

**EL TIEMPO FUERA DE SUS GOZNES.
TEMPORALIDAD Y PRESENTE EN KANT, FICHTE
Y SCHELLING (1781-1800)**

**THE TIME IS OUT OF JOINT. TEMPORALITY AND
PRESENT IN KANT, FICHTE AND SCHELLING
(1781-1800)**

Joaquin FORTANET*
Universidad de Zaragoza

RESUMEN: Este texto realiza una comparativa del tratamiento del tiempo entre Kant, Fichte y Schelling. La perspectiva utilizada para realizar esta comparativa será el modo en que los autores consiguen arraigar la temporalidad, primero, bajo una disposición antropológica para después fundamentar el tránsito del yo a la historia a través de la naturaleza. Partiendo de la ruptura kantiana con el concepto clásico de tiempo a partir de la *Crítica de la Razón Pura* y su anclaje en el presente y la finitud humana, se propone el análisis del tiempo en Fichte como desarrollo de la actividad del yo y, finalmente, su posterior modificación en Schelling para abrirlo a la naturaleza y la historia.

PALABRAS CLAVE: Kant, tiempo, epistemología, Fichte, Schelling.

* Profesor Contratado Doctor, UP Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza. Edificio Cervantes, C/Corona de Aragón 42, 50009, Zaragoza. Mail: fortanet@unizar.es. Artículo realizado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00).

ABSTRACT: This paper aims to make a comparison of the treatment of time in Kant, Fichte y Schelling. The perspective used to make this comparison will be the way in which the authors manage to root temporality, first, under an anthropological disposition, in order to then base the transition from the self to history through the concept of nature. Starting from the Kantian rupture with the classical concept of time from the *Critique of Pure Reason* and its anchoring in the present and in human finitude, the analysis of time in Fichte is proposed as a development of the activity of the self and, finally, its subsequent modification in Schelling to open it up to nature and history.

KEYWORDS: Kant, Time, Epistemology, Fichte, Schelling.

1. Introducción: Kant y el tiempo

Es un lugar común el tratamiento que Kant realiza tanto del espacio como del tiempo en la Estética Trascendental de su *Crítica de la Razón Pura*. Básicamente, los argumentos, de sobra conocidos, se distribuyen en tres grandes bloques (B49-B59) que constituyen la armadura de la caracterización de la forma temporal como una forma a priori. El primer bloque argumentativo nos informa de que el tiempo no existe por sí mismo, sino que se trata de “una condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones” (Kant, 1998: 76). Es nuestro modo irrevocable de percibir los fenómenos y, como tal, no depende de objetos concretos, sino que posibilita su ordenación. Se trata de la forma de la misma experiencia. Es posible, por lo tanto, representarnos a priori esa forma particular de sensibilidad, con lo que el tiempo queda definido como una forma a priori de la sensibilidad.

En segundo lugar, el segundo bloque argumentativo nos informa de que el tiempo es un modo del sentido interno, de nuestra intuición y, por ello mismo, no puede determinar a las cosas mismas, sino a nuestra relación con ellas. Es el modo necesario a través del cual nos relacionamos con el mundo. Todas las determinaciones temporales que empleamos tan sólo son una representación. Pero, en tercer lugar, a pesar de ello, no es posible escapar del tiempo ya que éste es “condición formal a priori de todos los fenómenos” (Kant, 1998: 77) y del fenómeno en general. Aunque sea una condición subjetiva y fuera del sujeto trascendental no sea nada, su condición formal le legitima para poseer tanto realidad empírica como validez objetiva en relación con los fenómenos. Por lo tanto,

el tiempo carece de realidad independiente de nuestro modo de conocer, no es propiedad de los objetos sino el tejido sobre el que moldeamos los fenómenos:

El tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición) ni en calidad de subsistente, ni en la de inherente. (Kant, 1998: 78)

Ese tiempo, antiguamente considerado como un asunto divino, como un paso marcado por los dioses, vinculado a esa eternidad inconcebible para los humanos, salta de sus goznes y se convierte en una línea sucesiva, en un asunto exclusivamente humano, en un ritmo que deja de ser endiablado para transformarse, junto al espacio, en la medida exacta de nuestra finitud. Sin embargo, para que los goznes salten por completo, todavía es necesario profundizar en el asunto, no basta con definir el tiempo como nuestro a priori de la percepción. Un enigma se abre en el tratamiento del tiempo kantiano que nos empuja más allá de la mera constatación antropomórfica del tiempo. Como indica F. Duque, “hay algo misteriosamente común al entendimiento (el cual es en efecto un saber discursivo) y al tiempo, que hará que los juicios sintéticos a priori se realicen en base a esa oculta conexión” (Duque, 1998: 62). Se trata del complejo papel de la imaginación.

2. El tiempo en las dos deducciones trascendentales

En la primera edición de la *Crítica* (A), Kant establece la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento a través de una reflexión de los lazos entre las intuiciones puras de la sensibilidad y el entendimiento, con el objetivo de entrever las condiciones formales del conocer. Pero tanto el espacio como el tiempo no mantienen un papel de meros filtros de la experiencia, como pudiera suponerse a través de una lectura empirista de la Estética. Al contrario, se enraízan en la misma actividad cognoscitiva del yo.

Es por ello por lo que la investigación kantiana se centrará en la actividad más pura del yo, es decir, la síntesis, encargada de unir lo múltiple, de encontrar una unidad en el caos diverso de las sensaciones espacio-temporales. Son

tres las síntesis convocadas por Kant para dar cuenta de ese delicado proceso de unificación que realiza el conocimiento antes de ser conocimiento, es decir, su raíz formal – *fuentes subjetivas del conocimiento*, las denomina Kant. La primera, que desaparece en la segunda edición, tiene que ver con el sentido interno y se denominará síntesis de la aprehensión. La segunda con la imaginación y será la reproducción; la tercera, reconocimiento y tendrá que ver con la apercepción trascendental. Estas tres síntesis, íntimamente conectadas, serán las que confieran posibilidad a la experiencia en general. De algún modo constituirán la posibilidad misma de que exista pensamiento y conocimiento.

La primera síntesis relevante comienza en la originaria receptividad de la sensibilidad, basada en el sentido interno del tiempo, sin la cual no podríamos tener ninguna representación (Kant, 1998: 132). Se trata de la síntesis de aprehensión en la intuición.

Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido a priori que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del psiquismo, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados (Kant, 1998: 131)

Es así como la primera síntesis que es condición de posibilidad del conocimiento y de la experiencia en general, no es sino una cierta ordenación realizada a nivel de la intuición y basada en el tiempo (más tarde, será necesario también el espacio). Pero, ¿en qué tiempo? No en un tiempo vacío y general, que Kant se encarga una y mil veces de negar –no existe tiempo vacío–, sino en un tiempo formal que se presenta precisamente como resultado de la determinación de los objetos en nuestra actividad sintética: la aprehensión.

