dios es el presupuesto básico de un ejercicio libre y consciente de la libertad divina pero, antes de que eso ocurra, lo cual implica la presencia de una eterna división de los tiempos en Dios, sólo resta una libertad que se desenvuelve como una naturaleza, determinada interiormente; una especie de necesidad libre que pone la contradicción. Ya Plutarco distinguía entre un no ser ($\mu\epsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) y lo que es un no-ente o no ser relativo ($\mu\eta\ \sigma\upsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$). De esta manera, Schelling le enmienda la plana a Fichte: no hay ningún Yo sin un No-Yo previo que le anteceda, de igual manera que no hay libertad sin naturaleza, ni conciencia sin inconsciente, o presente sin pasado. El desarrollo a partir de esta posición es un proceso libre-necesario hasta alcanzar la conciencia humana; en ésta la libre-necesidad se torna libre de sí misma: en el hombre la libertad se hace libre de sí misma, de su libertad inconsciente y nace con ella una libertad consciente.

Este proceso está mediado por la libertad humana, que posee la misma configuración que la libertad divina originaria, y que se desarrolla cara a ella. En este ponerse del hombre originario, se determina la escisión que el hombre mismo es y con la que él determina su tiempo interno, que se desarrolla en relación con la escisión originaria del ser divino, y de este modo tenemos que la concepción del tiempo en el hombre es dual: un tiempo interno de las cosas y uno del ser humano. Dios se pone, y es su pasado y su horizonte escatológico, y de la misma manera hace el hombre, y en ese libre juego de posiciones, de libertades determinadas como voluntades, se determina y juega la noción de tiempo y verdad. El arte de la memoria y la ciencia del olvido no son sino los componentes de una ciencia de la Sabiduría en la que tiempo y verdad se entretajan. La ciencia no será ya un sistema de proposiciones universales, cuya verdad es eterna, independientemente de su posición o del tiempo en el que se desenvuelve: cada proposición sólo es verdadera para el tiempo en el que se desenvuelve, y falsa fuera de él. Las proposiciones no poseen una

³⁴ Este punto de la herencia kantiana ha sido plenamente desarrollado en el Idealismo, y ha constituido el eje de la especulación del pensamiento de A. Schopenhauer. Véase del autor (1992), o véase también (1994).

ilimitada validez, sino que son matizadas y determinadas en el movimiento vivo que las origina, siendo el movimiento lo esencial de una ciencia. Toda ciencia verdadera es una ciencia histórica en la que la verdad se ha hecho eterno-temporal³⁵.

En esta ciencia de la Sabiduría se cifra la memoria sintética, aquella que por ser un pleno acto de la libertad humana mediante la cual el hombre escinde en sí el máximo pasado y el máximo futuro, y al intentar adecuar su tiempo interior a los tiempos de la esencia divina, consigue que su memoria del pasado advenga hacia él en la forma de profecía del futuro: ser lo que se es, visionar lo que en el fondo desde siempre se ha sido. En la correcta relación de los tiempos, –aquella relación que los tiempos tienen en Dios–, la memoria alcanza a integrarse de forma perfecta con el futuro, y en este arco inalienable, por ser el despliegue propio de la libertad humana y divina, se producirá el goce de un deseo eternamente satisfecho y nunca agotado ni anulado³⁶.

Referencias bibliográficas

- BERGSON, H. (1996), *L'evolution creatrice*, Quadrige, PUF, Paris.
- BLOCH, E. (1992), *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- DUQUE, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1991), *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, F. C. E., Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1998), *Die Geschichte des Seyns*, (GA 69), V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- LÖWITH, K. (1995), *Martin Heidegger. European Nihilism*, Columbia University Press, New York.
- OESER, E. (1965), *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen System*, Oldenburg Verlag, Viena/Munich.
- RIVERA ROSALES, J. (1998), *Sueño y vigilia. La ontología poética de Calderón de la Barca*, Georg Olms Verlag, Hildesheim.

³⁵ “Pero a decir verdad, en la verdadera ciencia, como en la historia, hay tan pocas sentencias propias, afirmaciones que pueda en sí y por sí, separadas del movimiento esencial de la ciencia, tener un valor, o que pudiesen tener un valor universal o ilimitado, que tuviesen un validez universal. El movimiento es lo esencial de la ciencia, si se le quita este elemento vital moriría como los frutos separados del tronco vivo” (*SW VIII*, 208)

³⁶ De este modo, en abigarrada metáfora hecha vida, se dan cita todos los imperativos de la vida humana: el “conócete a ti mismo” y “sé tú mismo” del mundo heleno. El correcto amor a uno mismo se establece como medida y canon del amor a los otros en el seno del ágape cristiano; o la hermosa metáfora de Nietzsche de que el hombre es como una flecha tensada en el arco a punto de ser lanzada, o aquella de que es el único animal capaz de prometer, porque en su ser de ahora se posee en el futuro, etc.

- SCHELLING, F. W. J. (1979), *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, editado por Manfred Schröter, Biederstein und Leibniz Verlag, Munich.
- SCHOPENHAUER, A. (1992), *El mundo como voluntad y representación*, Editorial Porrúa, Argentina/México
- SCHOPENHAUER, A. (1994), *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid.
- TRÍAS, E. (1996), *Pensar la religión*, Destino, Barcelona.
- TRÍAS, E. (2001), *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona.
- YATES, F. (1974), *El arte de la memoria*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Taurus, Madrid.
- ZAMBRANO, M. (1998), *El sueño creador*, Club Internacional del Libro, Madrid.

Fernando Pérez Borbujo Álvarez
Departamento de Humanidades
Facultad de Humanidades
Universidad Pompeu Fabra
Barcelona
fernando.perez@upf.edu