

UN RELÁMPAGO EN LA NOCHE.

Interpretación de la relación entre temporalidad, amor y tiempo en F. W. J. SCHELLING

Ángel E. Garrido-Maturano

CONICET-UNNE

Abstract: First, the article distinguishes, in Schelling's philosophy, successivity and extatic-originary temporality, and contends that the latter can be conceived as co-temporalization. Secondly, an analysis of love is advanced as an experience in which co-temporalization is consummated, and it is shown how in the erotic pathos, through an empathic movement of overdetermination, the ecstases are sublated as such and "condensed" in an instant of eternity. Finally, the author differentiates temporality and the real-actual time that Schelling conceives as the continuity of discontinuous temporalities. Special attention is paid to the importance of Schelling's thought for the current discussion on time.

Key Words: Temporality – Time – Love- Schelling.

Aclaración preliminar

Para evitar malos entendidos, antes de definir la problemática y los objetivos de las consideraciones que siguen, queremos determinar qué es lo que ellas no son ni quieren ser. En primer lugar, este artículo no pretende convertirse en un estudio filológico sobre Schelling¹, es decir, no asume como suyo el ciertamente loable objetivo de reconstruir de modo completo y puntual la entera doctrina schellingniana acerca del tiempo². De allí que se refiera casi exclusivamente a la concepción de la temporalidad que Schelling despliega en Die Weltalter. Fragmente³. En segundo lugar, y en estricta relación con el primer punto, tampoco ha de ser visto como un estudio sistemático sobre la cuestión del tiempo en Schelling, es decir, no intenta determinar la función ni el significado de la concepción de la temporalidad en los distintos sistemas metafísicos desarrollados por el propio Schelling ni en su filosofía positiva. De allí que no nos preocupe en demasía recortar el tema de su contexto histórico-sistemático. En tercer lugar, y consecuentemente con los dos puntos anteriores, el análisis hermenéutico a desarrollar se aparta de toda "crítica interna", es decir, de todo intento de determinar si la concepción schellingniana del tiempo es coherente o no con el propio sistema y si responde o no a la propia problemática que le dio origen. Sintetizando estos tres puntos, podríamos decir que este no es un estudio sobre Schelling, sino un estudio que se vale de la pro-vocante y profunda concepción del tiempo que Schelling fragmentariamente despliega en Die Weltalter para, reinterpretándola libremente, poder desarrollar una reflexión personal acerca de las condiciones de la temporalización propia o auténtica del tiempo y su consumación en el fenómeno del amor.

Aclarada negativamente la índole del artículo, intentaré ahora definir positivamente sus tres objetivos centrales. Primero, este trabajo intenta distinguir, a partir de las observaciones de Schelling, tres formas diferentes de la temporalidad: la temporalidad inauténtica o abstracta, que es propiamente la temporalidad cronológica o sucesividad, también denominable “falsa eternidad”; la temporalidad subjetiva o temporalidad incompleta del sujeto solo (“sempiternidad”); y la temporalidad auténtica o cotemporalidad que se consume en el amor. La distinción ha de poner el acento en el hecho de que toda temporalidad auténtica no puede ser explicada meramente sobre la base de la noción de éxtasis concebida como prolongación e interpenetración de horizontes temporales, sino que tiene como condición de posibilidad la relación con el otro que transforma el modo en que se experimentan las tres dimensiones extáticas de la temporalidad: pasado, presente y futuro. Dicho brevemente: intentaremos -ayudados por Schelling- mostrar por qué toda temporalización auténtica del tiempo es co-temporalización. En segundo lugar queremos –más allá de Schelling pero guiados por éste- mostrar cómo en el fenómeno fundamental del amor, por un movimiento hiperbólico o enfático de sobredeterminación de los éxtasis, la temporalidad auténtica se consume “condensando” sus dimensiones extáticas y suprimiéndose como extaticidad para permitir vislumbrar la “eternidad plena” en el instante. Nos interesa, pues, describir la peculiar experiencia del tiempo que acaece en el pathos erótico, en tanto allí el existente es arrebatado de sí mismo y puesto ante un pasado, un presente y un futuro auténticos y plenos. En tercer lugar, el artículo quiere distinguir temporalidad (en todas sus formas) de tiempo y llamar la atención sobre el carácter real-efectivo del tiempo “último” en Schelling, concebido como continuidad de temporalidades discontinuas o prosecución a través de rupturas. Es precisamente esta concepción la que evita que Schelling caiga en una representación meramente idealista o monológica del tiempo y “salve” su realidad efectiva reafirmando su irreductibilidad a ninguna temporalización. Cabe finalmente puntualizar que estos objetivos no han sido elegidos al azar, sino que cada uno de ellos muestra hasta qué punto (sobre todo en la literatura filosófica en español) la relegada filosofía de Schelling sigue siendo absolutamente vigente y significativa para el debate filosófico contemporáneo, en cuanto no sólo anticipa sino que también en cierta medida articula las nociones centrales de la concepción heideggeriana y levinasiana del tiempo.

Para alcanzar estos tres objetivos comenzaremos esbozando los fundamentos de la doctrina de Schelling acerca de la temporalidad, posteriormente nos referiremos a la experiencia del tiempo en el pathos erótico. Finalmente abordaremos la cuestión del sentido que hoy día puede tener para nosotros la afirmación schellingniana del carácter orgánico del tiempo.

1. Fundamentos de la concepción schellingniana del tiempo

1. 1. Punto de partida y sucesividad

Todo tratamiento de la cuestión de la temporalidad en el pensamiento de Schelling debe constantemente tener en cuenta que el filósofo no intenta *construir a priori* una teoría que le permita definir conceptualmente el tiempo; antes bien procura *interpretar* la estructura de nuestra *fáctica experiencia* del tiempo. En tanto tal, bien puede ser considerada la filosofía schellingniana

del tiempo una anticipación de lo que luego se llamará hermenéutica de la facticidad. De hecho otro punto de partida sería impensable. La pregunta metódica previa por cómo acceder desde una presunta neutralidad a las experiencias temporales es una contradicción en sí misma, puesto que ya siempre estamos insertos en la temporalidad y hacemos la pregunta desde una determinada experiencia del tiempo. No podemos, pues, decir qué sea el tiempo, antes de experimentarlo, puesto que el hombre no puede no experimentarlo, sólo nos queda, entonces, tomar como punto de partida del análisis del tiempo la experiencia de la temporalidad que el hombre tiene con anterioridad a toda reflexión teórica y metódica.