En el movimiento de aprehensión de lo múltiple se construye la temporalidad a la vez que un cierto orden de percepciones. La aprehensión siempre es realizada de manera sucesiva y, esta sucesión, que es subjetiva debido al hecho de que la misma no está en el objeto sino en el modo subjetivo de captar el objeto, nos acerca a la idea de que el tiempo ya no se encuentra subordinado al cambio, ni siquiera al movimiento (Deleuze, 2013: 42), sino que responde una especie de auto-afección que tiene que ver con un movimiento del yo que culmina con el

yo trascendental (pese a que las referencias kantianas al sentido externo no dejen completar el argumento). La segunda síntesis, de carácter productivo, pertenece a la imaginación y se constituye como condición especial de la experiencia debido a la ligazón, de acuerdo con ciertas reglas, que se da entre las representaciones gracias a esta actividad. Recordando que los fenómenos no son cosas en sí sino “el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno” (Kant, 1998: 133), la actividad sintética de la imaginación correspondería a las reglas de afinidad expresadas por las determinaciones de nuestro sentido interno, es decir, las reglas de afinidad expresadas tanto en la síntesis sucesiva por la actividad de la imaginación como, más adelante, en la Doctrina trascendental del juicio, en la labor esquemática de la imaginación trascendental.

Por último, resaltando la idea de unidad de conciencia que armoniza todos los datos que comienzan en la constatación de una mirada temporal sobre un mundo que se nos presenta temporalmente haciéndose fenómeno, la síntesis última de la apercepción trascendental garantizaría el pensamiento y la experiencia en general al proporcionar la unidad estable de todas nuestras representaciones y síntesis, posibilitando la unidad homogeneidad entre fenómeno y categoría (Kant, 1998: 136).

Lo que Kant parece decirnos a propósito del tiempo –también, en otro sentido, del espacio– es que su posibilidad se encuentra estrechamente ligada a la actividad sintética de la conciencia. Sentido interno como temporalidad, afinidad de las representaciones como expresión de las reglas de reproducción de esa sucesión captada en el sentido interno y, finalmente, y lo más complejo de dilucidar, la unidad trascendental que manifiesta la ligazón de las intuiciones con el objeto en el esquematismo. Precisamente, el carácter de esta unidad trascendental de la conciencia será uno de los problemas que Kant intente solventar en la segunda edición (B) de 1787.

En esta segunda edición (B) se circunscribe claramente el problema del tiempo a las cuestiones epistemológicas acerca de la constitución de la objetividad, siguiendo la línea comenzada en la Estética. Si la edición A nos hablaba de “actos de síntesis”, en la edición B se nos hablará de “principios de síntesis” (Schnell, 2015: 148) que rigen el acto. Siendo el espacio y el tiempo las formas a priori de nuestra sensibilidad, se precisa un paso más para superar las consideraciones tanto empiristas como idealistas, a saber, que no hay conocimiento objetivo del

mundo o que todo conocimiento no es sino una producción de los actos del yo que, a la postre, hacen posible el conocimiento objetivo el mundo.

La condición objetiva de todo conocimiento provendría de la ligazón entre los juicios y esas formas a priori de la sensibilidad y, precisamente, el primer y más importante momento de unión entre ambas se produce en la unidad sintética de la conciencia, la llamada unidad de apercepción (o “unidad trascendental de la autoconciencia” (Kant, 1998: 154). La pregunta por la validez de los juicios debe refrendarse con la cuestión de la necesaria “unidad de apercepción en la síntesis de las intuiciones” (Kant, 1998: 155). De lo que se trata es de asegurar la validez del conocimiento a priori a partir de la reflexión sobre la síntesis de la apercepción, es decir, la pregunta por la síntesis misma. Kant nos proporciona la respuesta al tema de la validez de lo a priori basándose en la auto-conciencia del modo en que determinamos lo diverso y realizamos la síntesis primera sobre nuestro sentido interno. Concretamente, en lugar de la imaginación productiva, en la Deducción B será el entendimiento quien gobierne el influjo sintético (Kant, 1998: 168).

Intentemos recomponer el problema. En la primera edición (A), Kant nos ofrecía la idea de que el tiempo era expresado como un sentido interno formal, el cual se desarrollaba, mediante una serie de síntesis, primero como aprehensión, luego como reproducción productiva (reglas de afinidad) en la imaginación y, finalmente, como unidad en la conciencia. Todas estas síntesis eran modos de expresión de tiempo. De una temporalidad humana que, en la segunda edición (B) se expresa bajo la perspectiva del “yo trascendental”, afirmando que es el propio movimiento del yo –la imaginación, el entendimiento y la autoconciencia– quien otorga la síntesis última al carácter sucesivo y a ese sentido de temporalidad interno. Pero, aunque estas consideraciones abran la posibilidad a considerar la temporalidad como una auto-afección del yo, no podemos olvidar el fuerte lazo con el mundo, la tendencia objetiva a hacerse y ser mundo del tiempo; la diferencia, en fin, entre el sentido interno y el externo.

Para profundizar en este complicado equilibrio entre las dos concepciones temporales de las ediciones A y B, es necesario acudir al tratamiento que, en ambas ediciones, se realiza del sentido interno, concretamente en los *Paralogismos de la razón pura* (A349-405, B-407-432). Porque, precisamente, este sentido interno que parece dar cuenta de la medida del tiempo en la edición A, se vuelca en la edición B hacia la constitución de un *yo trascendental* y es, en esa diferencia y en su relación con el sentido externo, donde aparece buena parte de

la complejidad de la temporalidad kantiana y de los caminos posibles que ella abre. El problema en el que Kant se introduce en los *Paralogismos* no es sino el problema del Yo. Partiendo de la categoría de sustancia, la pregunta, tremendamente incómoda, viene a complicar la célebre cuestión cartesiana de la segunda Meditación acerca de la temporalidad del yo. Si, efectivamente, soy durante el tiempo en que pienso, ¿qué ocurre cuando este tiempo de autoconciencia cesa? La cuestión para Kant apunta directamente al corazón de la relación entre yo y tiempo, esto es, al sentido interno (Kant, 1998: 341).

El sentido interno se configura formalmente como la temporalidad propia de la unidad del yo. Con lo que el sentido interno parece mostrarse como un elemento genético y primero en detrimento del sentido externo de acuerdo con el tratamiento asimétrico de ambos sentidos en la edición A (Duque, 1998: 92). Será en la *Refutación del idealismo* donde Kant parezca optar por el carácter determinante de la permanencia (temporalidad del sentido externo) como cifra de la sucesión, clave de la temporalidad interna (Rivera de Rosales, 2017: 235-237).

En la primera versión de los *Paralogismos* (A349-405), el sentido interno se configura formalmente como la temporalidad propia de la unidad de un yo anclado en el mundo. El sentido externo es condición de existencia, pero el sentido interno es condición de sentido. El sentido interno se convierte en condición del pensar, entendiéndose como el abanico de actos sintéticos por los cuales una conciencia se levanta sobre sí misma en tanto unidad, trasunto de la unidad temporal del instante.

El tiempo del sujeto es el tiempo del presente, del aquí y del ahora del yo pensándose contra el pasado y el futuro que, sin embargo, no acaba de garantizar la existencia debiendo Kant acudir al sentido externo —el auxilio del espacio— para garantizarla (Jauregui, 2011). Todo este problema, el de la vinculación entre sentido interno y externo, así como la relación entre presente, pasado y futuro, será introducido en la versión B de los *Paralogismos* y en su *Refutación del idealismo*. Se trata del posible idealismo de la edición A, esto es, la imposibilidad de salir de la circularidad del yo y su instante auto-formador. Concretamente, la dificultad para conectar sentido externo e interno (espacio y tiempo) en la raíz del pensar.

