Esbozos para un devenir fenomenológico. La filosofía de F.W.J. Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir

Dragana Jelenić

Universidad Autónoma de Madrid. *Ludwig-Maximilian Universität München. Schelling-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften*

Phenomenological aspects of becoming. The philosophy of F.W.J. Schelling with regard to the phenomenology of Marc Richir.

Dragana Jelenić

Universidad Autónoma de Madrid. *Ludwig-Maximilian Universität München. Schelling-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften*

Resumen:

En el marco de la filosofía de Schelling, la existencia precede a la esencia. A partir de la distinción aristotélica entre *energeia* y *dynamis*, Schelling modifica la estructura más profunda del ser, e intenta desvincular el pensar de las posibilidades eidéticas impuestas por la tradición filosófica. Esta modificación implica un cambio profundo de la estructura de la predicación, por la cual la cópula “es” llega a ser un *transfer dinámico* del sujeto al predicado, mientras que el predicado surge en el encuentro entre el pensar puro y lo que existe. De este modo, Schelling transforma la relación tradicional entre sujeto y objeto introduciendo en ella la reflexividad, lo que le permite sustituir el movimiento lineal de las determinaciones lógicas por un movimiento *transversal* que abre cada vez la posibilidad de un enunciado nuevo.

Esta situación implica, asimismo, una modificación profunda en la relación entre el ser y el pensar, y hace posible que ésta se muestre en el plano fenomenológico, acercando cada vez más su filosofía a la fenomenología de Marc Richir. Así pues, el ser está puesto fuera del pensar y el pensar fuera del ser, por lo que la relación entre ambos no puede darse sino en el desajuste entre el ser y el pensar, es decir, en el parpadeo (*clignotement*) fenomenológico de la ilusión transcendental.

Abstract:

In an attempt to disconnect the ‘phenomenon’ of thinking from the eidetic possibilities imposed by traditional philosophy, Schelling takes as a starting point the aristotelian distinction between *energeia* and *dynamis* and modifies the most profound structure of being. This modification implies a profound change of predicative structure, by means of which the copula “is”, instead of being used predicatively, becomes a *dynamic transfer* from subject to predicate, while predicate only emerges in the encounter between pure thinking and that which exists. In that sense, Schelling carries out the transformation of traditional relation of subject and object by means of introducing in it *reflexivity* (no reflexivity without transitivity) which permits him to substitute the linear movement of logic determinations by the transversal movement that provides each time ever-new possibility for the institution of meaning.

This situation further implies a profound modification in the relation of being and thinking and makes possible that it appears on the phenomenological plane. For, according to this new relation, being is set outside of thinking and thinking is set outside of being, for which reason the relation between the two cannot be but *between* being and thinking, i.e. in the phenomenological oscillation and/or vibration of the transcendental. It is something which cannot be determined but in a provisional way –that to which Marc Richir refers as the oscillation of transcendental illusion (*le clignotement de l’illusion transcendente*).

keywords: existence, *energeia*, *dynamis*, potency, *actio in distans*, dynamic transfer, transversal movement, transpassibility, transpossibility, repotentialisation, phenomenological twinkling, 'the savage *Wesen*', institution of meaning, existencia, *enérgēia*, *dynamis*, potencia, *actio in distans*, transfer dinámico, movimiento transversal, transpasabilidad, transposibilidad, repotencialización, parpadeo fenomenológico, 'los *Wesen* salvajes', institución del sentido.

Esbozos para un devenir fenomenológico. La filosofía de F.W.J. Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir

Dragana Jelenić

Universidad Autónoma de Madrid. *Ludwig-Maximilian Universität München. Schelling-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften*

La filosofía de Schelling es la filosofía *en* y *del* devenir. En este escrito, nos proponemos estudiar su aspecto fenomenológico.

Nota preliminar sobre el devenir

El devenir *como tal* fenomenológicamente no existe. No es un fenómeno, ni una forma; es más bien una dimensión. En este sentido, este trabajo está orientado no tanto hacia el devenir como tal, ni hacia el devenir de lo que aparece, sino hacia lo que en este fenómeno inasible se pone a temblar, a agitarse, a parpadear entre sus apariciones y desapariciones, en el seno de su propio ser sin concepto, del cual se independiza por completo, pero sólo para retornar a él como a los limbos de su propia fenomenalidad.

