

# SCHELLING Y HEIDEGGER: DOS PARADIGMAS SOBRE EL TIEMPO

Arturo LEYTE

## I

Sobre el horizonte de la cuestión «pensar el tiempo» se trata de considerar si «fundamentación» y «facticidad» constituyen significados complementarios o directamente antagonicos; también, hasta qué punto el significado de fundamentación corresponde al idealismo como el de facticidad a la fenomenología. De entrada, se podría decir que ambos significados se contraponen, pero a partir de una coincidencia que representan paradigmáticamente los casos de Schelling y Heidegger: su concepción de un acceso no conceptual al tiempo.

De todos modos, dado que entre Schelling y Heidegger no hay una relación neutral, uno de los problemas que subyace a este trabajo reside en la tentación de establecer una relación entre ambos filósofos en términos de influencia y recepción. En este caso tendríamos que reconocer, además de la obvia relación de precedencia –Schelling viene antes de Heidegger–, que en algún sentido también Schelling viene *después* de Heidegger, aunque sea para ser interpretativamente falsificado. En efecto, la dedicación de Heidegger a Schelling, que seguramente alcanza su culminación en la lección de 1935 sobre «la esencia de la libertad humana»<sup>1</sup>, resulta clave, pero tal vez ya no para entender a Schelling, sino al propio Heidegger. Pero hoy en filosofía, esto es, en la reinterpretación de los textos, ¿acaso tenemos otra posibilidad que el malentendido? Los que venimos detrás ya no leemos originalmente, sino siempre a «través de...» y aunque, por ejemplo, aceptemos que Nietzsche, Schelling, Hegel y Leibniz resultan mal leídos por Heidegger, difícilmente podemos escaparnos a su *quasi* profética sugerencia cuando señala en una página de *Holzwege* dedicada a la frase «Dios ha muerto» que sólo un pensar futuro podrá «leer de forma conjunta» *Así hablaba Zaratustra, Las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana, La fenomenología del espíritu y la Monadología*<sup>2</sup>. Pero no es mi intención aquí andar el camino que

1. La lección del semestre de verano de 1936 dictada en Freiburg fue publicada en 1971 en la editorial Max Niemeyer de Tubinga bajo el título *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Posteriormente ha sido publicada en 1988 en el seno de la *Gesamtausgabe*, que se viene editando desde 1975 en Frankfurt por Vittorio Klostermann, como volumen 42 con el título *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. A partir de este punto se citará a Heidegger por la *Gesamtausgabe* (=GA), seguido del número de volumen y página (en su caso, también se incluirá entre paréntesis paginación lateral de la edición original alemana).

2. GA, 5, 253 (233). Hay edición española: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, trad. de H. Cortés y A. Leyte, 1995, p. 228.

nos descubriera qué quiere decir Heidegger con eso de «leer de forma conjunta». En realidad, de lo que sugiere esa lectura conjunta ya se pueden concluir, de todos modos, dos cuestiones relevantes para nuestro asunto: a) que en las cuatro obras mencionadas, decisivas para la constitución y el desarrollo de la filosofía moderna, que para Heidegger culminaría con el propio Nietzsche<sup>3</sup>, se entiende «el ser» desde una dualidad que aspira a lo mismo, es decir, al cierre y la conclusión. Así lo supone Heidegger para la mónada leibniziana entre *perceptio* y *appetitus*; para la escisión de la conciencia en Hegel entre una «conciencia natural», cuya tendencia es a permanecer, y una «conciencia filosófica», cuya tendencia es a la supresión y el movimiento; también para la diferencia que define en Schelling la esencia misma, entre el fundamento (*Grund*) y la existencia; y por último, para la relación planteada por Nietzsche entre la «voluntad de poder» y el «eterno retorno». En realidad, esa tensión o dualidad puede ser leída de forma conjunta en las cuatro obras no tanto porque unos y otros pensadores hablen con el mismo lenguaje, sino porque hablan de lo mismo, a saber, de la estructura *dual* de lo que modernamente cabe entender bajo «el ser» y su disolución, pero de modo que esa disolución, el *cierre* de esa estructura dual, no procedería de un tercer elemento que viniera a combinar y reconciliar ambos lados (lo real y lo ideal, lo natural y lo espiritual, lo sensible y lo suprasensible), sino de su misma identidad. De este modo, en la medida en que lo que se entiende modernamente por «ser» no es simplemente un lado opuesto a otro, por ejemplo, al pensar, sino la misma síntesis, como cuando por ejemplo se dice «A es B» y «es» aparece no como lado sino como constituyente original de la dualidad, el llamado cierre que resultaría común a los cuatro filósofos modernos señalados por Heidegger, entre los que se cuenta Schelling, no deja de ser la propia supresión o disolución del ser, convertido simplemente en la línea misma del proceso que recorre todos los juicios posibles, desde «A es B», hasta «A es X», para culminar en «A es A». Aunque en realidad esa línea o proceso puede a su vez reconocerse míticamente en términos de una identidad original y perdida<sup>4</sup>, ya fuera de mitos el asunto clave del idealismo se resume en la substitución del ser por la identidad. ¿Y qué significa esto y, sobre todo, por qué es relevante para nuestro tema acerca del acceso no-conceptual al significado de tiempo? Para entreverlo tal vez haya que tener en cuenta la segunda cuestión que procede del *motto* de las cuatro obras del que hemos partido y que se refiere a una ausencia: b) que Heidegger, contra la pura sucesión histórico-cronológica de la línea Leibniz-Schelling-Hegel-Nietzsche, deja fuera la figura de Kant, decisiva en todos los aspectos para eso que llamamos «surgimiento del idealismo». En esta elusión de Kant, Heidegger produce la primera distancia respecto a Schel-

3. Esta es la tesis que propone HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961. GA, 6.1. y 6.2. Hay traducción de J. L. Vermal, Barcelona: Destino, 2000.