La solución de la edición B consistirá en asumir un carácter determinante del sentido externo sobre el sentido interno, de manera que este sentido interno ya no sea un auto-desarrollo del yo trascendental, sino una determinación que proviene del sujeto en tanto, por un lado, es una forma a priori y, por otro,

queda determinado mediante las categorías de cantidad y relación junto con sus esquemas y principios. Y es, precisamente, esta determinación de los principios sintéticos del entendimiento la que supone un mundo externo que se manifiesta en el sentido interno mediante una intuición empírica:

La proposición “Yo pienso” en la medida en que afirma que existo pensando, no es una simple función lógica, sino que determina el sujeto (que entonces es, al mismo tiempo, objeto en relación con su existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición suministra siempre el objeto como mero fenómeno [...]) El pensamiento de mí mismo se aplica a la intuición empírica de ese mismo sujeto (Kant, 1998: 380)

Será en B274, en la *Refutación del idealismo*, donde Kant avance un paso más en este sentido. Es en esta sección dónde aparece un texto que es clave si lo leemos junto a la reformulación realizada en la Introducción a la segunda edición, concretamente en la nota BXL. En la *Refutación del idealismo*, Kant afirma que la determinación temporal supone algo permanente, pero algo que no puede pertenecer al sentido interno del Yo, donde las representaciones son sucesivas, debido a que es ese *algo* quien nos determina a través del tiempo. Ese algo es la temporalidad de los objetos externos que, a la postre, determinan la temporalidad del sentido interno empírico. De este modo, el Yo empírico es determinado temporalmente. El *algo* determina temporalmente. Y si existe ese *algo*, existen cosas externas a mí mismo en tanto determinado por el tiempo. Por lo tanto, el *algo* no es, ni puede ser en Kant, una actividad del yo. La nota BXL modifica la redacción de estos párrafos para intentar lograr una mejor comprensión del asunto:

Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención [...] la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición de tiempo. Pero esta determinación y, por tanto, la misma experiencia interna, depende de algo permanente que no está en mí, de algo que, consiguientemente, está fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación. Así pues, la realidad del sentido externo se halla necesariamente ligada a la del interno, si ha de ser posible la experiencia (Kant, 1998: 33)

Si, para Descartes, la experiencia interna del Cogito era inmediata, aquí Kant se aleja del idealismo cartesiano mostrando que esa experiencia interna

está atravesada por la temporalidad externa –sustentada en la permanencia espacial–. Será hacia el final de la *Refutación del idealismo* donde Kant se percate de la importancia del espacio en la permanencia temporal. En B291 afirma la necesidad de la intuición del espacio para suministrar “algo permanente” en la intuición que corresponde al concepto de sustancia, pues sólo en el espacio es posible la permanencia que otorgue unidad y simultaneidad a la sucesión temporal del sentido interno. En las *Analogías de la Experiencia*, concretamente en A215-B262, Kant situó tres principios que determinan la existencia de los fenómenos en el tiempo: “la relación con el tiempo mismo como magnitud (la magnitud de la existencia, es decir, la duración), la relación en el tiempo como serie (sucesión) y, finalmente, la relación en el tiempo como conjunto de todo lo que existe (simultaneidad)” (Kant, 1998: 239). Tras la *Refutación del idealismo*, el anclaje del yo tanto en el espacio como en el tiempo se convierte en ese *algo* exterior que es una experiencia y determina tanto mi existencia como mi condición temporal haciendo posible la experiencia: mi *aquí* y mi *ahora*. Es este particular *aquí* y *ahora* una de las nervaduras del discurso filosófico kantiano que apunta al modo particular de experimentar el sentido del tiempo. Y, por último, empuja a la reflexión kantiana hacia un lugar que la primera edición apuntaba, esto es, hacia una consideración de la temporalidad íntimamente ligada a la situación concreta del sujeto determinándose como siendo en un contexto espacio-temporal preciso.

El modo de habitar este complicado equilibrio entre subjetividad y objetividad es la misma nervadura de la arquitectónica trascendental kantiana y, en ella, la consideración del tiempo se vuelve humana (Deleuze, 2013: 41). Dicho de otro modo, la temporalidad en Kant se antropologiza, convirtiéndose, en virtud de su posibilidad de hacerse y ser mundo, en un trasunto de la finitud humana. El tiempo es aquello que nos une al mundo –nos permite captarlo– y, al mismo tiempo, nos separa (se nos revela como nuestro propio modo de captarlo). El tiempo y el espacio son la cifra de nuestra finitud. O, dicho de otro modo, la concepción kantiana del tiempo permite liberar al discurso filosófico de las ataduras divinas de la eternidad e inaugurar un nuevo discurso temporal basado, por primera vez, de manera radical en la demarcación de la experiencia posible a un presente –encadenado a un pasado y futuro– que nos es dado y que, al mismo tiempo, conformamos. Un presente que no es sino el modo de sentir el mundo, de ordenarlo y de unirlo sucesivamente a través del movimiento de la autoconciencia en su acción imaginativa.

Pero qué hacer con un presente liberado de los goznes de la eternidad, hacia dónde dirigirlo, ésa es la pregunta que el idealismo va a tomar como desafío y cuyo peso recaerá sobre el quehacer filosófico. La tentación de la historia, del yo haciendo historia con el presente que le es dado, estallará inmediatamente después, ya a finales del XVIII, cuando Fichte, rebasando los límites de la Crítica o quizás extrayendo sus últimas consecuencias, provoque la ruptura idealista.

3. Fichte y la radicalidad idealista

Quizás la mejor frase para comprender el audaz movimiento de Fichte con respecto a la doctrina kantiana la encontramos, siete años antes de la *Doctrina de la ciencia*, en el libro de Jacobi *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo. Una conversación*. En él, Jacobi afirma con respecto a la situación límite y, a su juicio, insostenible de la filosofía de Kant: “El idealista trascendental debe tener el coraje de afirmar el idealismo más enérgico que jamás haya sido profesado y perder el temor a la acusación de egoísmo especulativo” (Jacobi, 1787: 229). Efectivamente, tener coraje de afirmar el idealismo más enérgico que jamás haya sido profesado es algo que perfectamente puede predicarse de la posición y ruptura con la que Fichte, a partir de su *Ensayo de una crítica de toda revelación*, irrumpe en el panorama filosófico. Sin embargo, la afirmación fichteana del idealismo más enérgico no proviene del lugar que Jacobi había proyectado, sino de la consideración central del *yo práctico* como núcleo fundamental del sistema (Rivera de Rosales, 2014).

Al situar como centro fundamental del sistema no un principio teórico sino el principio práctico de la libertad (Villacañas, 2001), esto es, la actividad originaria del yo, Fichte encuentra una base incondicionada que permite articular la posterior dualidad Yo/mundo, es decir, Yo/no-Yo como un ser que consiste en ponerse a sí mismo como siendo. Dicho de otro modo, “el yo se pone a sí mismo, y es, y pone su ser en virtud de su propio ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción y hecho son una sola y misma cosa; y por esto: ‘yo soy’ es la expresión de una génesis, pero también de la única posible” (Fichte, 2005: 46). De este modo podemos observar cómo, para Fichte, los posibles problemas heredados de Kant deben enfrentarse desde la génesis (Marzoa, 2018: 62) que queda desvelada al

atender genéticamente a la raíz práctica del antiguo yo trascendental kantiano. Bajo la circularidad de la apercepción trascendental kantiana, incapaz de cubrir el tránsito entre fenómeno y nóúmeno, entre conciencia y mundo, Fichte encuentra en la raíz de la práctica –la libertad–, en tanto actividad primera y originaria del Yo, la génesis misma del pensamiento que permitirá articular un nuevo sistema filosófico, el idealismo.