Si preguntamos, entonces, por cual experiencia ha de servir de punto de partida nos encontramos remitidos a dos posibilidades diferentes: por un lado aquella experiencia del devenir sucesivo de un objeto cualquiera en el tiempo; por otro lado aquella otra gracias a la cual el sujeto experimentante experimenta en sí mismo -en su propio existir- las dimensiones de la temporalidad: pasado, presente y futuro. Se trata en este último caso de la experiencia de la propia temporalidad de la existencia en función de la cual el hombre se comprende a sí mismo, esto es, comprende sus modos de ser y comportarse. Ahora bien, como las relaciones del sujeto con los entes objetivos -por ejemplo el conocimiento y medición de su sucesión en el tiempo- no son sino un modo suyo de comportarse, y como todo comportarse está inserto en la experiencia de la propia temporalidad y sus dimensiones, resulta que es la experiencia del tiempo en el sujeto experimentante aquella experiencia originaria de la que ha de partir el análisis. Schelling refiere esta dependencia de toda forma de conocimiento objetivo de la experiencia originaria fundamental de las propias dimensiones de la temporalidad en estos términos: “Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es vislumbrado. Lo sabido es narrado, lo conocido es representado, lo vislumbrado es predicho”⁴. Es decir, para que pueda haber conocimiento en cualquiera de sus formas (representación, narración o predicción) y, por tanto, para que podamos representarnos el devenir temporal de un objeto, es necesario primero que haya pasado, presente y futuro. Mas sólo puede haberlos cuando el existente experimenta en su existir mismo tales dimensiones temporales. Será pues, repito, la experiencia de estas dimensiones el punto de partida de todo análisis del tiempo. Pero antes de detenernos a considerar cómo es posible la experiencia originaria de pasado, presente y futuro, dirigiremos la vista por un momento a la experiencia del tiempo como sucesión cronológica, que erróneamente fue tomada como “tiempo real” o experiencia originaria del tiempo. Resaltar su carácter de temporalidad derivada y la contradicción a la que conduce nos permitirá por contraposición entender mejor el tiempo originario.

El tiempo objetivo es comprendido usualmente como “un constante fluir de unidades temporales”⁵. Pero al ser estas unidades temporales homogéneas e indistinguibles las unas de las otras, resulta que de ellas jamás se podría extraer nuestra propia experiencia del tiempo que se articula en pasado, presente y futuro. En efecto, ¿cómo decir que estas unidades meramente formales y vacías son pasadas o futuras. si ellas no se determinan en función de ningún ahora?

¿Cómo dar cuenta del tiempo fácticamente experimentado en sus dimensiones, si las partes que lo componen carecen de toda dimensión y son siempre iguales a sí mismas? Con razón observa Schelling, que “si fuese el mundo una cadena de causas y efectos que se derrama infinitamente hacia adelante y hacia atrás, no habría ni pasado ni futuro en el verdadero sentido de la palabra”⁶. En efecto, como en cada causa está ya contenida y pre-determinada la totalidad de la serie de los efectos, en realidad en todo momento estarían ya dados todos los demás momentos y sería inconcebible un momento que se separe de la cadena y se afirme como único e irreductible a los demás. En otros términos: sería inconcebible un momento que corte el eslabonamiento y se distinga como momento presente diferente de los que entonces pasarían a ser pasados o futuros. Por lo tanto, si nos mantenemos fieles a la concepción mecanicista del tiempo y afirmamos una serie de causas y efectos que se suceden infinitamente a lo largo del fluir de unidades temporales iguales, llegamos paradójicamente a la supresión del tiempo mismo, pues se vuelve imposible distinguir un instante de otro. El entero tiempo del mundo sería, así, siempre un mismo instante atemporal sucediéndose por siempre a sí mismo. Sería entonces verdadera la vieja sentencia de que “nada nuevo hay bajo el sol” y “la respuesta correcta a la pregunta ‘¿qué aconteció?’ sería siempre: ‘precisamente aquello que después acontecerá’, y a la pregunta ‘¿qué acontecerá?’ sería siempre: ‘precisamente aquello que ya aconteció’”⁷. El mundo no tendría ni pasado ni futuro. Todo lo que en él ha acontecido y todo lo que en él acontecerá pertenecería a un único y mismo tiempo, a un único instante que, contradictoriamente, se sucedería a sí mismo. Podríamos llamar a esta peculiar degradación del tiempo originario que disuelve las dimensiones temporales experimentadas fácticamente: “falsa eternidad”. En el fondo, la reducción del tiempo al sucederse de la cadena causal y, consecuentemente, a la representación del fluir de partes temporales homogéneas, surge de la opinión según la cual “el tiempo no es nada real, nada independiente de nuestro modo de representación”⁸; y, en tanto tal, acabaría en cuanto dejásemos “de contar los días y las horas”⁹. Sin embargo, si dejamos de lado las ideas *a priori* y, de acuerdo con nuestro método, cada hombre se atiene a su propia experiencia del tiempo, tal cual él la padece en su obrar y hacer, habrá que confesar que cada cosa y cada acción tiene un comienzo y tiene un fin, que hay nacimiento y muerte, y que el tiempo es absolutamente real. “Incluso a aquellos que declaran su negatividad, sabe el tiempo obligarlos a quejarse amargamente de su temible efectividad”¹⁰. Pues “todo es obra del tiempo y sólo a través del tiempo obtiene cada cosa su peculiaridad y significación”¹¹. Todo nace, se desarrolla y muere realmente.

Del precedente esbozo del análisis de Schelling del tiempo sucesivo es importante recordar cuatro puntos. Primero: el hecho de considerar como realidad última del tiempo la sucesividad tomada de nuestra experiencia derivada de los objetos en el tiempo conduce paradójicamente a la supresión del tiempo y a su reducción a un instante único y siempre igual a sí mismo que se autosucede. Segundo, hay que tener en cuenta que, partiendo de la sucesividad, jamás podremos dar cuenta del fáctico experimentar que algo empieza y termina, que tenemos un cierto pasado, vivimos un presente diferente de él y vislumbramos un futuro nuevo. Tercero,

Schelling recalca que el tiempo no es reductible a una representación formal del fluido de partes temporales sucesivas y homogéneas ni, en general, a ninguna representación, sino que es efectivamente real; y esa realidad se manifiesta en el nacimiento, transformación y muerte de cada cosa; o, dicho de otro modo, en el hecho de que cada presente es experimentado por el existente como *su* presente *nuevo e incomparable* con los momentos anteriores, pero también en el hecho de que todo presente llega a su fin y es reemplazado por otro. Por ello puede decir Schelling¹² que el error de Kant fue no reconocer la realidad del tiempo en cada sujeto y reducirlo a una mera forma de nuestras representaciones, cuando en realidad no es que las cosas surjan en un tiempo formal que le es exterior, “sino que en cada cosa surge inmediata y renovadamente el tiempo”¹³. Y finalmente hay que tener en cuenta que la experiencia originaria de esta realidad efectiva del tiempo radica en la experiencia de nuestra propia temporalidad y sus dimensiones, mientras que la sucesividad -fundamento del tiempo cronológico- es un modo derivado y abstracto de representar e idealizar esa realidad del tiempo. Este modo derivado resulta del hecho de que el sujeto percibe que también los otros y las cosas llevan dentro de sí un tiempo, lo que posibilita una comparación entre los diversos tiempos. Y “precisamente a través de la comparación y la medición de tiempos diferentes surge aquella imagen ideal de un tiempo abstracto, del cual bien puede decirse que es una mera forma de nuestra representación”¹⁴. Es en este tiempo abstracto, derivado de la comparación entre tiempos reales, en donde ancla nuestra experiencia de la sucesión de los objetos en el tiempo. Estos cuatro puntos que acabamos de enumerar nos llevan a concluir que el modo inauténtico por excelencia de la temporalidad es aquella que temporaliza idealmente la realidad del tiempo que padecemos cada uno dentro de nosotros mismos de acuerdo con el modelo abstracto y derivado de la sucesividad.