4. Este es un motivo recurrente en la obra de Schelling. A propósito de la «historia de la naturaleza», ésta tendría las siguientes fases (fases que, por descontado, no hay que entender estrechamente en un sentido diacrónico, sino especulativamente de modo estructural): *identidad original*, *diferencia* y, por último, *indiferencia*. A propósito vid. A. LEYTE, «Una filosofía idealista de la naturaleza», que constituye la Introducción a F.W.J. SCHELLING, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza, 1996, p. 44. En Schelling se expresa ya inicialmente este motivo en: «Einleitung» zu *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en SCHELLING: SW II, 12, según la edición de su hijo. En el volumen citado en español, p. 70.

ling, que se deja expresar así: si bien Schelling presupone una dualidad (*Grund-Existenz*), no puede soslayar bajo ningún modo una unidad impensable que, de todos modos, reitera *a su modo* la posición de la identidad, mientras que para el propio Heidegger lo inexcusablemente original –aquello que en cualquier caso se puede llamar «origen», no «comienzo»– es precisamente la dualidad; más allá todavía, el *dos* puro como señal de una distancia irrebasable, irrellenable y desde todo punto de vista estructuralmente inconclusa. Ciertamente, ese reiterar *a su modo* la identidad constituye ya sin embargo en Schelling, incluso para su intérprete Heidegger, una cuestión clave que complica esa diferencia metafísica que ha de ser rebasada y superada definitivamente en una identidad metafísica, porque introduce en el plano mismo del ser, esto es, del verdadero ser o la esencia, una distancia que ha de ser siempre (permanentemente) recorrida, al punto incluso de dejar presupuesta la dualidad (fundamento-existencia), pero no tanto como para señalar la diferencia irrebasable –el «entre» al que tantas veces se refiere Heidegger– cuanto para recorrerla infinitamente. Si se recuerda el decisivo reproche del idealismo, y de Schelling en particular, a Kant, quien no habría *cerrado* el sistema porque no habría partido de un principio (y de ese modo sólo habría arrojado resultados)<sup>5</sup>, entonces se entenderá por qué Kant marca esa distancia entre Schelling y Heidegger: ese «no partir de un principio» corresponde, aunque por diferentes motivos, a Kant y Heidegger, pero no a Schelling. Si por «partir de un principio» se puede entender la génesis, ésta es sólo idealista (con independencia de que en la obra de Kant se produzca de forma estructural este deslizamiento a la génesis<sup>6</sup>, que de todos modos nunca se sistematiza). Y esta génesis, ciertamente, es una solución para la cuestión del tiempo, pero en el sentido de que ambos, la génesis y el tiempo, coinciden. En este contexto que se está describiendo, se hace preciso formular una primera propuesta que atañe al propio título de este trabajo: «no conceptual» no significa lo mismo en Heidegger y Schelling del mismo modo que, en consecuencia, por «acceso» también se entienden asuntos diametralmente opuestos en ambos. Inicialmente, en el caso del Schelling del que se ha hablado aquí, «no conceptual» es la propia génesis que a su vez constituye propiamente el único acceso al tiempo, pero porque sobreentiende el tiempo como acceso puro a todo y, por eso mismo, no puede ser recogido ni resumido en un conocimiento, que siempre será limitado y finito. En Heidegger, «acceso» y «no conceptual» no son significados coincidentes. Esta posición de Heidegger se encuentra orientada a la posición kantiana de una finitud que es origen fáctico y que, por eso mismo, nunca puede ser génesis, sino sólo punto de partida. Así, proposiciones verdaderas acerca, por ejemplo, de la relación entre «ser» y «pensar» o «pensar» y «tiempo» tienen, en el caso de Schelling, un valor deductivo mientras que en el caso de Heidegger, que se quiere leer a sí mismo a partir del Kant de la finitud fáctica, tienen sólo un carácter hermenéutico. Pero este «sólo» no se entiende como defecto alguno sino que resulta en todo caso comprensible como el único y auténtico principio, como el propio origen.

5. Carta de Schelling a Hegel del 5 de enero de 1795, en: *Briefe von und an Hegel*, vol. I, Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 14.

6. Para esta tesis y, en general, para la cuestión de los dos Kant, vid. F. MARTÍNEZ MARZOA, *De Kant a Hölderlin*, Madrid: Visor, 1992, especialmente la Parte primera: «Dos lecturas de Kant».

Si se ha establecido una diferencia entre «idealista» y «hermenéutico» que atañe al significado de «acceso no-conceptual» no ha sido con el propósito de establecer una fácil diferencia entre dos filosofías. En mucha mayor medida, el propósito es leer a partir de Schelling y Heidegger qué se puede decir de la diferencia a la que alude el título, entre tiempo y pensar, y descubrir qué señala propiamente ese guión que se encuentra en medio, de cuya interpretación depende un resultado.