La consideración del tiempo en Kant nos llevaba a la asunción de la finitud en todas sus manifestaciones como parte constitutiva del Yo. Debido a que uno de los modos de presentación de tal finitud era la imposibilidad de que el Yo se constituyese en productor del mundo, tomando el tiempo como aquello que nos une y nos separa del mundo –que construimos *formaliter* pero que, en buena medida, nos es dado *materialiter*–. Para Fichte, esa consideración temporal kantiana resulta insuficiente porque se mantiene en el terreno de la razón teórica, lo que hace irresoluble el enigma de la génesis del Yo y su actividad temporal (hacemos tiempo, pero somos hechos por el tiempo: paradoja de la finitud). Sin embargo, en el mismo tratamiento de la temporalidad en Kant es posible entrever algunas cuestiones que se radicalizarán en Fichte hasta llegar a considerar el tiempo como una completa auto-afección de la actividad humana.

La diferencia esencial en el tratamiento de la temporalidad marcará la distancia con respecto a la doctrina kantiana a partir de la radicalización de la actividad práctica y genética del yo. En una nota de su *Doctrina de la ciencia* de 1794, Fichte afirma con respecto a la consideración del tiempo kantiana:

Kant prueba la idealidad de los objetos a partir de la presupuesta idealidad del tiempo y del espacio. Nosotros, a la inversa, probaremos la idealidad del tiempo y del espacio a partir de la idealidad demostrada de los objetos. Kant necesita de objetos ideales para llenar el tiempo y el espacio; nosotros necesitamos del tiempo y del espacio para colocar los objetos ideales. Por esto, nuestro idealismo, que no es en modo alguno dogmático, sino crítico, da algunos pasos más que el suyo (Fichte, 2005: 122)

Esos “algunos pasos” más que Kant son los que marcan la diferencia con respecto a la filosofía kantiana y surgen de la peculiar relación entre la serie teórica y práctica que se da en el pensamiento de Fichte. En tanto el fundamento se constituye como principio originario del Yo y actividad libre, no está sometido al tiempo debido a que, por definición, no puede ser determinado, sino que determina. Sin embargo, este principio originario –*Thathandlung*, traducido en

ocasiones (Duque, 1998; Corsico, 2014) como *acción-hecho* para reivindicar la procedencia práctica de este principio— aparece dividido en Yo y No-yo en el choque frontal entre autoconciencia y mundo. Fichte se ocupa en su GL de dilucidar esta contraposición que será clave en su teoría de la autoconciencia y, para ello, en los párrafos 4 y 5, a través de los conceptos de impulso o tendencia y reflexión, tratará de componer la unidad de la estructura contrapuesta del Yo. En el párrafo 4 analizará la interrelación del Yo y el no-Yo, si bien la argumentación cambiará en el párrafo 5 para enraizarse en la interrelación del Yo consigo mismo y entender la actividad reflexiva del Yo como auto-constitutiva. Pero, más allá de las aclaraciones sucesivas sobre la estructura del Yo, el concepto de tiempo que se pone en juego va a medirse en ese movimiento que conduce a reconocer la contradicción entre lo condicionado y lo incondicionado que se da en la reflexión.

Es el mundo quien limita la infinitud del yo convirtiendo el principio originario en determinable y finito, esto es, autoconciencia teórica. La imaginación, según la *Grundlage*, es la facultad que oscila entre estos polos finito e infinito. Recordemos que a la imaginación le correspondía, en la arquitectónica kantiana, realizar los actos de síntesis de la multiplicidad que proporcionaba la forma temporal del sentido interno. Aquí, la imaginación, de forma similar, supone una determinación recíproca entre mundo y yo, oscilando entre lo práctico y lo teórico, formalizando un tiempo se juega entre las recíprocas determinaciones que se desarrollan en el procedimiento reflexivo hasta llegar al sujeto que se determina a sí mismo y, de ahí, “al principio absolutamente válido del saber autoconsciente” (Corsico, 2014: 18), última autoposición del Yo. Es la imaginación productiva la que introduce en las mutuas determinaciones entre Yo y No-yo el momento temporal, que no es otro que el presente manifestado por la pura actividad del Yo poniéndose y oponiéndose. El Yo siendo actividad aquí y ahora.

La imaginación es una facultad que oscila pendularmente en el punto medio que hay entre la determinación y la no-determinación, entre lo finito y lo infinito; y, por consiguiente, determina ciertamente $A+B$ a la vez por el determinado A y por el indeterminado B ; tal es la síntesis de la imaginación, de la que acabamos de hablar. Precisamente esta oscilación pendular designa a la imaginación por su producto; ella lo produce justo durante su oscilación y por su oscilación. (Como se verá más tarde, esta oscilación pendular de la imaginación entre dos términos inconciliables, este conflicto de la imaginación consigo misma, es lo que distiende hasta un momento *temporal* el estado del yo en este conflicto: (para la mera razón pura todo es

a la vez; sólo para la imaginación hay un tiempo). La imaginación no puede mantener este estado por mucho tiempo, es decir, no más tiempo que un momento (Fichte, 2005: 142)

Pese a que en §4 Fichte precise de la influencia externa para explicar la reflexión mediante la limitación de un No-Yo y en §5 conciba la contradicción de la actividad infinita del Yo como una limitación *idealiter* del mismo Yo – autolimitación–, lo cierto es que el tiempo se convierte en la extensión de esa actividad práctica de ponerse para sí como siendo, uniendo de este modo la serie teórica y la serie práctica, y haciendo posible la capacidad de comenzar algo a partir de sí mismo (Macedo, 2017: 78).

Con todo, es cierto que el asunto temporal no es tratado por Fichte de manera más pormenorizada en un texto como la *Doctrina de la ciencia*. Será necesario esperar para que, siendo consciente de los malentendidos que su presentación de 1794 provoca (Serrano, 2012), Fichte reelabore su pensamiento en la recopilación de 1796 –expuesta en los semestres de invierno de 1796-7, 1797-8 y 1798-9– titulada *La Doctrina de la Ciencia nova methodo*, tanto en su versión del manuscrito de Krause (WLN-M-K) como en la del manuscrito de Halle (WLN-M-H). En esta reelaboración, se reflexiona de un modo más explícito sobre la cuestión del tiempo, aunque tal reflexión y aclaración se viese frustrada por la aparición de la célebre polémica del ateísmo.

La refundación de su pensamiento, orientada a potenciar el principio práctico de su filosofía entendiendo la actividad originaria del yo no sólo como tendencia, sino como voluntad o querer, se enlaza íntimamente con las consideraciones acerca del tiempo. El tiempo es clave a la hora de indagar en la génesis de todo sistema de pensamiento. En el manuscrito de Halle, afirma Fichte con respecto a la pregunta por el tiempo:

Este concepto [de tiempo] es decisivo para el sistema de la DOCTRINA DE LA CIENCIA, así como en general para todo el IDEALISMO. Muestra la relación de nuestro sistema con el kantiano y, en particular, con el sistema de la Crítica de la Razón Pura. De la GÉNESIS de este concepto depende sobre todo [este sistema], pues sólo de esta manera se mantiene correctamente el idealismo crítico. La tarea es, por tanto, la siguiente: unificar lo diverso del sentimiento derivado de una determinación de la voluntad (Fichte, 1987: 110).