Antes de seguir adelante y pasar de la temporalidad abstracta e inauténtica a la temporalidad extática habrá que llamar la atención sobre la vigencia y profundidad del *sentido* que Schelling le da a la sucesividad. En esencia, como el lector avezado en la fenomenología advertirá, ya se encuentra en *Die Weltalter* el proceso de esclerotización de la temporalidad originaria que termina generando por abstracción y comparación el tiempo cronológico, esto es, ya se encuentran en Schelling las raíces del proceso que después detallarán Husserl y Heidegger. Pero no se agota allí la actualidad de Schelling, sino que, por su planteamiento de la cuestión, Schelling permite más fácilmente hallar un punto de convergencia entre la perspectiva cosmológica y fenomenológica del tiempo de lo que lo permiten, por ejemplo, los análisis de *Sein und Zeit*. En efecto, Heidegger, al reducir la temporalidad vulgar a la estructura de la temporalidad de la cura¹⁵ y al incluir en esa temporalidad vulgar también el tiempo real o cósmico, hace imposible encontrar cualquier convergencia entre ambas perspectivas de investigación -la científica y la fenomenológica- puesto que en el fondo el tiempo real o cósmico se subsume en el fenomenológico. La ciencia no tendría nada que decir del tiempo. Por el contrario, Schelling afirma la indisputable realidad del tiempo, que obliga a “quejarse amargamente de su temible efectividad” a quienes lo reducen a mera idea (Kant) o a sus formas de temporalización. Sólo que Schelling se

percata de que de esa realidad del tiempo y de esa efectividad temible no da cuenta la mera sucesividad. Esta no es el *tiempo* temible mismo, sino tan sólo un modo de experimentarlo y representarlo, es decir una forma de *temporalidad* resultante de un proceso de temporalización y, además, una forma derivada, abstracta y en el fondo atemporal de temporalizar el tiempo. Schelling advierte que originariamente experimentamos el tiempo en nosotros mismos, pero, a diferencia de Heidegger, la lectura de Schelling, como veremos cuando tratemos el tema de la continuidad del tiempo, no conduce a reducirlo a la experiencia que de él tengamos. Únicamente se afirma que sólo es posible experimentar en todo su carácter temible la efectividad del tiempo cuando se padece el pasado, el presente y el futuro concretos. Por tanto en *Die Weltalter* se deja leer, aunque sea en ciernes y entre líneas, la aporía en la que *convergen* ciencia y fenomenología y que planteará expresamente 185 años después Ricoeur¹⁶ en su crítica al intento heideggeriano de extraer el tiempo vulgar de la temporalidad de la cura, a saber: que no se puede asir abstractamente el tiempo real, sino que sólo se lo puede pensar en cuanto subrepticamente se retoma el tiempo fenomenológico, esto es, el presente y con él las dimensiones de pasado y futuro, y viceversa, a saber: que no se puede pensar concretamente pasado, presente y futuro, sin suponer la efectividad y realidad del curso del tiempo. Haber advertido el carácter abstracto y derivado de la sucesividad, haber recalcado que la experiencia original del tiempo se da en cuanto el sujeto funda el presente y segrega con ello las dimensiones extáticas de pasado y futuro y, finalmente, haber entrevisto la aporía de la temporalidad no me parecen poco mérito. No son, sin embargo, el único de la “doctrina” de Schelling acerca del tiempo.

1.2. La temporalidad originaria: resolución y éxtasis

El hombre experimenta originalmente el tiempo en la medida en que ya siempre trasciende dinámicamente toda determinación fija, toda esencia que quiera con-tenerlo como si fuese una substancia estática e inmutable y “se eleva más allá de sí mismo”¹⁷; es decir, comienza algo consigo mismo. Comenzar consigo mismo significa poner este comienzo como presente y, por contraposición con el presente puesto, hacer surgir el pasado y abrir al futuro. El pasado no está, por tanto, nunca dado como un presente que, por así decir, se prolonga hacia atrás; no se trata de algo “que se agranda con cada instante fluyente precisamente por el fluir de ese instante”¹⁸, ni de algo que en esencia no se distingue del presente, puesto que el instante que lo agranda ha sido también presente. Por el contrario, “sin un presente resuelto y determinado no hay [pasado] ninguno”¹⁹. El pasado sólo es experimentado como tal cuando el hombre resuelve en cierto momento comenzar algo consigo mismo. Recién con ese comienzo se pone el presente y comienza también el pasado. El pasado es sólo pasado de un presente, y presente no lo hay en el fluir homogéneo de los instantes cualesquiera, sino que es el hombre, en cuanto se relaciona consigo mismo y es capaz de resolver-se a ser sí mismo, el que pone el presente. Es decir, en cuanto el hombre puede introducir un corte en la continuidad indiferenciada de los instantes y tomar ese punto de inflexión como comienzo de su ser más allá de todo aquello que hasta ese punto de corte ha sido, surge el presente y con él el pasado. “El hombre, que no se puede escindir

de sí mismo, que no se puede soltarse de todo aquello de lo que él deviene y oponérsele activamente, no tiene pasado o antes bien no logra salir nunca de él, vive en él prisionero”²⁰. En síntesis: el hombre sólo puede experimentar la realidad del tiempo, su efectivo paso, cuando lo temporaliza en sus tres dimensiones. Y esta temporalización sólo ocurre cuando, en un determinado momento, pone un instante como presente y quiebra la continuidad (en el fondo intemporal) de instantes iguales. Si (hipotéticamente) el hombre no se escindiese nunca de sí mismo ni se resolviese jamás a ser más allá de lo que ya es, a proyectarse a una posibilidad que no está contenida en su substancialidad, entonces ese hombre no experimentaría curso alguno del tiempo: permanecería en su relación consigo mismo en un constante pasado, sin que ninguno de sus instantes se convirtiese en un nuevo presente y sin que, por lo tanto, pudiese aguardar futuro alguno.

Es menester aquí empero hacer una aclaración para no malentender el pensamiento de Schelling. No es que la escisión de sí, con la que empieza la temporalización del tiempo, funde o cree el tiempo, como si este fuese reductible a un fenómeno de conciencia, sino que recién con ella experimenta el hombre la efectividad de paso del tiempo. Tiempo no es entonces igual a temporalidad, pero sólo en la temporalidad originaria él es accesible. Temporalidad originaria que - repito- comienza cuando el hombre se escinde de sí o trasciende y en ese trascenderse pone el presente: “Sólo el hombre que tiene la fuerza de elevarse por encima de sí mismo es capaz de darse a sí mismo un verdadero pasado, y sólo él goza a la vez de un verdadero presente, así como sólo el puede estar a la expectativa de un futuro propio”²¹.

El “elevarse por encima de sí” que pone el presente es propiamente un resolverse (*Sich entschließen*), un desencerrarse (*Sich-aufschließen*) o abrirse (*Sich-öffnen*) hacia un yo otro no contenido por el yo que hasta ahora he sido. Y el poner resultante de la resolución “es propiamente una decisión (*Entscheidung*)”²². El hombre que se decide por una posibilidad de ser, que se abre a un determinado mundo es aquel que experimenta efectivamente el curso del tiempo, porque sólo él tiene un presente, precisamente el presente de la decisión y, por tanto, futuro y pasado, inconcebibles como tales sin el presente. Pero por cierto el hombre puede libremente negar-se a decidir-se (que sería un mero modo negativo de la decisión) y, en vez de abrirse a la temporalidad, cerrarse obstinadamente en lo que ya es y en cómo lo es, y subsistir de ese modo en lo que hemos llamado “falsa eternidad”²³.