Ahora bien, dado que la ausencia de la presencia integral del devenir no significa por defecto la ausencia total de su presencia, el presente trabajo propone la tarea de repensar el *enigma de su presencia*, en el intento de pensar, “captar” y articular ese “no-fenómeno” que es el devenir. Nuestra propuesta consiste en retomar la no-fenomenalidad del devenir en su plena dimensión de proto-ficción, que siempre implica la no-presencia en la puesta en escena de la presencia. El proceder consistirá en exponer una serie de planteamientos acerca de su presencia y en detectar en ella los puntos de fuga que apuntan al proceso de su *espacialización* y *temporalización*. Se trata de encontrar el modo que posibilite estar atentos a los “destellos” del devenir sin asfixiarlos bajo el peso y la claridad de los nóemas. Se muestra una preocupación considerable por “lo que no aparece”, preocupación a la que tanto la filosofía de Schelling como la fenomenología de Marc Richir parecen poder dar respuesta.

En este sentido, no se trata de un acercamiento al ‘no-fenómeno’ del devenir que pretendiese recoger los elementos simples y las cualidades que afloran en su

superficie, sino de aquel acercamiento que intenta reapropiarse de su invisibilidad carnal y móvil. En este trabajo intentaremos formular un modo de acercarnos a la filosofía de Schelling en cuanto *atención sensible* al devenir y a su temporalidad, los cuales son inicialmente inasequibles pero en los que radica la riqueza de nuestro ser-en-el-mundo. No proponemos un proyecto universal de constitución del devenir, tampoco la unificación del horizonte temporal a partir del cual se dé una noción clave de su fenomenalidad, sino más bien volver a preguntarnos por la misma *experiencia* del devenir en el marco de la filosofía de Schelling con miras a la fenomenología de Marc Richir.

Marco general del trabajo. Lineamientos generales

Asimismo, este trabajo intenta mostrar que el *movimiento del pensar* no se despliega exclusivamente en la esfera conceptual de la filosofía tradicional, sino también en la esfera positiva de la realidad efectiva, en la *experiencia del pensar*. En esta línea, trataremos de abordar el tema del devenir, es decir, captar su ‘fenomenalidad’ en pleno movimiento y enfocarlo en relación con la experiencia del pensar. En esta línea, pensar el devenir significa pensar su *positividad y fenomenalidad*.

Ahora bien, para acercarnos al movimiento del devenir precisamos las herramientas que sean adecuadas para esta tarea. En este sentido, consideramos que la filosofía de Schelling, acompañada por la fenomenología de Marc Richir, contiene elementos eficaces, activos y vivientes, así pues, capaces de captar la positividad del pensar sin reducirlo a mero concepto. Como punto de partida de la investigación hemos tomado el enlace que hace Schelling de la filosofía con la *experiencia*.

*

Según la filosofía de Schelling, el hecho de que algo sea inaccesible a la razón no es obstáculo para su conocimiento. En un caso tal es necesario que se haga la *experiencia* –negativa, dado que su inaccesibilidad a la razón impide que sea positiva– *de los propios límites* de la razón, para poder y deber luego explorar esta experiencia, haciendo que lo desconocido devenga inteligible y aceptable. La *docta ignorantia* lleva al éx-tasis positivo de la razón: la razón se abre por entero a la existencia, sin renunciar a recuperar en ésta, y gracias a ésta, sus derechos. En

este sentido, el gran descubrimiento de Schelling es la *filosofía positiva*¹, un nuevo e innovador modo de pensar, según el cual la existencia precede a la esencia. En este arranque particularmente “existencialista” de la filosofía de Schelling, “existencia” significa *autorrevelación*, manifestarse, salir de la clausura de sí mismo, con lo que fracasa todo intento de reducir el pensar a una estructura metafísica, propia de la filosofía racional y negativa.

Esta vinculación estrecha de la filosofía con la *experiencia* hace posible que la filosofía problematice y explique de un modo activo y viviente la positividad, tanto en sentido general como en el de lo realmente efectivo de lo existente. Por eso, en el marco de la filosofía de Schelling, se puede hablar de “una teoría de la razón fundada en la experiencia y de una teoría de la experiencia fundada en la razón”². Asimismo, el giro que la filosofía de Schelling da hacia la positividad proporciona los elementos vivientes que son capaces de liberar la resistencia contra las pre-existentes y solidificadas estructuras tradicionales. En este sentido, nos hemos propuesto estudiar el aspecto fenomenológico del devenir en la filosofía de Schelling, pues consideramos que la filosofía de Schelling es indispensable para todo moderno pensar teórico que se pretenda libre de la tradición dualista para poder contemplar nuestro mundo tal y como es, es decir, como un proceso de continuo devenir, durante el despliegue del cual emergen cualidades hasta ahora inexistentes.