Resulta evidente, pues, la centralidad del tiempo y la importancia de su tratamiento con respecto a la filosofía kantiana. Simultáneamente, aparece un nuevo modo de tratar la temporalidad, no como una forma a priori de captar el mundo, sino como un producto de la acción del Yo en su enfrentamiento con la resistencia del no-Yo. Debido que el Yo no consigue su fin de vencer al no-Yo de manera inmediata, su acción se temporaliza mostrando su finitud. El tiempo ha dejado de ser un asunto epistemológico, relativo a las condiciones de posibilidad –y de objetividad– del conocimiento, para volcarse hacia una cuestión más esencial, genética y práctica relativa tanto a la objetivación del mundo como de la propia acción como cuerpo. No se trata tanto de cómo se ordena el mundo, sino de cómo se traduce o, más exactamente, cómo se produce la acción, la transformación del mundo y su conocimiento objetivo. La compleja ligazón entre el mundo y el yo que implica la asunción de la temporalidad kantiana lleva a Fichte a reformular el planteamiento desde la nueva perspectiva con la que la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* ha corregido la excesiva deriva ontológica y teórica de 1794 a través de la inmersión en lo práctico y su reflexión trascendental (Serrano, 1995: 25-32).

El nudo del problema temporal en Fichte reside, como indica la lectura que realiza Carrasco-Conde (Carrasco-Conde, 2014) y a la que nos adherimos –en marcada oposición a lecturas que insisten en la similitud de los resultados fichteanos con respecto a los kantianos (Schnell, 2015: 162)–, en el hecho de que el Yo –empírico– se sitúa en el tiempo pero, al mismo tiempo, mantiene una posición no relativa al tiempo mismo (posición heredada de la libertad atemporal kantiana que huye de la determinación temporal del Yo empírico que la KrV establecía). Entendiendo la actividad del Yo como querer incondicionado, auténtica génesis de la libertad, es evidente que dicho querer no se encuentra condicionado por el tiempo, pero, paradójicamente, se da en el tiempo. Esto apunta al hecho de que, a pesar de la incondicionalidad del querer que se eleva más allá de lo sensible, percibimos este querer como siendo en el tiempo, esto es, constituyéndose como Yo de manera paulatina (del mismo modo que el yo se constituía por oposición al mundo). No se trata de una mera ordenación de las pasiones o querencias. Se trata de una producción, pero no una producción entendida como creación de mundo, sino de una producción de orden en la que se juega la conformación del yo en el mundo en base a su unidad.

Fichte apunta al acomodo de lo infinito en lo finito mediante la actividad del yo, a una constitución en la que las resistencias al querer van forjándonos. Analíticamente podemos ver dos polos de la temporalidad. El primero, una

suerte de tiempo sin tiempo correspondiente a la voluntad inquebrantable e incondicionada, verdadero trasunto de la libertad. El segundo, el modo paulatino en que se produce la integración sucesiva de las múltiples resistencias sensibles (que originan el sentimiento) en el querer. Queda constatado que el tiempo no proviene de lo sensible, no es solamente la forma a priori de la sensibilidad, sino que, además, es el modo en que la multiplicidad se articula en la actividad del yo volente. Simplificando, podríamos decir que la voluntad es atemporal mientras que “los sentimientos se dan en el tiempo” (Fichte, 1987: 110) y que, precisamente, esta multiplicidad de sentimientos se agolpa temporalmente en base a su fundamento: el principio de actividad originario.

El tiempo deja de ser una intuición para convertirse en el modo de actuación del yo que objetiva lo que se le resiste, un yo que, partiendo de su unidad fundante, se vuelca en el mundo sintetizando la multiplicidad de resistencias a su querer que lo constituyen como siendo. De este modo, el auténtico principio del tiempo es el despliegue del yo en el mundo como ser finito y condicionado, pero, en esencia, libre. Y, por lo tanto, el decurso del tiempo en tanto despliegue del yo en el mundo nos brindará la oportunidad de entender la esencia de la libertad en la constitución necesaria del yo.

En definitiva, el cambio sustancial en la temporalidad de Fichte pasa por dejar atrás la idea de que el tiempo era solo la forma de habitar la realidad y adoptar la propuesta de una temporalidad consistente en el movimiento del propio sujeto. De hecho, el tiempo no es otra cosa que el modo que tiene el Yo de realizar su actividad libre e incondicionada sobre lo necesario y condicionado. El compás temporal coincide plenamente con el ritmo de la construcción de la unidad del Yo a partir de su multiplicidad condicionada. Por primera vez, es el Yo en su desarrollo quien marca el ritmo del tiempo.

Si Kant rompió los goznes del tiempo arrancándolo de las manos de los dioses eternos, Fichte lo humanizará hasta convertirlo en un trasunto del acto de mirar el mundo y de la acción práctica. El tiempo es nuestra mirada, no porque miremos bajo coordenadas temporales, sino porque nuestro mirar –nuestra actividad originaria– da medida a la temporalidad y hace surgir el mundo para el Yo al objetivar la resistencia. La medida del mundo, aunque sintamos esa medida como ajena, es puesta por la actividad del yo. Será, precisamente, tarea de la filosofía intuir que esa temporalidad que creemos necesaria es tan sólo el ritmo de nuestro ser finito que comienza, también, a mirar hacia el futuro. Pero, para

ello, será necesario un nuevo paso más allá: abrirse a la naturaleza y problematizar el tiempo vacío kantiano como la verdadera cifra de nuestro presente: el devenir.

4. Schelling y el devenir

La irrupción de Schelling en el panorama filosófico alemán fue inmediata. Pasó de compartir sueños y esperanzas con Hölderlin y Hegel en Tubinga a formar parte del círculo fichteano en Jena que lamentará, tal y como se desprende de la carta del 29 de julio de 1799 enviada al mismo Fichte, su progresivo descrédito y su lucha agonística contra el proceso de ateísmo. Dicho proceso culminará con el abandono de Jena por parte de Fichte (y la pérdida de su centralidad filosófica). Y, en paralelo, con el ascenso de Schelling como nuevo referente del idealismo. Porque Schelling no comparte plenamente las posiciones idealistas de Fichte. Propone un nuevo modo de entender el idealismo, quizás influido por la lectura crítica que Hölderlin realiza del yo absoluto fichteano¹. La apuesta de Schelling es huir del idealismo subjetivo para abrazar la posibilidad de pensar un nuevo absoluto que no sea un acto de imposición del sujeto frente al Ser. Para ello, resultó fundamental la inclusión de la Filosofía de la Naturaleza en sus preocupaciones. Como traslada a Fichte en la carta del 24 de mayo de 1801, el verdadero futuro del idealismo pasa por acceder a una identidad originaria que dé cuenta no sólo de la identidad del yo, sino de la identidad originaria del Yo y de la naturaleza.

Puesto que el Yo sólo es la Identidad realmente existente y la Naturaleza toda, en tanto que contiene en sí misma el fundamento de su propia existencia, es meramente la Identidad absoluta, surge también en este punto el Idealismo como el verdadero sol que abarca, comprende y penetra todo; así se hará manifiesto que todo vive y se mueve realmente en este mismo punto

¹ “Ser” expresa la ligazón del sujeto y el objeto. Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser un ser pura y simplemente” (Hölderlin, 1997: 28). Pese a que *Juicio y Ser* fuese publicado póstumamente, las referencias a las críticas de Hölderlin a Fichte, compartidas en el seno del grupo del *Seminario de Tubinga*, pueden rastrearse en su correspondencia, por ejemplo, en la célebre carta a Hegel del 26 de enero de 1795 (Hölderlin, 1990: 231).

y en qué elevado sentido todo es igual a yo y solamente igual yo (Díaz, 2011: 195).