En la decisión que pone el presente encuentra Schelling, entonces, el comienzo de la temporalidad originaria. Este comienzo sería incomprensible para la sucesividad del modelo mecanicista, pues en ella ninguna unidad temporal se diferencia de las otras como para poder ser tomada como presente. Es en el hombre donde se halla el principio (la decisión) que pone el comienzo de la temporalidad originaria, a saber, aquella en la que un instante nuevo, diferente de los otros instantes y que no puede ser suplantado por ninguno de ellos, efectivamente comienza. En términos del propio Schelling: “Como podría él [hombre] (...) ascender al comienzo de los tiempos, si en él no se encontrase un principio que precede al comienzo de los tiempos”²⁴. Lo

decisivo para comprender la temporalidad originaria es que este comienzo es precisamente comienzo “*de los tiempos*”, es decir, el poner el presente el hombre pone a su vez los otros dos tiempos: pasado y del futuro. Las tres dimensiones son, pues, cooriginarias: cada una de ellas supone las otras y se da coimplicada con ellas. En efecto: “Un comienzo del tiempo [el poner un instante como presente] sería impensable si no se pusiera *a la vez* una entera masa como pasado y otra como futuro, pues sólo gracias a este recíproco diferenciarse uno de otro de los distintos polos surge a cada instante el tiempo”²⁵. El tiempo es siempre tridimensional, pero sus diferentes dimensiones no tienen existencia por sí mismas, sino que pueden tan sólo distinguirse cada una de las otras dos restantes en la medida en que se definen a partir de su relación de diferenciación mutua. El tiempo (la temporalidad originaria) constituye, entonces, una unidad diferenciada en la que cada dimensión se interrelaciona e interpenetra con las otras. Esta unidad surgida libremente a partir de la escisión (*Scheidung*) de sí del sujeto, se distingue esencialmente de la unidad indiferenciada de la sucesividad. La sucesividad es una unidad por el hecho de que todos sus instantes son uno y el mismo, mientras que la temporalidad originaria lo es porque en cada instante de resolución en que surge el presente están a la vez unidos y presentes el presente, el pasado y el futuro, pero como tales y no como iguales al presente. “Si la primera fundada en la indiferenciación era una unidad inconsciente y necesaria, esta otra surgida de la escisión resulta ser una unidad libre y consciente”²⁶.

Ahora bien, en tanto unidad la temporalidad originaria presupone el ensamble de sus tres dimensiones. Ese ensamble es propiamente lo que mienta Schelling cuando refiere que futuro, pasado y presente se dan como tales (y nunca fundidos en una homogeneidad indiferenciada) “*a la vez*”. En tanto ensambladas, las tres dimensiones de la temporalidad se extienden una hacia la otra. Así, por ejemplo, el pasado se extiende hacia el presente en cuanto el conjunto del pasado es el que me coloca en la situación de tomar una cierta decisión que, por ello mismo (y aunque inaugura un presente no contenido por ese pasado) es también un pro-ducto del pasado, que permanece en el presente como origen del presente. Pero, a su vez, el presente se extiende hacia el pasado en cuanto a partir de la decisión el pasado es puesto como tal y reinterpretado desde el presente. Otro tanto ocurre con la relación entre presente y futuro. El presente siempre está tendido hacia el futuro, porque una y otra vez el hombre tiene que decidirse y comenzar con algo nuevo. Por ello afirma Schelling, refiriéndose a los que no sienten el poder de la indiferenciación y, consecuentemente, de la intemporalidad, que ellos están “en perpetua autosuperación”²⁷ y que “no miran hacia lo que está detrás, sino hacia lo que está adelante”²⁸. En tanto cada presente es siempre un comienzo, él mismo ya está preñado de y se extiende hacia el futuro. Pero también el futuro se extiende hacia el presente, porque si bien el pasado me coloca en la situación de tomar una decisión, la decisión determinada que he de tomar depende de cómo los otros y el mundo que están ante mí me salgan al encuentro. Si se tiene en cuenta esta interpenetración en la diferenciación que constituye el ensamblaje de las dimensiones de la temporalidad auténtica en su unidad, bien puede caracterizarse con Wieland²⁹ a estas dimensiones como *éxtasis*. La

temporalidad propia³⁰ es una temporalización extática de la efectividad del tiempo. Aun cuando Schelling no utilice en su doctrina sobre el tiempo el término “éxtasis”³¹, este término, del que se vale Heidegger en *Ser y tiempo* para describir la esencia de las dimensiones de la temporalidad originaria como unidad estructural de la cura, transcribe perfectamente el sentido que para el filósofo tienen pasado, presente y futuro. Que ello es así lo pone en evidencia, por ejemplo, el siguiente texto: “A cada instante surge (...) tiempo, y por cierto como tiempo entero, como tiempo en el que pasado, presente y futuro se diferencian dinámicamente uno de otro, pero precisamente por ello están a la vez unidos”³².

Del precedente análisis de la temporalidad originaria, más precisamente del carácter extático de sus dimensiones y de la resolución por la cual el existente, trascendiéndose a sí mismo, se convierte en el origen de la temporalidad, se puede concluir, como podrá advertir con facilidad cualquier lector que esté familiarizado con Heidegger, que ya en la doctrina de Schelling sobre el tiempo se hayan presente las nociones fundamentales sobre las que se edifica la idea de temporalidad en *Ser y tiempo*. Ciertamente toda discusión actual sobre el tiempo no puede dejar de referirse a Heidegger, en cuanto es imposible un discurso integral sobre el tema que no tenga en cuenta la originaria temporalización extática y tridimensional del tiempo a partir de la resolución del *Dasein* auténtico que, en el caso de Heidegger, se expresa como “pre-cursar la muerte”. Pero no es menos cierto que tal investigación no debería pasar por alto la doctrina de Schelling sobre el tiempo que no sólo anticipa los fundamentos de la comprensión heideggeriana, sino que en cierta medida ve más allá de la perspectiva de Heidegger y anticipa los análisis de Rosenzweig y Levinas. ¿En qué medida? En la medida en que, para Schelling, el fenómeno que expresa por excelencia el sentido de la resolución y, por tanto, aquel en que se consuma la temporalización originaria del tiempo como temporalidad auténtica, es decir, como *experiencia efectiva de dimensiones diferentes*, no es la propia muerte (que anula la diferencia entre las dimensiones en tanto ella está siempre presente desde todo pasado como último futuro), sino el amor. Schelling, por lo menos en nuestra lectura, descubre que la temporalidad auténtica, aquella en que cada una de las dimensiones del tiempo adquiere su pleno significado, no resulta de precursar el propio fin, sino de aquel particularísimo encuentro con el otro que llamamos amor. Descubre, dicho brevemente, que la temporalidad auténtica se temporaliza ya siempre como co-temporalidad y que la extaticidad del hombre solo y en camino hacia su propia muerte (a lo largo del sendero del falso *auto*-trascenderse por el que el hombre regresa siempre a sí mismo “más viejo”) puede ser “superada” por un instante -el instante del amor- para vislumbrar una eternidad plena.

2. El amor y el sentido del tiempo

En el marco de la filosofía de *Die Weltalter* la experiencia fundamental en la que por excelencia acontece la temporalización originaria y auténtica del tiempo es el amor. En él el hombre no sólo experimenta en plenitud la temporalidad extática, sino que la consuma y en esa consumación la extaticidad, por un fenómeno de sobredeterminación, se supera a sí misma y revierte en lo otro que sí misma: puntualidad que concentra en el instante la totalidad del tiempo.