Cuando Aristóteles habla de una «ciencia que investiga acerca del ser en cuanto ser y de sus principios»<sup>7</sup>, ese «en cuanto» alude y elude ya el *retraído aparecer* del tiempo en las cosas (y no de las cosas en el tiempo). Si en ese «retraído aparecer» prevalece «el aparecer» entonces se soslaya justamente aquello que sostiene a las cosas precisamente para que aparezcan, reconociendo que algo no resulta investigable, precisamente porque se encuentra retraído; de esta manera, la investigación tiene que continuar y rendir por lo que aparece, que se identifica con el ser, del que se analizarán sus principios. «Lo que se retrae», ciertamente, no puede ser principio de nada. Si por el contrario en el aparecer se tuviera en cuenta *lo retraído* y se dejara manifestar en cuanto tal, tal vez tendríamos lo que Heidegger llama al comienzo de *Ser y tiempo* verdadero «fenómeno», que no es lo que aparece sino precisamente lo que se oculta<sup>8</sup>. Pero de no tener en cuenta eso retraído a lo que me vengo refiriendo, a lo que en cualquier caso no corresponde tal «eso» sino que es lo escondido mismo –lo escondido en cuanto tal–, no se sigue que no se tenga en cuenta el tiempo, sino que se lo tiene de un modo derivado, como aquello esclarecido en lo que sobreentendidamente aparecen las cosas. La cuestión es: ¿de dónde procede este sobreentendido?; ¿procede acaso de una tendencia natural según la cual la conciencia o el alma se constituyen a diferencia de «lo que pasa», a lo que justamente se lo denomina «el tiempo»? ¿O tal vez procede sólo de una determinada interpretación filosófica, a saber, una que viene del mismo momento de autoconstitución de la filosofía que interpreta ya las cosas de una manera tal que hace depender su ser de la elusión del tiempo? Pero en ambos casos, el resultado es el mismo: el prácticamente insoslayable significado vulgar contra el que nuestros filósofos Schelling y Heidegger se enfrentan a su manera, una manera que se ha llamado en el caso del primero «idealista» y en el caso del segundo «hermenéutica» y que ahora, después de que ha aparecido la expresión «retraído aparecer», en el caso del segundo también se puede llamar «fenomenológica». En ambos casos, de todos modos, se mantiene esa diferencia indicada en el título entre *Zeit* y *Denken*. Pero «pensar», de este modo, ya no señala, en ambos casos la posición del sujeto que se autoconstituye en su identidad frente al tiempo y así se conserva, sino que más bien funciona como indicador para revelar una constitución común, aunque a la postre ésta resulte no exponible, no presentable o bien «no-pensable» en cuanto tal, porque cuando se quiere pensar, enton-

7. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1003 a, 20. Oxford Classical Texts, 1957, p. 59. Edición española, Madrid: Gredos, 1994, p. 161.

8. «Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne 'Phänomen' genannt werden muss? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt., was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist...», M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA, 2, 47 (35). Traducción de J. E. Rivera, Santiago de Chile, 1998, p. 58.

ces ocurre que lo que aparece no es ello –el tiempo escondido– sino su abstracción. Y así aparece el tiempo para la filosofía desde una abstracción que paradójicamente se acepta como «natural». En Schelling y sobre todo en Heidegger se ensaya una manera de escapar a esa forma de pensar el tiempo, a saber, tratando elementalmente de «pensar-tiempo» sin que simultáneamente aparezca constituida la doble posición, es decir, el pensar como el sujeto desde el cual aparece pensado el objeto temático, a saber, el tiempo. Pero también sin que la fórmula «pensar tiempo» presuponga o tienda a una supuesta identidad en la que todo se vuelve indistinguible: «pensar-tiempo» tiene que aparecer, al contrario, como la señal de una diferencia cuya unidad viene determinada porque lo que resulta diferenciado no se puede absolutamente separar ni dividir. No esa in-diferencia a la que Schelling se ha referido en algún momento como resultado, sobre todo, de buscar una identidad<sup>9</sup>, sino esa «in-di-visión» que por otra parte es la indicación significativa de eso a que nos referimos con la palabra «ser» cuando su significado ya no es metafísico en el sentido clásico, a saber, en el sentido de un tema, la *res*, la *substantia*, que puede ser dividida, por ejemplo, en *res cogitans* y *res extensa*.

## II

Pero seguramente los caminos de Schelling y Heidegger se separan decisivamente a la hora de considerar esa «in-di-visión», si bien para ambos resulta conceptualmente inaccesible. Pero, en todo caso, ¿qué significa «acceso al tiempo»?

Resulta altamente problemático exponer unificadamente la obra de Schelling, como si faltara el concepto, la noción o la pauta para hacerlo. Esto resulta ya un tópico de la investigación que incluso habla de una «filosofía en devenir»<sup>10</sup>. Pero si no se alcanza a descubrir si «devenir» se reduce al mero recuento de etapas o por el contrario realmente estructura un camino, el significado no tiene mucha validez. Porque sólo en el segundo caso, «devenir» presupone un «de dónde» y un «a dónde» que no pueden resultar extraños completamente. Que, al contrario, tienen que presuponer una continuidad. Las formas de definir en la filosofía de Schelling ese «de dónde» y ese «a dónde» son de diversa índole. Me refiero a que se puede definir ese devenir diacrónicamente, como cuando por ejemplo se habla del paso de una «filosofía negativa» a una «filosofía positiva» o incluso, en otro orden, de la «naturalidad» al «espíritu», y también sincrónicamente, como cuando se habla del tránsito del «fundamento» a la «existencia» o incluso, bajo algún sentido, también del *permanente* tránsito de la propia naturaleza al espíritu o de lo real a lo ideal, tránsito que a la vez puede ser considerado sincrónica y diacrónicamente. Pero en todo este asunto lo decisivo resulta que se habla siempre de «tránsito», de «paso de...a...», es decir, de devenir al que se caracteriza en Schelling desde la libertad. Todo esto no aclara gran cosa y para caracterizar ese implícito devenir, más decisivo sería tener en cuenta eso que no aparece nombrado como tema de filosofía. En efecto, si en Schelling se puede hablar

9. Vid. nota 4.

10. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris: Vrin, 1969.