Esta referencia a una Filosofía de la Naturaleza entendida como una serie independiente de la conciencia y que, como tal, habría que analizar, es lo que provocará la definitiva ruptura con Fichte a partir de la publicación del *Sistema del Idealismo trascendental*, donde, en lugar de entender lo absoluto como un lugar de llegada producto de la expansión del yo en su hacerse con el mundo, proyectará un sistema basado en la constatación de una identidad primera originaria –incondicionada–, de la cual emanan la actividad real e ideal que construyen la naturaleza y el Yo en igualdad de condiciones. Ambas series son irreducibles y contradictorias desde el punto de vista de subjetivo: “solo la razón ve la verdad en esta contradicción absoluta” (Hegel, 1990: 139). De este modo, el objetivo de su idealismo será descubrir, a través del viaje que proporcionará el recorrido de la conciencia, la identidad que la conciencia comparte con el mundo, el tejido mismo que compone la unidad de lo real. Para ello, es preciso admitir, contra Fichte, por un lado, la independencia de la naturaleza con respecto a la conciencia y, por lo tanto, su capacidad tanto genética como incondicionada y, por otro, que la naturaleza no es meramente objetiva, sino que es objeto-sujeto, acción real e ideal. En una palabra, conceder que la vida se expresa incondicionalmente tanto en el desarrollo del yo como en el desarrollo del mundo. Elevarse, por lo tanto, más allá de la conciencia, recorriéndola, para encontrar su corazón en la vida. Y, al revés, recorrer la naturaleza para encontrar su corazón en la vida que también se hace conciencia.

Este giro con respecto al tratamiento clásico de la conciencia supone una novedad importante en relación con el asunto que nos convoca, el tiempo. Porque, precisamente, al constatar dos series irreducibles –primero naturaleza, con sus tres potenciaciones, y después la serie genética del Yo– que deben remontarse hasta la unidad primera tras recorrer su desarrollo, se produce de manera inmediata la constatación de dos universos temporales que deberán ser unificados mediante el recorrido completo de la razón. Dos tiempos en disputa, un tiempo humano y un tiempo natural que, aparentemente, se mueven en coordenadas diferentes.

El tratamiento del tiempo de la conciencia, es decir, el tiempo subjetivo, se realiza en el apartado dedicado a la deducción general del idealismo trascendental del Capítulo III del *Sistema del idealismo trascendental*. Aquí, Schelling insiste en que la tarea filosófica es la de realizar una “historia de la autoconciencia”

(Schelling, 1988: 205) que nos permitirá recorrer las sucesivas épocas de un camino –el del yo– que va a conformar la síntesis absoluta como plasmación del esfuerzo del espíritu por hacerse finito para sí mismo, por presentar lo infinito en lo finito. Esta historia, dibujada mediante las sucesivas etapas, es la historia de la limitación de lo incondicionado (de lo ilimitado del Yo).

La primera limitación es la de la aparición del objeto, más concretamente, el proceso mediante el cual el yo absoluto, a través de la limitación ideal de la acción real, da lugar a la materialidad (*Stoff*). Una vez se limita el yo absoluto aparece la naturaleza y, con ella, la imposibilidad de retornar a un estado de indiferenciación entre sujeto y objeto, que implica la aparición del pasado –lo irretornable– y, asimismo, el presente: “el sentimiento de este retrotraerse a un momento al que no puede *realiter* retornar es el sentimiento del presente. El Yo se encuentra ya en el primer momento de su conciencia comprendido en un presente” (Schelling, 1988: 267). No puede oponerse a un objeto sin ligarse irremediamente a un ahora, a una temporalidad finita. Este sentimiento de presente, de ahora, es, según Schelling, el sentimiento de sí mismo –el oponerse al mundo y saberse opuesto al mundo– que conforma el sentido interno. Es la autoconciencia trascendental la que pone el tiempo, convirtiéndose éste en un elemento de su construcción que cristaliza en la conciencia empírica. Se trata, pues, de un tiempo que no es mero intuir, sino que es límite producido por su propia actividad ideal.

De este modo, para Schelling el tiempo no es algo que transcurre independientemente del yo, tampoco es mera intuición, sino que “el Yo mismo es el tiempo pensado en actividad” (Schelling, 1988: 268). El tiempo es el yo mismo en su actividad que se objetiva. El segundo límite o la segunda potenciación en esta historia de la autoconciencia es producida por el surgimiento del tiempo junto al espacio y el mundo de los objetos inertes, debido a la actividad del tiempo cristalizada en el anclaje del sentimiento interno en el ahora y, por lo tanto, en la limitación de no poder trasladarse a un momento pasado. El sentimiento interno del yo, a través de esta limitación, deviene su propio objeto y se opone al sentimiento externo (asunto del espacio):

Le Moi, en tant qu’il a conscience d’être sentant, c’est-à-dire en tant qu’il est sens interne, et en tant qu’il s’oppose à l’objet sensible, ne peut devenir pour lui-même son objet que dans la mesure où l’intuition intérieure (et extérieure, mais nous n’y insistons pas ici) s’opposent et deviennent, chacune pour elle-même, leur propre objet (Schnell, 2015: 170)

Así, siguiendo a Fichte, Schelling va a insistir en la identidad de la temporalidad y la actividad del yo, pero con una diferencia esencial. Mientras que en Fichte el tiempo no era sino el ritmo de la actividad del yo, en Schelling el tiempo será el anclaje en un presente del desarrollo histórico de la autoconciencia, la limitación constitutiva que la autoconciencia produce al inscribirse –objetualizarse– en un ahora. Pero ese tiempo, en Schelling, ya no es un asunto *subjetivo*, sino que, debido a que el yo en sus primeras etapas aparece como naturaleza –la naturaleza es el primer paso en la génesis del yo–, el tiempo y el espacio son naturales. El tiempo no es sólo tiempo de la conciencia, sino que el tiempo natural queda implicado en la historia de la autoconciencia.

En el fondo, el tiempo no es sino el modo en que el Yo habita un presente al hacerse autoconsciente. Ahora bien, si el fundamento de esta limitación de la autoconciencia es el tiempo –el anclaje en el presente y la imposibilidad de retorno que es el pasado–, ¿será posible encontrar a través de una filosofía de la naturaleza ajena a la historia de la autoconciencia el envés de este anclarse en el ahora que pone de manifiesto el fundamento temporal? O, más sencillo: si el tiempo es un asunto exclusivamente humano, ¿posee una traducción natural, existe el *tiempo natural*? Y, en caso de que exista, ¿no es este *tiempo natural* aquel *tiempo vacío* que Kant insistía en negar?

Los trabajos de Schelling sobre Filosofía de la Naturaleza, en relación con los cuales seguimos el criterio de A. Leyte (1996), abarcan el periodo 1797-1800. En tales trabajos, se establece tanto una crítica a la ciencia natural de la época –mecanicista– como la necesidad de abandonar el mecanicismo como modelo explicativo de la naturaleza. En lugar de éste, el organicismo (la unidad orgánica) será el único modo de pensar el sistema natural en su especificidad, poniendo lo incondicionado, es decir, las últimas causas de las manifestaciones naturales, en la naturaleza.