Por ello puede decirse con razón que la experiencia del amor es, tal vez, “la experiencia central de la extática del tiempo”³³. La dificultad para su interpretación reside, por un lado, en el hecho de que Schelling no siempre separa con claridad amor (*Liebe*) de ansia (*Sehnsucht*) y generación (*Zeugung*); por otro en que no procura en ningún momento realizar una descripción completa e integral del fenómeno del amor erótico, sino que señala tan sólo algunas características especiales suyas, y lo hace en el marco de su representación del proceso teológico-cosmogónico. Aquí intentaré, sin forzar el pensamiento de Schelling, reinterpretar libremente e integrar y articular esas características. Cabe aclarar también que en el marco de esta investigación cuando se usa la palabra amor se está mentando exclusivamente al amor erótico dejando de lado toda implicación teológica.

Habíamos dicho que la temporalidad extática originaria comienza cuando el existente va “más allá de sí mismo” y empieza con algo nuevo. Ahora bien, ¿cómo es posible ir más allá de sí mismo y poner como pasado lo que ya somos? ¿Cómo trascender mi propiedad (*Eigenheit*), esto es, aquello que yo soy y que incluye por cierto las posibilidades que *como tales yo ya soy*? La respuesta reza: “resolviéndome”. Pero si la resolución lo único que hace es desplegar y actualizar una posibilidad de ser que ya estaba latente en mí formando parte de las posibilidades del ser que ya soy, en el fondo este ir más allá de mí mismo es un falso trascender, porque al final del trascender me reencuentro con mí mismo, encerrado en mi propiedad y en mis posibilidades. En el más estricto sentido nada nuevo empieza, porque el presente estaba contenido en las posibilidades del pasado; y ningún futuro auténtico nos sale al encuentro, porque todo futuro no es sino el advenir hacia las posibilidades ya presentes que constituyen mi propiedad. En realidad dentro de la temporalidad extática del sujeto que se temporaliza en soledad el presente no es un auténtico presente, un real comienzo, sino el presente del pasado, y el advenir a las posibilidades que *ya tiene* en el presente no es un auténtico futuro, sino el presente del futuro. El sujeto que se autotemporaliza extáticamente, esto es, que temporaliza extáticamente su propiedad, no accede en esa autotemporalización cerrada en sí a la efectividad del tiempo, la cual supone un pasado que es efectivamente pasado, un presente nuevo y un futuro que, por serlo, no es reductible al presente. Si el tiempo se redujese al carácter extático de la temporalidad originaria y ésta a su vez a la temporalización de un sujeto sólo en su propiedad irrelativa, entonces ocurrirían dos cosas. Primero: no sé acertaría a explicar cómo se pasa del tiempo de un sujeto al otro, cómo se constituye la historia de los hombres más allá de la mera historia individual. Segundo: el sujeto encerrado en sus propios éxtasis no experimentaría efectivamente el tiempo ni la escisión de sí, sino que recaería en una especie de “sempiternidad”, porque de hecho experimentaría tan sólo la duración extática de un único momento cerrado en sí. Los éxtasis no serían el paso del pasado a un presente nuevo -no reflejarían el efectivo paso del tiempo- sino que se reducirían a desplegar, reteniendo y protendiendo, la duración de un momento único. Por lo tanto, para que la temporalidad originaria y extática pueda experimentar auténticamente el tiempo es necesario que el sujeto efectivamente vaya más allá de sí y no hacia una nueva figura de sí ya contenida en él,

es necesario que quiebre la cerrazón de su propiedad. Y para ello es imprescindible el *otro*, que pone en mí posibilidades que surgen del encuentro y que, por tanto, no estaban en mi pasado, sino que son efectivamente nuevas. Es el encuentro con el otro lo que propiamente temporaliza la efectividad del tiempo y pone, como pretende Schelling, el pasado como tal desde un nuevo presente, en vez de condenar el presente a ser una emanación del pasado. La auténtica temporalidad originaria no es entonces temporalización, sino *co-temporalización*. Y dicha co-temporalización acontece por excelencia, según la visión de Schelling, en el fenómeno del amor, porque el amor implica siempre un nuevo comienzo y quiebra la cerrazón del sujeto en su propiedad. En efecto: “Si únicamente existiese la fuerza de la propiedad sola o si sólo ella tuviese la preponderancia, entonces no habría nada o habría tan sólo el eterno cerrarse y lo cerrado (...)”³⁴. Ahora bien, el amor es justamente “el impulso hacia todo desarrollo”³⁵. “El amor mueve el ser originario [la propiedad cerrada en sí] hacia el abandono de su estado de cerrazón. Pues no tan sólo externa, sino internamente es superada la fuerza contractiva”³⁶. ¿Cómo logra el amor vencer esta fuerza contractiva que mantiene al existente cerrado en sí, en su propia temporalidad extática y en sus propias posibilidades, o, para expresarnos en el lenguaje de Schelling, cómo logra el amor evitar que el hombre que se ha resuelto “quede preso del propio fuego interior que lo consume”?³⁷ Pues precisamente en cuanto de todo el pasado del amante nunca se podrá extraer el presente del enamoramiento. Para que ese presente surja es imprescindible la amada. El presente del amor -que es siempre *este* amor concreto por *este otro* ser determinado e irremplazable- no está nunca contenido en el pasado del amante. No es un presente al que él adviene, sino un presente que le es “regalado” cuando se encuentra con *la* amada y con *el* amor que la amada le profesa. Por ello mismo, porque el despliegue extático de mi propio pasado jamás me hubiera permitido experimentar el amor que siento por la amada ni hubiera podido dar cuenta por sí mismo de él, es que el presente del amor pone como absolutamente pasado el todo del pasado y constituye un nuevo comienzo. En efecto, para el amante todo el tiempo precedente a la aparición de la amada es efectivamente *pasado* y si está presente lo está como algo *ya pasado*; mientras que el presente, desbordante y maravilloso, es en verdad nuevo y no meramente el presente de aquel pasado sin la amada. Aquel pasado ha quedado atrás, justamente porque en él no estaba ella. En este nuevo presente, impensable sin ella y recurriendo sólo a mí y a mi pasado, ya no me temporalizo, sino que experimento la efectiva presencia del tiempo y su efectivo haber pasado co-temporalizándome, esto es, superándome a mí mismo en mi relación con el otro, con la amada. ¿Hemos ido demasiado lejos en nuestra interpretación como para abandonar el marco del pensamiento de Schelling? No me parece que la interpretación previa sea incompatible con la comprensión del amor del propio Schelling, pues el filósofo destaca esta capacidad del eros de poner un principio absoluto que no está en “relación real con”, es decir, que no es producido por lo ya dado, en estos términos: “Sólo quien se ha representado correctamente aquella profundidad de la indiferencia y de la cerrazón (...), él va a comprender que la primera acción efectiva (*Wirken*) del

amor es ser absoluto comienzo, en la medida en que nada de lo que le precede puede estar en una relación real con él³⁸.