de una «filosofía de la naturaleza» y de una «filosofía trascendental» o «de la identidad» o «del arte» o incluso «de la libertad», por no referirse a una «de la mitología» y «de la revelación», lo que temáticamente no hay es una «filosofía del tiempo», pero tal vez porque en este caso la propia fórmula tiene algo de problemático desde el momento en que el tiempo no es una cosa más, un ente, diríamos, del carácter de otros entes; ni siquiera, incluso, del carácter de uno de esos polos que definen los elementos del tránsito –naturaleza o espíritu, fundamento o existencia, real o ideal, incluso (-) frente a (+)– pero tal vez porque «tiempo» es, no el significado de un lado, sino el *sentido* del propio tránsito, ese que se da por supuesto pero no puede ser él mismo tematizado. Esto quiere decir que, por su propia naturaleza, el tiempo no puede ser tema y no porque Schelling quiera o no convertirlo en tal. «Tiempo» es tal vez el mayor *sobreentendido* que define su filosofía y también, tal vez, el recurso que permite verla a otra luz. No voy a elegir un ejemplo concreto en la obra de Schelling para ilustrar esto, sino que voy a fijarme en el sentido del tránsito desde una concepción reconocida como trascendental a la, aparentemente, primera dedicación expresa a la cuestión del tiempo en el primer manuscrito de *Las Edades del mundo*<sup>11</sup>. Porque creo que ese tránsito, expuesto como problema, resulta más esclarecedor del problema del tiempo en Schelling, que no deja de ser precisamente el de su «acceso».

Schelling, y de ese modo señaliza seguramente otro de los comienzos del idealismo, reprocha a Kant la falta de un presupuesto a partir del cual se pudiera *deducir* realmente todo y de forma específica el espacio y el tiempo<sup>12</sup>. En efecto, Kant simplemente habría supuesto al tiempo como pura forma de la sensibilidad, en cuanto pura forma no deducida que funciona trascendentalmente *sólo* como condición de posibilidad de la experiencia y por eso mismo pierde toda garantía y validez absolutas. De esta manera, porque es sólo supuesto o condición, lo trascendental no puede funcionar como el ámbito de la verdad, sino sólo como forma de lo que aparece. ¿Y dónde se encuentra la verdad? Ésta procedería del reconocimiento de que lo trascendental, en principio frente a lo empírico, realmente define un *ámbito* de conocimiento a priori, el compuesto por los probados «juicios sintéticos a priori» o principios de la experiencia, como si éstos fueran verdaderos enunciados acerca de la realidad, principios desde los cuales se pudiera en cierto modo *derivar* la realidad en su conjunto. En definitiva, dependiendo de cómo se entienda lo de «trascendental», si como mero supuesto o ya como ámbito de la verdad, se puede hablar de dos Kant. Schelling elige el segundo, identificando rápidamente ese ámbito de la verdad con la figura que él llama «yo absoluto», que funciona como principio de deducción. Pues bien, en relación con el tiempo, a este «yo absoluto», que de entrada no puede tener meras características o propiedades<sup>13</sup>, se lo identifica de modo incuestionado con lo eterno mismo<sup>14</sup>, de lo cual se deriva en todo caso lo empírico, es decir, el tiempo tal como nos resulta

11. F.W.J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Edición de M. Schröter, Beck, München 1966. Traducción de J. Navarro Pérez, Madrid: Akal, 2002.

12. F.W.J. SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW I, 194. Traducción de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo, Madrid: Trotta, 2004, p. 96.

13. SCHELLING, *Vom Ich*, §§ 9, 10 y 11.

14. Op. cit. SW I, 200 (101).

vulgarmente conocido. Pero, ¿cómo se deriva? Lo empírico y temporal sólo puede proceder *genéticamente* de lo mismo, aunque esto mismo se oculte como lo absoluto y se tenga que pensar como la propia cancelación del tiempo, como no-tiempo o tiempo-en-sí<sup>15</sup>. Pero en todo caso, «la transferencia de la forma del Yo –tiempo en sí– al No Yo –que entraña la conciencia del tiempo (por lo tanto, su limitación al aparecer como objeto)– sólo es posible a través de la síntesis de ambos»<sup>16</sup>. Pero esta síntesis, en definitiva, no es ya ni sólo principio ni producto, sino el propio tiempo, por así decirlo, aquel *anterior* – si se puede hablar así– que hace posible la síntesis entre «la ausencia de tiempo» (que es el tiempo en sí) y el «tiempo real». Para todos los casos, como Schelling vuelve a reiterar en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, el tiempo es el puro límite entre la inteligencia absoluta, inconsciente de sí misma como tal (la pura ausencia de tiempo), y la consciente, porque para la razón pura no hay tiempo, mientras que para la empírica todo es sólo tiempo<sup>17</sup>.

Lo decisivo resultaría de interpretar si realmente el tiempo es sólo el fundamento de diferenciación entre el yo absoluto y el yo empírico, como parece sugerir el texto del *Sistema*, y no, en mayor medida, si tal diferencia entre uno y otro Yo no es más que la diferencia entre dos manifestaciones del tiempo, aunque para ser más exacto haya que decir: entre su manifestación y su ausencia. Subyace a esta cuestión la decisiva de si el Yo *es* además del tiempo y si no es precisamente esta indiferencia a la que se puede llamar «yo absoluto», pues en definitiva, ¿qué puede significar «yo empírico» si no procede del abstractamente llamado «yo absoluto» sin romper la continuidad? Si se rompiera la continuidad, lo que equivaldría a poner en entredicho el propio significado de «absoluto», entonces estaríamos en ese Kant al que Schelling reprocha tener sólo una concepción mecánica del tiempo (frente a la suya propia, de naturaleza orgánica)<sup>18</sup> pero al que fundamentalmente le reprocha no haber partido de la verdad, es decir, del yo absoluto, es decir, como se dijo más arriba, de lo trascendental entendido como la esfera misma de la validez y no como aquella a partir de lo cual se prueba la validez de lo empírico. El reproche hacia Kant, en definitiva, según se dijo ya, es que no hay génesis, con lo cual ciertamente no se puede tematizar la síntesis ni, en consecuencia, explicar ese inexplicable tránsito del Yo al No-Yo. Ocurre que para Kant seguramente eso no es un problema porque el fundamento o principio no puede aparecer, pero porque esa es su constitución, porque aquello de lo que procede y surge todo (la sensibilidad y el entendimiento) resulta ello mismo desconocido<sup>19</sup>, porque no aparece, de modo que en ese no-aparecer consiste precisamente su ser. En Schelling, sin embargo, la posibilidad de que entre eternidad y tiempo en realidad sólo haya una diferencia «temporal», abre la posibilidad de un cierre del ser, o lo que es lo mismo, del sistema, de modo que