La filosofía de la naturaleza es génesis trascendental. La independencia de la filosofía de la naturaleza reside en que ella pone e introduce lo incondicionado, las últimas causas de las manifestaciones naturales sin más en la naturaleza. De modo análogo al modo como la filosofía trascendental pone en el yo lo incondicionado de la idea de alma kantiana, la filosofía de la naturaleza lo pone en la naturaleza y piensa la naturaleza como incondicionada porque ella solo puede pensar de este modo la naturaleza como una unidad. Si no estuviera fundada en una identidad no condicionada, es decir, en una incondicionada identidad, se desmoronaría (Jacobs, 2018: 91).

La filosofía de la naturaleza de Schelling parte del hecho de que la naturaleza es incondicionada y esa certidumbre sólo puede ser pensada desde el punto de vista de la totalidad orgánica que ya Kant problematizaba en la *Crítica del Juicio*. La naturaleza ya no es pensada bajo el prisma de las condiciones de posibilidad de su objetivación por parte del sujeto humano, sino desde la necesidad de comprender su productividad genética desde ella misma. Si no hubiese forma de pensar ese elemento incondicionado, la naturaleza se nos perdería convirtiéndose en un ruido caótico y sin sentido, hundiéndonos para siempre en la subjetividad de nuestras representaciones, incapaces de alcanzar o recuperar lo absoluto.

El modo de captar ese motor es planteado por Schelling en sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797). Ahora bien, esta experiencia del desarrollo de la naturaleza tal y como se nos presenta en la manifestación de sus fuerzas vitales, obedece a una unidad que será tratada en los escritos inmediatamente posteriores y que dará fe de la posibilidad de alcanzar el mismo punto, tanto a través del estudio de la naturaleza como a través del estudio de la conciencia: la unidad primera.

Los asombrosos avances y descubrimientos en la ciencia de la época radicaron en el desarrollo y problematización del concepto de fuerza. De hecho, el idealismo entero, con el último Kant incluido, realiza el esfuerzo teórico de pensar la fuerza como un signo del elemento vital más profundo que manifiesta la naturaleza. Schelling, a través del concepto de *polarización* (casi paralelo al tratamiento kantiano del concepto de fuerza en el *Opus postumum* (Duque, 2004)), concibe la naturaleza de un modo dinámico como un proceso de atracción y repulsión, extrapolación de las manifestaciones dinámicas del magnetismo o el galvanismo. Así, la oposición entre esos dos grandes principios de las fuerzas constituye el motor del dinamismo natural que, partiendo de una unidad, a través de la oposición desarrollan un retorno al lugar primero desde el desarrollo productivo que va a procurar el lugar desde el cual poder pensar de manera completa la unidad temporal entre tiempo humano y natural, es decir, el puente entre naturaleza y autoconciencia. Como vemos en *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía*:

Magnetismo, electricidad y proceso químico son las categorías de la originaria construcción de la naturaleza (de la materia) —ésta se nos escapa y reside más allá de la intuición, aquellas son lo que queda después, lo que permanece firme, lo fijado—, los esquemas generales de la construcción de la materia. Y, para cerrar el círculo en el mismo punto en el que comenzó, así como en la

naturaleza orgánica está presente en cada individuo –en la gradación de la sensibilidad, la irritabilidad y el impulso hacia la reproducción, el secreto de la producción de toda naturaleza orgánica, el mismo modo, en la sucesión gradual del magnetismo, la electricidad y el proceso químico (el cual es distinguible en los cuerpos singulares)– está presente también el secreto de la producción de la naturaleza a partir de sí misma [de toda la naturaleza existente] (Schelling, 1996: 165-166).

Para Schelling, el magnetismo, galvanismo y química son las fuerzas que, en sus diferentes gradaciones o potenciaciones de la materia, ofrecen la posibilidad de entender el desarrollo orgánico de la naturaleza que será, a la postre, una historia genética tanto de la naturaleza como del yo.

La investigación dinámica de la naturaleza como organismo a partir de sus fuerzas es equivalente a la explicación trascendental. Se trata, como vemos en su *Deducción general del proceso dinámico*, de analizar las “condiciones originarias de la construcción de la materia” (Schelling, 1996: 265), a partir de las fuerzas, que nos ofrecerán, en su último grado de desarrollo, la unidad de la naturaleza convertida en sistema a través de su devenir. Y es aquí, precisamente, entendiendo el desarrollo de la naturaleza como un devenir vital de fuerzas que se oponen, enfrentan, resuelven y transforman orgánicamente. Si el tiempo de la conciencia era el ritmo de autodesarrollo de la conciencia, el tiempo natural no será sino el devenir mismo de la naturaleza en su autodesarrollo.

El carácter fundamental de la vida consistirá sobre todo en que es una sucesión que retorna a sí misma, fijada y mantenida por un principio interno y así como la vida intelectual, de la cual ella es imagen, o la identidad de la conciencia, sólo se mantiene por la continuidad de las representaciones, así la vida sólo se mantiene por la continuidad de los movimientos internos (Schelling, 1996: 297)

La continuidad de la vida en el desarrollo de las fuerzas naturales es aquello que ofrece la posibilidad de pensarla, de pensarla como unidad y sistema a partir de la clave de su propio devenir, de su propia temporalidad. Una temporalidad marcada por la oposición, por la atracción, por la repulsión, es decir, por las sucesivas transformaciones del ese organismo de la naturaleza que negándose y construyéndose orgánicamente va cincelandando su propio autodeterminarse (a su incondicionalidad). Esta suerte de física de la auto-organización, propone el devenir como “un proceso en el que la naturaleza se autoconfigura hasta volver

sobre sí en la conciencia humana” (Pérez Quintana, 2002: 63). Es así como la concepción de la naturaleza orgánica aúna naturaleza y da pie a la última potenciación de la actividad trascendental que se denominará abstracción trascendental, con la que se compondrá el conjunto del que su *Sistema del idealismo trascendental* es la máxima expresión al ofrecer la unidad de los tiempos humanos y naturales en la historia genética de la naturaleza y el yo. La máxima conciliación entre naturaleza y yo consciente vendrá dada por el arte: “el arte no es sólo instrumento para la transformación de la realidad, sino la “clave última acerca del sentido del proceso absoluto del universo” pues en la obra de arte se resuelve tanto la dinámica del Yo como la de la naturaleza, el destino del universo todo se consume plenamente” (Rivera de Rosales & López Domínguez, 1998: 91).

La estética, al fin, será la encargada de alcanzar la unidad absoluta. La unidad del tiempo natural y tiempo humano se consigue en el arte, como único modo de acceder “al santuario donde arde en una única llama en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia [...] lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos” (Schelling, 1888: 425).

La unidad perdida por la separación con respecto a la naturaleza que cubre el abismo al que la *Crítica de la Razón Pura* y la modernidad nos confinaron no es sino la resolución del enigma de nuestra pertenencia a la naturaleza. Si la ciencia nos separó definitivamente de la naturaleza al concebirla mecánicamente y la filosofía nos encerró en la razón subjetiva al pretender alcanzar lo absoluto enfrentando la potencia del yo con el mundo, quizás tan sólo el arte pueda desvelar el poema cifrado de la vida que, a través de sus caracteres ocultos, nos informa de que los goznes de nuestro presente se juegan en la unión de la conciencia –libertad– y del devenir. En definitiva, que nuestro presente es el acomodo de lo trascendental y lo dinámico unido en una concepción artística que aúna en la naturaleza, la historia y la conciencia el instante – instante que llevará a Schelling, años después, a preguntarse por el abismo originario y su anhelo de hacerse presente.