El amor constituye, entonces, un quiebre respecto del pasado del sujeto. Pero el amor representa también un quiebre respecto de la reducción del futuro a la mera prolongación extática del pasado a través de la resolución presente³⁹. Gracias al amor que ahora puede dar al otro y recibir de él, el amante se abre a posibilidades hasta entonces insospechadas; posibilidades que ya no resultan del mero desarrollo extático de su temporalización, sino de la co-temporalización del encuentro. Sólo el amor puede, pues, introducir el auténtico futuro en la vida del sujeto. Un futuro con el que, como futuro auténtico, me encuentro cuando me encuentro con el otro y la cotemporalización del encuentro consume la escisión. En efecto, en el pathos erótico, que vuelve mi vida in-so-portable sin el otro y la transforma en un “vivir con”, me escindo, en el sentido literal del término, más allá de mí mismo; precisamente me entrego en brazos del otro para recibir de su amor inanticipable mi “poder ser”. Por ello puede decir Schelling que “el amor es lo que provoca en aquella unidad en un primer momento cerrada la escisión (*Scheidung*)⁴⁰. En efecto, amar no es sino “encontrar el amigo que lleve nuestro interior cerrado en sí a desencerrarse, a expresarse⁴¹. Si, por un lado, tenemos en cuenta que la escisión es lo que propiamente da origen a la temporalidad originaria, es decir, aquella que realmente tiene pasado, presente y futuro y que, por tanto, temporaliza la efectividad del tiempo, y si, por otro, comprendemos que el amor es la escisión en toda su plenitud, entonces bien podemos concluir que en el fenómeno del amor es donde el hombre experimenta en plenitud el tiempo. Esto resulta todavía más claro si se atiende al carácter decisional del amor. Habíamos dicho que la escisión (*Scheidung*) es en el fondo una decisión (*Entscheidung*) que pone pasado, presente y futuro. Pues bien, el amor es precisamente aquella decisión absolutamente libre que pone el pasado como pasado ya pasado, se entrega a un presente nuevo y desbordante y espera un futuro al que el existente no hubiera podido advenir sólo y que, en tanto futuro *nuestro*, resulta impredecible desde la propiedad cerrada en sí del sujeto. Hay que destacar, pues, el carácter libre de esta decisión -el enamoramiento es impensable sin la libertad. Nadie se enamora por obligación, pues “un comienzo real-efectivo sólo puede provenir de una libertad absoluta⁴². Pero aunque se trata de una decisión por cierto libre, porque yo y sólo yo decido entregarme al amor que ahora siento y recomenzar desde él, no es menos cierto que la decisión no es autárquica. Sólo puedo tomarla porque la amada ha hecho irrupción en mi vida y sólo puedo salir de mí mismo porque ella también libremente decide recibir mi amor y darme el suyo. Entonces acaece efectivamente el amor como paradójico encuentro de libertades que se necesitan. Y entonces también el yo amante y el tu amado son más que el mero advenir extático a sí mismos. Gracias al amor, el yo aislado y mudo “supera la mera prosecución de sí mismo⁴³ y se encuentra con que el otro le dona un nuevo ser, una *nueva identidad*, a saber, la de amante. Una identidad que no cabría en los estrechos límites del yo, porque el amante sólo lo es en la amada y por la amada. Schelling, expresa esta misma concepción del amor como instancia concreta en la que el sujeto recibe del otro una nueva identidad en el contexto teológico-

cosmogónico del amor entre el Padre y el Hijo. Escribe Schelling: “Pues el Padre mismo es *sólo* en el Hijo y por el Hijo Padre”⁴⁴. Y hasta tal punto la nueva identidad que eclosiona en el amor viene del otro que bien se puede afirmar que “Hijo del Hijo es el Padre del Hijo”⁴⁵. Del mismo modo en el amor erótico se produce una re-versión del movimiento de intencionalidad: el amante que se vierte hacia la amada para identificarse como amante, se identifica *concretamente* como éste amante que ama *ésta* amada y la ama *así* en función del modo en que la amada co-responde a su amor, al punto de poder decir que el amor del amante es hijo de la amada y del amor de la amada.

En síntesis, la temporalidad originaria acaece cuando el sujeto experimenta efectivamente el tiempo real y su paso, esto es, cuando pone un nuevo presente y, concomitantemente, pone el pasado como tal y se abre a un nuevo futuro. Mas ello implica que el sujeto se escinda de sí y vaya más allá de sí mismo. Ir más allá de sí mismo no puede sino significar encontrar al otro. Tal encuentro se cumple por antonomasia en el fenómeno del amor, en el que el otro me arrebató de mi cerrazón en mí y me dona una nueva identidad, un nuevo presente. Es por tanto en el amor donde se consuma la escisión y se experimenta en plenitud la temporalidad originaria, que ya no es mera temporalización sino que deviene coterporalización. Habría, pues, que distinguir dos niveles dentro de la temporalidad originaria. En primer lugar una temporalidad inicial, provisional y meramente extática en la que el sujeto sólo, relacionado con su propia muerte, termina convirtiéndose en lo que ya era, realizando su esencia (“*quod quit erat esse*”) de mortal. Proponemos llamar a esta temporalidad unidimensional, en la que todo advenir es en el fondo devenir y en la que advenir y devenir re-vienen a lo Mismo, *duración*. La duración es una temporalidad unívoca e incompleta. Unívoca porque lo que dura es un momento único: la “rígida unidad” del devenir extático del sujeto a sí. E incompleta, porque esta duración no puede dar cuenta de cada efectivo recomenzar del sujeto. No puede explicar cómo aquello que hasta hoy era todo mi presente comienza a ser pasado, simplemente porque la amada apareció y quebró la tranquila pero penosa continuidad de mis días. En segundo lugar, la temporalidad auténtica que implica una continuidad a través de rupturas y recomienzos. Proponemos llamar a esta temporalidad auténtica *diacronía*, puesto que, en primer lugar, es una temporalidad cuyo curso, hecho de constantes recomenzares, trans (*dia*)-pasa la duración de la unidad temporal (*chronos*) del sujeto cerrado en sí, y, en segundo lugar, porque es el tiempo que se da a través de la relación: el entretiempe en que el tiempo del uno y el del otro se encuentran y generan un nuevo lapso. Lo que posibilita el salto de la duración a la diacronía, de la temporalización a la coterporalización es la aparición del otro que perfora mi horizonte. Por excelencia ello ocurre en el fenómeno del amor en el que es la amada la que me dona mi nueva identidad de amante concreto y mi nuevo comienzo. La duración sería, pues, un estado pasajero (todo lo que dura termina); un mero estado de tránsito entre la temporalización abstracta de la sucesividad y la temporalización concreta que experimenta la realidad-efectiva del curso del tiempo como diacronía, es decir, como continuidad, pero no de lo mismo, sino de recomenzares.

Es interesante advertir que en el amor como prototipo de temporalidad diacrónica no es el éxtasis del pasado hacia el presente el que determina el *sentido* (aquello sobre la base de lo cual se comprende y se pone en movimiento) de la temporalización del tiempo, toda vez que no se trata del despliegue extático de una “unidad rígida” que contiene en sí como ya dadas la totalidad de sus determinaciones. Por el contrario, es el éxtasis hacia el futuro de un presente no contenido en el pasado el que le otorga su sentido a la temporalización, en cuanto el amor pone un nuevo presente desde su estar tendido hacia una unidad “más alta”, una unidad que nunca estuvo dada y que debe ser con-stituida por la armonización de las potencialidades de dos seres diferentes. Pues en el amor los amantes “precisamente a través de lo que los separa a uno del otro son atraídos hacia aquella unidad más alta, en la que ellos como seres separados [es decir, sin perder cada uno su identidad propia] se vuelven a contener mutuamente y se funden uno en el otro con la riqueza entera de su contenido”⁴⁶. ¿Puede extrapolarse esta estructura y afirmar que el amor temporaliza de tal modo el tiempo que es posible entrevé en él *el darse* en el presente por anticipado de un futuro en el que los seres se reunirán en la plenitud armónica de sus posibilidades, esto es, en un Reino? No se puede obviar plantear la pregunta, pero su tratamiento excede los marcos de este trabajo y, tal vez, los de la filosofía misma.