15. Op. cit. SW I, 228 (124)

16. Op. cit. SW I, 190 (93)

17. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III, 485. Hay traducción de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 285.

18. La cuestión es tratada por W. WIELAND en su magnífica investigación publicada bajo el título *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956, p. 14 y 54. Remite en la p. 14 al manuscrito de *Weltalter*, op. cit. nota 11, en concreto a las p. 13 y 79-80.

19. KANT, KrV A15/B29. Traducción de P. Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978, p. 60-61.

al final se pueda hablar de un «sistema de los tiempos»<sup>20</sup> o, lo que también es lo mismo, de que todo, el ser, sea historia. Pero quizás esto sea avanzar mucho y muy deprisa, aunque justifique por qué el tránsito entre el idealismo trascendental y las edades del mundo no resulta tan extraño, excepción de una profunda diferencia de método que justifica al final, hacia 1811, hablar de «narración» en lugar de «explicación o deducción». En cualquier caso, de este tránsito depende ese nuevo significado de «saber» que se va gestando al margen y fuera de conceptos, es decir, orientado a la vida porque procede de ella, una vida, por cierto, que no es más que otro nombre para hablar del tiempo cuando ya no cabe una diferencia analítica entre lo absoluto y lo empírico, sino sólo una diferencia que se tiene que resolver entre «el tiempo en Dios» y «Dios en el tiempo»<sup>21</sup>.

Uno de los pasajes donde con mayor claridad se recoge y a la vez anuncia un programa de transformación de lo trascendental según lo indicado, lo formula Schelling en su Prólogo al *Sistema* de 1800. Al referirse a la ampliación del idealismo trascendental hacia todos los saberes particulares de modo que éstos, igual que el de la esfera de la pura validez absoluta de los principios, también se vuelvan (es decir, se construyan) válidos, también equipara analógicamente la filosofía con la propia experiencia, que simplemente sería un recordatorio y un documento<sup>22</sup>. Pero esa analogía, que parte de la intención de «presentar todas las partes de la filosofía en una *única* continuidad»<sup>23</sup>, sobreentiende que esa continuidad es ya la de la experiencia o la realidad. Pero *Kontinuität* es también el nombre más adecuado para caracterizar ese significante del tiempo en el que parecen inscribirse las cosas. A la vez, esa *continuidad* constituye también la operación para liquidar la propia diferencia trascendental/empírico que precisamente se disuelve a partir de esa continuidad que pasa del reino de la naturaleza a la esfera de la historia humana en una suerte de transformación que es a un tiempo diacrónica y sincrónica. Pues bien, ese «a un tiempo», que Schelling habría reconocido como posible en un primer momento en la figura del arte para hacerlo después en la de Dios, encuentra precisamente en el tiempo la naturaleza de su unión: aquello que une indisociablemente naturaleza e historia no es «el tiempo», sino simplemente *tiempo*, eso que hay que pensar pero que no resulta accesible para concepto alguno, sino sólo presentable, y no *en* un mito, sino *según* el mito, de modo que este «según» es ya el propio mito, es decir, la propia narración<sup>24</sup>. No se trata, por lo tanto, de esa «filosofía de la mitología» que Schelling inicia tan cultivadamente más tarde, sino de la contra-forma misma del análisis conceptual: no se trata sólo de que el significado del tiempo se haga transparente en el mito, de modo que éste fuera sólo un medio de expresión, sino de que en el propio mito en cuanto narración se revela, en primer lugar, que el tiempo no tiene significado, sino sólo significante en el que ya no cabe una diferencia entre «absoluto» y «empírico», o lo que es lo mismo, entre «eternidad» y «tiempo», porque entretanto —es decir, como consecuencia de algo así como un «sistema del idealismo trascendental»— esa diferencia

20. F.W.J. SCHELLING, *Weltalter*, op. cit. p. 14 (ed. española p. 57).

21. Citado por W. WIELAND, op. cit. nota 18, p. 78.

22. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III, 331 (139).

23. *System*, SW III 331 (139)

24. W. WIELAND, op. cit. p. 75.

se resuelve en un «sistema de los tiempos». En esta expresión se produce subrepticamente una coincidencia no conceptual entre la eternidad y el tiempo, que valen como la misma continuidad.