5. Conclusión: Más allá del presente

Si Kant nos ofrecía un presente entendido como el modo trascendental de habitar el fenómeno y la experiencia, es decir, de pensar, Fichte proponía un presente que no era sino la manifestación de la actividad del yo. Schelling, por último, propuso un tiempo doble como un signo de la necesidad de articular de un modo diferente la unidad yo-mundo. Por un lado, un tiempo humano que se concebía como la historia del yo. Por otro, un tiempo natural que se concebía como el devenir de la naturaleza. Ambos forjados por principios de oposición que iban constituyéndose mediante sucesivas limitaciones que hacen aparecer la necesidad de reconciliación final entre historia y devenir a través el arte, único modo de alcanzar la unidad sin incurrir en la negación de uno de los aspectos.

El presente de Schelling no era sino la propuesta de un modo de relación con la naturaleza en la que el ser humano debía dejar de ostentar una posición dominante para abrirse –siguiendo los preceptos del romanticismo y también de ciertas certezas de Hölderlin– a recobrar la unidad perdida. Sin embargo, la definición del modo temporal que se producía por esa suerte de unidad poética entre historia y devenir no será lo suficientemente tematizado por el Schelling de la época. Habrá que esperar, para la resolución de estas preguntas, al abandono de la perspectiva estética en su filosofía posterior a 1809, a partir del sistema de la libertad y, sobre todo, a partir de *Las edades del mundo*, en esa suerte de teología temporal de la eternidad (Augusto, 2008). Abandonar la unidad artística y proponer una respuesta existencial a partir del tema de la libertad fue una de las líneas de pensamiento que el último Schelling desarrolló, internándose, cada vez más, en las cuestiones teológicas de la temporalidad –pasado, presente y futuro– y enfrentándose al abismo del tiempo que encerraba la clave ontológica entre identidad y diferencia.

Por otro lado, la aparición en 1807 de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel supuso un nuevo modo de concebir la unión entre historia y devenir a través del desarrollo dialéctico del espíritu. Con Hegel se abrirá, de nuevo, la posibilidad de pensar el presente en su unidad con el devenir y la historia a través de la razón, utilizando el elemento clave y enigmático de la negatividad –verdadera fuerza que expresa el desarrollo de la vida y de la conciencia–. Pensar la vida, en fin, se convirtió en sinónimo de pensar el tiempo y fue así como el siglo XIX se internó en la aventura –quizás fracasada, pero no por ello menos fascinantes– de cómo pensar el tiempo. El tiempo no será tan sólo el *ahora* kantiano inserto en

la referencia de un pasado y lanzado a la subsistencia en un futuro continuado. La finitud kantiana se irá envolviendo del empuje eterno del espíritu y de la vida. Las implicaciones del pasado, del desarrollo de la vida, del modo cómo nos acomodamos en el presente y de la mirada sobre lo que vendrá, se conjugan en una unidad no sólo existencial, sino vital en la que estará convocada la vida misma como elemento fundamental. Quizás el modo extremo de este esfuerzo intelectual por pensar el tiempo y la vida con todos los medios al alcance lo personifique Nietzsche. Su *Eterno Retorno*, con la radicalidad y el carácter enigmático del instante (Morey, 2018: 260-266), puede verse como el punto más elevado de esta aventura particular que emprende el siglo XIX alemán. Pero ello excede con mucho el carácter de estas líneas. Basta con haber apuntado la importancia que cobra el tema del tiempo y del presente y haber marcado algunos de los primeros momentos que conducen esta particular aventura del pensamiento.

Bibliografía

- AUGUSTO, R. (2008). “La genealogía del tiempo y del espacio en *Die Weltalter* de Schelling”, en *Pensamiento*, 241, pp. 499-509.
- CARRASCO-CONDE, A. (2014). “Fichte y la deducción del tiempo en la WLNK (1798)”, en *Endoxa*, 34, pp. 55-66. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.34.2014.14441>
- CORSICO, L. (2014). “J.G. Fichte: método y praxis en su *Wissenschaftslehre* de Jena (1794-1799)”, en *Revista de Estudios sobre Fichte*, 9, pp. 1-18.
- DELEUZE, G. (2013). *Kant y el tiempo*, Buenos Aires: Cactus.
- DÍAZ, J.A. (ed.) (2011). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- DUQUE, F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna*, Madrid: Akal.
- (2004). “El vuelo cansado del águila. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus postumum*”, en *Ágora*, 23/1, pp. 85-120.
- FICHTE, J.G. (1987). *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*, Valencia: Natán.
- (2005). *Doctrina de la ciencia*, Pamplona: Univ. de Navarra.

- FOUCAULT, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: FCE.
- HEGEL, G.W.F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Tecnos.
- HÖLDERLIN, F. (1990). *Correspondencia completa*, Barcelona: Hiperion.
- (1997). *Ensayos*, Barcelona: Hiperion.
- JACOBI, F.H. (1787). *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau: Loewe.
- JACOBS, W.G. (2018). *Leer a Schelling*, Barcelona: Herder.
- JAUREGI, C. (2011). “Subjetividad y auto-conocimiento en la filosofía trascendental de I. Kant”, en *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30/1, pp. 31-47.
- KANT, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Alfaguara.
- LEYTE, A. (1996). “Introducción”, en Schelling, F.W.J. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza Universidad, pp. 11-61.
- MACEDO, G. (2017). “La actividad infinita del yo en la *Wissenschaftslehre* de 1794-1795 de Johann Gottlieb Fichte”, *Ideas y Valores*, 66, pp. 65-79.
- DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.49431>
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2018). *De Kant a Hölderlin*, Madrid: La Oficina.
- MOREY, M. (2018). *Vidas de Nietzsche*, Madrid: Alianza.
- PÉREZ QUINTANA A. (2002). “Filosofía de la Naturaleza y Ciencia: Schelling” en Montesinos, J., Ordóñez, J. Toledo, S. (eds.). (2002). *Ciencia y Romanticismo*, Maspalomas: Fundación Orotava.
- RIVERA DE ROSALES, J. (2014). “Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802)” en *Contrastes*, 19, pp. 131-158. DOI: <http://dx.doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v19i3.1102>
- (2017). “Attempt to introduce the concept of body into the *Critique of Pure Reason*”, en *Estudios Kantianos*, 5/1, pp. 231-250.
- RIVERA DE ROSALES, J., LÓPEZ DOMÍNGUEZ V. (1998). “Introducción”, en Schelling, F.W.J. (1998). *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos.
- SERRANO, V. (1995). “La doble naturaleza de la noción de primer principio de Fichte”, en López, V. (ed.), *Fichte. 200 años después*, Madrid: Univ. Complutense, pp. 25-45.

- (2012). “La deducción del espacio y el tiempo en los parágrafos 10 a 12 de la *Doctrina de la Ciencia Nova Método* del Manuscrito de Krause”, en *Endoxa*, 30. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.30.2012.9351>
- SCHELLING, F.W.J. (1988). *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos.
- (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza Universidad.
- SCHNELL, A. (2015). *L'effondrement de la nécessité*, Paris: Million.
- TURRÓ, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona: Anthropos.
- (2012). “¿Cómo ha de iniciarse la Doctrina de la Ciencia? Introducciones a la WLNМ”, *Endoxa*, 30, pp. 31-48. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.30.2012.9344>
- VILLACAÑAS, J.L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid: Síntesis.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