Para terminar este análisis de la diacronía o temporalidad auténtica, que se consuma en el fenómeno del amor, habría que preguntarse si la categoría de éxtasis, que da cuenta de la duración, puede todavía por sí sola expresar en su totalidad esta consumación. Ciertamente la experiencia del amor es una experiencia extática. Desde el nuevo presente que el amor inaugura se irradian tanto un nuevo horizonte de pasado, es decir, de un pasado que recién ahora, con el recomenzar que el amor implica, se convierte en *ya pasado* (en sentido estricto); como un nuevo horizonte de futuro, a saber, se abre la posibilidad de acceder a esa “unidad más alta” y concreta con el otro que era impensable hasta el momento del encuentro. En consecuencia, el presente que vivenciamos en el amor se prolonga extáticamente en las dimensiones de pasado y futuro. Pero lo inverso también es cierto. Si bien el pasado del sujeto encerrado en sí no puede producir el presente del amor, no es menos cierto que su pasado lo pre-dispone a encontrar *cierta* amada y, en tal sentido, se pro-longa extáticamente en el presente del amor. Del mismo modo el futuro, a saber, la “unidad más alta” a la que el amor aspira, se extiende hacia el presente de los amantes bajo la forma del padecimiento actual del Deseo de esa unidad plena. Pero, a pesar de lo dicho, la noción de éxtasis no llega a asir en su plenitud la experiencia del tiempo en la consumación del fenómeno amoroso. En los momentos más intensos y plenos del pathos erótico el movimiento extático, por su propio énfasis, esto es, por su extrema intensidad, se sobredetermina y revierte en lo otro que sí: en concentración de todos los horizontes en el instante. En efecto, en el clímax del pathos erótico, cuando los amantes se sienten plenamente unidos, ni el presente se prolonga en el futuro ni el futuro se prolonga en el presente, sino que, por un instante, la totalidad del futuro resplandece en el presente y los amantes viven por anticipado aquella “unidad más alta” hacia la que el amor entero tiende. En ese instante de felicidad *ab-soluta* los amantes no experimentan

ningún devenir hacia futuro alguno, porque el entero futuro, todo aquello hacia lo que ellos pueden pro-tender -la unidad perfecta y armónica- se ha *anticipado* y ya está allí. Entonces la muerte, aun cuando no fuese más que fugazmente, se borra del horizonte. Y otro tanto ocurre con el pasado. En la hora feliz del pathos erótico el pasado no es vivido meramente como algo que se prolonga en el presente y que es reiterado desde el presente, sino que, precisamente por la intensidad de ese presente, el entero pasado ya no cuenta (no puede dar cuenta del presente), lo que no quiere decir que no exista, sino que está en su totalidad presente en el presente como lo *ya* pasado. Cuando los amantes se entregan en totalidad uno a otro, entregan también su entero pasado, el cual está, por tanto, presente *en* el momento del pathos como pasado *sobre-pasado*. Anticipación del entero futuro y sobrepaso del entero pasado son las dos formas en que los éxtasis se sobredeterminan y pasan de prolongarse en el presente a estar íntegra y puntualmente sumidos en él. Es así que en la consumación del amor el tiempo deja de ser experimentado extáticamente, pero no porque no tenga dimensiones, sino porque todas sus dimensiones se concentran en un instante. Instante inconmensurable en que los amantes vislumbran la eternidad. Instante fugaz como un beso, pero intenso como un relámpago en la noche.

Si se tiene en cuenta que para Schelling tomar en serio el tiempo implica tomar en serio al otro en cuanto, como vimos antes, toda temporalización auténtica es escisión del sí mismo cerrado en sí y co-temporalización, y si se tiene en cuenta que Schelling concibe la temporalidad como una continuidad a través de rupturas (como continuidad de recomenzares) e introduce la noción de un presente nuevo, resultante del encuentro con el otro; un presente que no está contenido en el pasado y que es origen de un futuro más futuro que todo advenir, se podrá advertir con claridad que, aunque en ciernes, se hayan ya en Schelling, no solamente los fundamentos de la concepción extática del tiempo de *Ser y tiempo*, sino también y más allá de ellos los fundamentos de la comprensión del tiempo de F. Rosenzweig⁴⁷ y E. Levinas⁴⁸. En esto se puede también notar la “actualidad” del pensamiento de Schelling.

3. Tiempo y tiempos

Hemos dicho que el tiempo tiene una realidad efectiva y que el sujeto experimenta esa efectividad cuando pone pasado, presente y futuro como dimensiones diferentes que, a pesar de su carácter extático, no se subsumen una en otra. Ello ocurre por excelencia en el fenómeno del amor. Ahora bien, cada sujeto (no como sujeto sólo, sino en el conjunto de sus relaciones con el otro) coterporaliza de un determinado modo esa efectividad del tiempo. Ese específico modo de coterporalizar el tiempo de cada sujeto en relación constituye su temporalidad específica. La temporalidad sería, entonces, el tiempo efectivo que “le pasa” a cada uno pero en cuanto temporalizado por cada uno en su respectiva relación con los otros. Mas como nosotros podemos experimentar el efectivo paso del tiempo sólo en cuanto lo temporalizamos, bien se puede concluir que “todo tiene *su* tiempo”⁴⁹. Y como este tiempo propio de cada uno es articulado “en” nosotros⁵⁰, es decir, en la experiencia de nuestro devenir temporal, bien puede decirse que “el tiempo no es un principio desordenado, exterior, inorgánico, sino siempre en todo y en parte un principio

integral, interior y orgánico”⁵¹. ¿Significa esta organicidad del tiempo, como cree W. Wieland⁵², que en última instancia tiempo se reduce a temporalidad? ¿Que no hay propiamente un tiempo real, sino tan sólo distintas temporalidades? ¿O es posible pensar un curso del tiempo real que atraviese las distintas temporalidades y que haga que éstas se continúen unas a otras y no se superpongan? Según nuestra interpretación de Schelling es necesario postular este tiempo que le otorga continuidad a las distintas temporalidades de cada existente individual y de cada conjunto particular de existentes y hace, así, posible la historia como sucesión de articulaciones diferentes del tiempo, esto es, como sucesión de épocas. Este tiempo real, que atraviesa todos los tiempos y todas las épocas diferentes, es, en el fondo, lo que los reúne en una continuidad que llamamos historia. Y, correlativamente, son “los tiempos efectivamente distintos en los que la historia se ha seccionado y articulado”⁵³ los que hacen que este tiempo real “no sea un tiempo indeterminado, en el que se pierda la historia”⁵⁴, sino un tiempo orgánico, interiormente diferenciado.