### III

Se podría denunciar un tratamiento apresurado de la concepción del tiempo en Schelling al establecer una línea de continuidad entre el significado del «Yo absoluto», la «identidad» y «el tiempo». En cierto modo, el presupuesto de esta continuidad parece pasar filológicamente por encima de una rica investigación, pero el propósito de estas líneas no obedece tanto a ser justo con Schelling o con Heidegger sino a iluminar una diferencia entre ambos que pueda decirnos algo sobre el destino de ese «acceso no-conceptual». De todos modos, también resultará claro que la misma posición de la identidad y su obligado di-ferenciarse («A es lo mismo *consigo* mismo»), diferenciarse que entraña una suerte de expansión, cuando no ya de explosión misma de la identidad, parece llevarnos a su determinación como proceso, o lo que es lo mismo, a lo que más arriba llamé «génesis». Porque esa génesis no es sólo un concepto, sino la concepción de la identidad como camino, justo aquel que lleva «de... a...», a saber, de la naturaleza al espíritu. Pero entonces, esa identidad o proceso, ese «de... a...» que a la vez presupone y conduce al diferenciarse, consiste en la línea continúa que Schelling sobreentiende desde el tiempo. Si bien es verdad que esa «línea», en el *Sistema* de 1800, por ejemplo, no deja de ser un concepto –y esto es lo característico de esa «filosofía (-)»– el asunto no cambia porque más tarde, por ejemplo en *Las edades del mundo*, ya no se hable del concepto sino de la vida<sup>25</sup> y que, en paralelo con eso, la cuestión del tiempo no se juegue en esta o la otra concepción del tiempo, sino en su *experiencia*. «Del concepto de tiempo a la experiencia temporal», podría ser el título sumario de una interpretación del tiempo en Schelling. En cierto modo es la que lleva adelante W. Wieland en su magnífico y bello libro sobre Schelling<sup>26</sup>. Pero la cuestión de fondo no reside en este cambio del concepto por la vida ni de una concepción mecánica, que Schelling atribuye y a la vez reprocha a Kant, por una concepción orgánica<sup>27</sup>, sino en un asunto más profundo y elemental: si en este desarrollo realmente cambia el *sentido* mismo de aquello a lo que se apunta con la palabra tiempo. Y tampoco es sólo un asunto de palabras, de modo que donde se decía «tiempo» ahora haya que decir «temporalidad»<sup>28</sup>, como señalizando el tránsito de una determinación

25. La tesis de Wieland en *Schellings Lehre von der Zeit*, op. cit. nota 18, se sostiene sobre esta diferencia entre un tiempo accesible conceptualmente y una «experiencia del tiempo»; así, cuando afirma, al principio del cap. 2, dedicado a la experiencia del tiempo y su estructura: «Zeiterfahrungen sind die Weisen, in denen der Mensch vor jeder begrifflichen Darlegung schon um Zeit und Zeitlichkeit weiss. Sie selbst können in angemessener Weise nicht wieder durch begriffliche Expliktion, sondern nur durch ihren Nachvollzug erhellt werden...», p. 25.

26. Op. cit. nota 18.

27. Op. cit. nota 18. Wieland, p. 14 y 54.

28. La diferencia entre «tiempo» y «temporalidad» (*Zeit* y *Zeitlichkeit*) resulta decisiva en el planteamiento de Heidegger, justo al comienzo de *Ser y tiempo*. Por «temporalidad» no se entiende un significado o concepto sino el sentido del *Dasein* que, a la postre, se revela igualmente como sentido del ser (*Sein*). Vid. A. LEYTE, *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005.

conceptual a una experiencial o existencial, porque tal vez en uno y otro caso se siga hablando de lo mismo, es decir, del tiempo como sucesión. Es esta «sucesión» la que se encuentra presupuesta en aquella comprensión del *Sistema* a partir de la *continuidad* de sus partes y lo que es más decisivo, en la base del reproche a Kant que, con independencia de la cuestión de si el tiempo es sólo forma y no principio en el sentido idealista, lo que ha supuesto es una *interrupción* entre lo trascendental y lo empírico, de modo que lo primero nunca puede coincidir con lo segundo. Esto significa que a la postre lo que no puede haber es identidad y ni siquiera proceso. O que, si lo hay, éste es sólo relativo al contenido, a lo empírico, pero en su sentido más trivial. Con Heidegger, diríamos: en su sentido óptico, pero no ontológico. Esa interrupción kantiana, que diferencia entre aquello de lo que se puede hablar –a saber, sensibilidad y entendimiento, tiempo y categorías– y aquello no-pensado de lo que no cabe discurso –a saber, de la síntesis misma antes de su análisis abstracto, si se quiere, de la vinculación misma entre el tiempo y el yo<sup>29</sup>–, eso es justamente lo que no se encuentra en Schelling y le conduce a una difusa identificación del yo con el tiempo, o incluso a un tránsito del concepto del primero al segundo. Schelling presupone una síntesis no conceptual, pero no que sea desconocida. Pero identificación en el sentido señalado, bajo el presupuesto de la historia, es decir, no de la temporalidad<sup>30</sup>, sino de la sucesión. El fracasado intento de Schelling, pero no por eso menos brillante y dramático, de pensar el tiempo justo en el seno mismo de la identidad, del diferenciarse (por ejemplo del diferenciarse la existencia de su fundamento, o el espíritu de su naturaleza), choca seguramente con el insoslayable sentido previo de la *sucesión*. Pero este es el sentido con el que se encuentra igualmente Heidegger y también aquel contra el que comienza filosóficamente a trabajar. Ese trabajo se llamó *Ser y tiempo* y mucho más allá de su recepción como una mera «Análítica existencial del *Dasein*»<sup>31</sup> su punto de partida y su final tiene que ver con ese «pensar tiempo» con el propósito de interrumpir (no meramente liquidar) un significado de ser identificable con la eternidad y la sucesión infinita. Contra esto se pone en marcha la obra de Heidegger y específicamente esa Analítica recién nombrada: la inicial y enigmática noción de *Dasein*, se encuentra al exclusivo servicio de «pensar tiempo» o lo que es lo mismo, de romper el significado de ser como una substancia infinita, lo que se traduce casi exclusivamente en despojar («desmontar» dirán algunos) o revelar que propiamente «ser» no tiene significado, o sea, que «tiempo» no tiene significado, y que precisamente este «no tener significado» lejos de constituir un defecto revela dramáticamente su inaccesible finitud. De nuevo en Heidegger, como en Kant, pero no como en Schelling, no se trata de partir

29. «Die Grundfrage geht für uns nach dem Zusammenhang von Zeit und Ich denke und nach seiner Möglichkeit», M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 326. Hay traducción de A. Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid: Alianza, 2004, p. 258.

30. No de la «temporalidad» en el sentido de Heidegger indicado en la nota 28.

31. El proyecto de *Ser y tiempo*, identificado normalmente con una «Análítica del *Dasein*» tiene que ser comprendido como una «Ontología fundamental» de la que esa Analítica sólo constituye una parte; la otra, solidaria de la primera, tenía como meta lo que Heidegger llamó «Destrucción fenomenológica de la historia de la ontología». Vid. *Ser y tiempo*, GA 2, parágrafo 8.

de un significado de finitud o de substituir este significado por el imperante de infinitud, sino de revisar que el significado de «tiempo infinito», que es lo que Heidegger –y también Schelling– llama significado vulgar del tiempo, procede de un no-significado, esto es, de lo que Heidegger llama «la temporalidad» (*Zeitlichkeit*) o el sentido<sup>32</sup>. No es este el lugar para profundizar en una explicación de este Heidegger (¿hay otro?) ni de cómo toda su obra posterior guarda una dependencia fundamental de esta preocupación inicial, pero en realidad no nos alejamos de esa profundización –al contrario, la acentuamos– si nos detenemos en un punto de su trabajo que afecta a nuestro problema del «acceso no conceptual» y a la vinculación y distancia entre Schelling y Heidegger. En realidad, toda reflexión en torno al tiempo en ambos y sobre todo el intento por conferir un sentido a la expresión «acceso no conceptual», tiene que volver sobre Aristóteles. Más que en *Ser y tiempo*, donde las interpretaciones sobre Aristóteles se encuentran ya ejecutadas, hay que valorar aquí para nuestro propósito un intento explícito de Heidegger por mostrar un significado de tiempo en Aristóteles como problema y no como sobreentendido. El sobreentendido funciona desde Aristóteles, y de él vive Schelling, cuando, por ejemplo, en su filosofía temprana no cuestiona para nada el tiempo como línea y sucesión infinita, igual que no cuestiona para nada qué significa eso de «la eternidad», sino que da su significado por supuesto. Tampoco cuando no interpreta críticamente la relación entre esa «eternidad» o «tiempo en sí» y el tiempo real y vivido. Detrás de ese defecto de «no poner en cuestión» se encuentra Aristóteles. Éste vuelve a marcar una distancia entre Schelling y Heidegger, pero no tanto porque del último proceda una nueva teoría del tiempo que sea susceptible de substituir a la de Aristóteles, sino porque de Heidegger procede una meticulosa interpretación del pasaje de la *Física*<sup>33</sup> donde supuestamente Aristóteles elabora su teoría del tiempo con el fin de señalar ambigüamente que tal vez no es de Aristóteles de donde procede esa determinación del tiempo como sucesión. Para Heidegger, ¿qué dice Aristóteles y por qué su interpretación obliga a suspender ese acceso conceptual al tiempo que en realidad confunde el sentido del tiempo con el propio de su acceso? Heidegger desarrolla la minuciosa interpretación inmediatamente después de *Ser y tiempo*, en la decisiva obra no publicada hasta muchos años después, que tituló *Los problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>34</sup>. Pues uno de esos problemas, comprendido como tal, es descubrir hermenéuticamente (pues ninguna evidencia lógica es posible) qué quiere decir la relación implicada en las palabras de Aristóteles entre un *próteron* y un *hústeron*<sup>35</sup>. Traducirlas constituiría ya la primera señal de su incomprensión. Así, se podría simplemente decir que «el tiempo es número en la relación de

32. Vid. nota 28.

33. ARISTÓTELES, *Physica*, 220 a 24-26 ed. de W. D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford 1950. Hay traducción de G. R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995, p. 275. También, de J.L. Calvo Martínez, Madrid: CSIC, 1996, p. 128. De todos modos es preciso señalar que para la comprensión del pasaje de Aristóteles y de este propio trabajo se hace imprescindible tener presente el pasaje original griego.

34. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Hay traducción de J.J. GARCÍA NORRO, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000.