Si se tiene en cuenta lo anteriormente dicho, en la doctrina de Schelling sobre el tiempo habría que distinguir dos aspectos. Por un lado hay que tener en cuenta los distintos tiempos internos o, mejor dicho, temporalidades, que son efectivamente diferentes y constituyen épocas separadas, porque pertenecen a individuos o civilizaciones determinados no subsumibles en un tiempo abstracto común a todos. En su *Filosofía de la mitología* Schelling ejemplifica esta diferencia irreductible de los tiempos interiores a cada época contraponiendo los tiempos históricos y prehistóricos. Ellos “no son meramente diferencias relativas de un único y mismo tiempo, sino que son dos tiempos esencialmente diferentes, y separados uno de otro, que se excluyen y limitan recíprocamente”⁵⁵. Pero, por otro lado, hay que considerar también un tiempo último “suprahistórico” o “supratemporal”⁵⁶, es decir, que no se agota en las distintas temporalidades que constituyen los distintos tiempos. Este es “el último tiempo”⁵⁷ que sólo llega a ser experimentado en su efectivo curso en los distintos tiempos que lo temporalizan. Este tiempo real no es ni uno ni otro tiempo, sino que se delata en el hecho de que a un tiempo le sigue otro y otro. Schelling lo expresa con claridad: “supongamos los tres tiempos [temporalidades en nuestra terminología] A, B, C, en tal caso A no es por sí mismo y en sí mismo el tiempo, sino A+B+C es el tiempo. Es decir, A [en tanto pura temporalidad] esta todavía fuera del tiempo antes de que él sea seguido efectivamente por B. Recién cuando a él lo sigue B se constituye el tiempo”⁵⁸. Por ello A, tomada por sí misma e ignorando que a ella le pasa también ese tiempo último y real y que por ello le sigue B, es “una especie de eternidad”⁵⁹, de “eternidad relativa” previa a toda experiencia efectiva del tiempo y no la “eternidad absoluta” vislumbrada en el amor como consumación de tal experiencia.

Sólo si se tienen en cuenta, como, a mi modo de ver, Schelling los ha tenido en cuenta estos dos aspectos del tiempo, a saber, el tiempo, último, efectivo y suprahistórico que reúne todos los tiempos históricos en cuanto permite que unos se continúen a otros (y que se puede asimilar al tiempo cósmico del que se ocupa la ciencia), y la efectiva experiencia de ese tiempo en temporalidades no abstractas y homogéneas, sino concretas e incomparables (y que se puede

asimilar al tiempo vivido que trata de describir la fenomenología), puede llevarse a cabo una investigación integral sobre el tiempo. Y sólo si se tienen en cuenta estos dos aspectos se puede comprender la historia como lo que ella fácticamente es: una continuidad a través de rupturas y vueltas a comenzar; una sucesión pero no de unidades temporales vacuas, sino de tiempos y épocas concretas que deben ser comprendidas cada una en sí misma y no reducidas a ningún principio exterior a ellas, que, por generalización, quiera dar cuenta de todas, como si fueran meramente la duración de un único tiempo al que nada le sigue y nada le precede, y que, por ello mismo, no es tiempo alguno ni puede contener ninguna historia.

Haber tomado en serio la historia y no haber reducido el tiempo a la temporalización o, dicho en otros términos, haber comprendido que ningún tiempo es el tiempo, sino que el tiempo “es una continuidad de tiempos, y [que] sólo puede hablarse de tiempo real, donde hay una continuidad de tiempos; [y que] donde no la hay, no hay tiempo ninguno, sino eternidad relativa”⁶⁰, es, repito, haber puesto los pilares para una indagación integral del tiempo y de su aporía central: la relación entre tiempo efectivo y temporalización vivida. Y es también haber renunciado a tratar de subsumir el tiempo de cada hombre y de cada civilización al del “ser” o al de cualquier otro neutro impersonal. Es, en síntesis, haber planteado hace casi dos siglos los problemas más significativos del debate actual de la fenomenología sobre el tiempo. No soy afecto a los juicios de valor, pero he de confesar que no me parece poco mérito.

NOTAS

¹ Un buen estudio introductorio a la filosofía de Schelling lo encontramos en: Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M., 1985; un excelente y detallado estudio histórico-sistemático de la última filosofía de Schelling nos lo ofrece Fuhrmans, Horst, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, 1940.

² De ello se ha ocupado meticulosamente el libro de Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, 1956. No conozco ninguna otra obra que haya abordado específicamente en su conjunto y de modo sistemático la cuestión del tiempo en la filosofía de Schelling.

³ Schelling, F. W. J., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. von Manfred Schröter, München, 1946; Siglas: *WA I* (para el original de 1811) y *WA II* (para el de 1813).

⁴ *WA I*, 3.

⁵ *WA II*, 119.

⁶ *Ibid.*.

⁷ *WA II*, 120.

⁸ *WA II*, 121.

⁹ *WA II*, 121-122.

¹⁰ *WA II*, 122.

¹¹ *WA I*, 12.

¹² Cf. *WA I*, 78.

¹³ *WA I*, 79.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, ²1986, (*Sein und Zeit*, 1927), pp. 435-471.

¹⁶ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad. A. Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996, (*Temps et récit III: le temps raconté*, 1985), p. 775.

¹⁷ *WA II*, 119.

¹⁸ *WA I*, 10.

¹⁹ *WA II*, 119.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *WA I*, 98.

²³ Schelling lo advierte con claridad: "Por el contrario el negarse-se no es propiamente un decidirse, sino un encerrarse, es endurecimiento y obstinación, aun cuando libre." *Ibid.*

²⁴ *WA I*, 4.

²⁵ *WA I*, 75

²⁶ *WA I*, 63.

²⁷ *WA I*, 85.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ "El hombre sólo puede regresar a sí mismo, si él ya siempre ha dado pasos más allá de sí. Nosotros caracterizamos a esta relación consigo mismo como éxtasis. En la extaticidad está pensada la cooriginariedad de las estructuras de discursividad y reflexividad de esta autorelación" Wieland, Wolfgang, *op. cit.* p. 32.

³⁰ Schelling mismo utiliza la categoría de propiedad. Cf., por ejemplo, *WA I*, 11.

³¹ Sobre la utilización del término "éxtasis" por Schelling cf. Wieland, Wolfgang, *op. cit.*, p. 32, nota 12.

³² *WA I*, 74.

³³ Wieland, Wolfgang, *op. cit.*, p. 57.

³⁴ *WA I*, 19.

³⁵ *WA I*, 57.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *WA I*, 76.

³⁹ Schelling lo dice claramente: "El amor nos pone de cara al futuro, pues sólo por el amor es abandonado (*aufgegeben*) el pasado." *WA I*, 85.

⁴⁰ *WA I*, 75. En el mismo sentido escribe Schelling que "el amor es aquello a través de lo cual la primera rígida (...) excluyente unidad es superada" (*Ibid.*). Como los numerosos textos citados lo evidencian, para el propio Schelling sólo en el amor, esto es, en la plenitud de la relación con el otro, en el encuentro de dos libertades concretas que se necesitan para existir, acaece la superación de sí y la consecuente temporalización auténtica del tiempo, que es siempre, repito, cotemporalización.

⁴¹ *WA I*, 58.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *WA I*, 56.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *WA I*, 66.

⁴⁷ Cf. Rosenzweig, Franz, "Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung'", en: *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/ Wien, Philo Verlagsgesellschaft, 2001, pp. 210-234.

⁴⁸ Cf. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, (*Totalité et infini*, 1971), pp. 276-292.

⁴⁹ *WA I*, 84.

⁵⁰ En tal sentido escribe Schelling: "El secreto de toda vida lograda y hábil [es decir, de toda vida que realmente experimenta el tiempo] consiste indiscutiblemente en lo siguiente, no dejar nunca que el tiempo se vuelva para ella algo exterior." *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cf. nota 21.

⁵³ Schelling, F.W.J, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, *Schellingiana Band 6*, Stuttgart/ Bad Cannstatt, 1996, p 181. Sigla: PHM.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ PHM, p. 182.

⁵⁶ PHM, 183.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*