35. Para esta cuestión es imprescindible tener presente el pasaje aristotélico de la *Física* citado en nota 33.

*próteron* y *hústeron* por lo que cabe al movimiento». Si la interpretación tópica define ambos términos de la relación, y de paso sella definitivamente una interpretación de la relación, en términos de «anterior» y «posterior» entre los cuales se encuentra justamente el *nun*, el «ahora», entonces tanto de lo «anterior» como de lo «posterior» sólo se puede decir que son distintos en cuanto a la posición del movimiento que ocupan, pero es un ser distintos que los hace igualmente indistinguibles en cuanto tales, es decir, que los hace iguales. Así, «anterior» y «posterior» son simplemente distintos «ahoras» que se hacen iguales a la medida en que sólo los distingue ser un ahora distinto, pero intercambiables, y nada más<sup>36</sup>. El tiempo, así comprendido, se articula como esa «sucesión de horas» que, en cuanto tal, es indefinido. El tiempo, así, se vuelve reconocible sólo como proceso abstracto (no fenomenológico) en el que ocurren las cosas, como si el tiempo fuera propiamente el movimiento. Que no es el movimiento lo dice ya la propia sentencia de Aristóteles, pero lo decisivo aquí procede de otra cuestión: ¿por qué interpretar –traducir– así, como «anterior» (*Früher*) y «posterior» (*Später*), esas dos nociones y no más acertadamente como «antes» (*Vor*) y «después» (*Nach*)<sup>37</sup>? ¿Qué cambia aquí, además de un matiz? Heidegger sugiere que todo cambia, porque mientras que bajo la primera versión tenemos simplemente proceso, y proceso de momentos (ahoras), bajo la segunda resulta implicado algo que no resulta abstraible, porque si bien es cierto que un momento resulta constitutivamente indiferente respecto a otro, un lugar no. Y en *Vorher* y *Nachher*, cuya relación por otra parte describe justamente el sentido mismo de todo movimiento, que se define por un «desde allí... hasta aquí», el *allí* y el *aquí* no resultan sustituibles ni abstraibles, porque son, por así decirlo, lugares concretos e insustituibles. En lugar de proceso, entonces, *metabole*<sup>38</sup>, que es el nombre que los griegos reservaban para ese cambio (*Umschlag*) que tiene lugar porque constitutivamente cada cosa –cada lugar– es ontológicamente dual, pero de modo además que esa dualidad nunca puede alcanzar la identidad. Así la diferencia entre *húle* y *morphé* o entre *dúnamis* y *enérgeia* tampoco vendrían simplemente a señalar momentos distintos en la constitución, y ni siquiera en la composición, de una cosa, ni lugares en el sentido físico de algo localizable, sino principios que estructuralmente no describen algo que ocurre, y ni siquiera cómo ocurre algo, sino más bien cómo *es* algo<sup>39</sup>. Pero así, ese «ser» tiene que ser entendido sobre todo como una tensión y diferencia más que como composición de dos polos separables. Además eso conlleva que esos principios, definidos a partir de *próteron* y *hústeron* (o de las oposiciones mencionadas: *húle-morphé* y *dúnamis-enérgeia*) no pueden aparecer, porque no son cosas, sino principios de las cosas, en el sentido en que hablando de Kant se decía que lo trascendental no es un fenómeno sino la condición del

36. Fundamental resulta el comentario de F. MARTÍNEZ MARZOA en *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, 1990, especialmente el segundo trabajo, titulado «El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema 'Heidegger y los griegos')», y en concreto el punto IV.

37. Para lo que sigue, HEIDEGGER GA 24: «Auslegung der Aristotelischen Zeitabhandlung», p. 336-361, especialmente p. 347-350 (297-300).

38. HEIDEGGER, GA 24, 342-343 (294).

39. A. LEYTE, «De *Phúsis* a *Natur*», en *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor P. Aubenque*, Santiago de Compostela, 1998 (p. 559-584); también, del mismo autor: «De *Húle* a *Materie*: de Aristóteles a Schelling», *Daimon*, 21, 2000, 87-96.

mismo. De ahí, en consecuencia, que de cada término de la oposición no se pueda derivar nada, porque ninguno de los principios vale por separado, lo que equivale a reconocer que cada uno se define por la *distancia* al otro, o si se quiere, por su «no-ser-el-otro», por su *éx-tasis*. Para Aristóteles, así señala Heidegger, *próteron* y *hústeron*, entendidos a partir de esa relación *vorher-nachher*, tienen un sentido no-temporal en la serie de lugares, lo que viene a significar que por eso mismo pueden definir la temporalidad. Efectivamente, de ese no-ser-temporal, pues tanto *próteron* como *hústeron* vienen marcados por un no-ser, cabe decir que es sólo «tránsito», o lo que es lo mismo, que no es proceso divisible en partes. No hay nada divisible, a no ser que se haga abstracción de esa relación de *tránsito* o *metabole* y se entienda como un *continuum*. *Ser y tiempo* ensayó el camino no-pensado en la interpretación de Aristóteles y para ello reconoció ese tránsito como *Dasein* –sentido del *Dasein*– preservando un eco de aquel «alma»<sup>40</sup> que en el texto de Aristóteles tiene que ver con el número, es decir, con el contar, de modo que sin él no hay movimiento. Pero un alma que, en consecuencia, no es de ninguna manera una substancia más, sino el puro tránsito cuando éste no se ha vuelto proceso y, por ende, eternidad. En Heidegger no hay eternidad y por eso mismo no puede haber «sistema del tiempo». En Heidegger no hay diacronía.

Pero Schelling mismo, cuando abandona su posición trascendental, quiere invertir la situación y señalar que no son las cosas las que ocurren en el tiempo, sino el tiempo a partir de las cosas, aunque a la postre resulte un intento por fundir en un solo ser –la identidad, siempre la identidad– las cosas y el tiempo, el tiempo y la eternidad, de modo que así sea posible, de alguna manera, plantear algo así como una «genealogía del tiempo»<sup>41</sup> o una historia pura y total. ¿Se escapa Schelling así de la comprensión tópica de Aristóteles o viene a confirmarlo de nuevo y con un acento superior? ¿Pero se escapa Heidegger? Tal vez en el punto de partida de su investigación, Heidegger ya sepa que la cuestión no estriba en escaparse de nada ni por lo tanto en substituir un tiempo por otro (a lo sumo, una teoría por otra) sino en mucha mayor medida en interpretar. Interpretar, por ejemplo, que en Aristóteles no hay una definición del tiempo, sino una caracterización del tiempo delimitando precisamente su acceso desde el pensar. Porque en Aristóteles no se trata de una definición del tiempo, sino de su acceso. Y de esa definición y lectura de Aristóteles resulta que en ese acceso lo que no hay es concepto, a no ser que se llame concepto a ese *Vor* y a ese *Nach*, en definitiva, a ese tránsito, a esa distancia que siempre se nos ha escapado ya. Lo que no hay, tampoco, es narración, sino «interpretación».

40. El comentario de HEIDEGGER, GA 24, 358-360 (306-308).

41. La expresión «genealogía del tiempo» aparece en *Weltalter*, op. cit., nota 11. El llamado por W. Wieland «capítulo de la genealogía» (WIELAND, op. cit, p. 88) ocupa las p. 73-87.