En lo que sigue se ofrecen las pautas para comprender la positividad y la fenomenalidad del devenir en la filosofía de Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir.

I. Positividad y fenomenalidad

A. Positividad

Lo positivo es algo con lo que *tenemos que ver de verdad*. En este sentido, el conocimiento, que es siempre el conocimiento de lo verdadero, no es algo por sí mismo común, sino que exige que se haga *experiencia* de ello. Para pensar la posi-

¹ Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid 1998, p. 909.

² Se trata de los términos que usa H.J Sandkühler para designar la *natura anceps* de la ‘racionalidad’ en cuanto exigencia metodológica que se sitúa en un campo entre la ontología y la historia de la filosofía. Véase Sandkühler, H.J., “Plädoyer für Rationalität. Zur geschichtlichen Aufgabe philosophischer Vernunftentwürfe” en *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Pahl-Rugensein, Köln, 1988, p. 120.

tividad en el marco de la filosofía de Schelling, hemos usado la *estructura de la positividad* que ha sido formulada por Buchheim a este propósito³. Esta estructura se basa en los tres momentos siguientes:

- a) la realidad (*Wirklichkeit*)
- b) la fe en la realidad (posibilidad) (*das Glauben an die Wirklichkeit (Möglichkeit)*)
- c) la experiencia (*Erfahrung*)

En lo que sigue se explican brevemente estos tres momentos de la positividad.

a) Pensar la positividad significa pensar la *realidad (Wirklichkeit)*. En este sentido, en la filosofía de Schelling no tiene relevancia alguna preguntar si una cierta definición o un concepto de la razón es o no real, es decir, si está o no vacío, sino solamente si un cierto *hecho*, con el que *uno tiene que ver*, es o no de un cierto modo. Pensar la positividad significa que uno puede confiar en que algo o alguien sea de un cierto modo que ha de esperarse de cierta *situación*, es decir, del contexto *circunstancial* en el que está ubicado y que lo explica y le da sentido. Por esta razón, en la filosofía de Schelling, el concepto nunca precede a la realidad, lo cual significa que el pensar mismo es “ex-tático”, es decir, que su tarea consiste en devenir real, en devenir mundo, lo cual no puede hacer sino en el mundo.

b) Pensar la positividad no es posible sin la fe en la realidad *con vistas a la posibilidad*, porque “sin estar convencido de la posibilidad de un descubrimiento más grande, no puede uno hacer nada; el que nada tiene por posible, tampoco encuentra nada; para aquél que no es capaz de pensar algo de antemano, será aún más difícil tomarlo por posible en el momento en el que lo vea con sus propios ojos”.⁴

c) Pensar la positividad significa hacer la *experiencia* de ella. En este sentido, el devenir en la filosofía de Schelling consiste en una sucesión que es equivalente a

³ Buchheim, T., *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 17-23.

⁴ Schelling, F.W.J., von, *Sämmtliche Werke*, K.F.A. Schelling (ed.), Vols. I-XIV, Stuttgart 1856-1861. En adelante las *Obras Completas* van a ser citadas como SW, indicando el número de volumen.

la hipotética divinidad (*Gottheit*) dentro del marco de experiencia que posibilita la experiencia misma.⁵

Estas pautas para pensar la positividad apuntan al hecho de que una circunstancia que se puede experimentar debe sobrepasar todos los conceptos, hecho que es el *punctum saliens* que tomamos de la filosofía de Schelling en nuestros estudios sobre el devenir.

*

Ahora bien, la estructura de la positividad requiere que el conocimiento proceda a modo de *diagnosis*, y que haya una *decisión*:

i) El conocimiento como diagnosis (*die diagnostisch engagierte Erkenntnis*)

En sus indagaciones sobre el método, Schelling mantiene que lo que no se puede saber “hay que probarlo y experimentarlo”⁶. Ésta es la clave para pensar la positividad, que permite afirmar que el pensar es una *experiencia* (*Erfahrung*).⁷ Esta afirmación, según nuestra tesis, rompe, por un lado, con el idealismo en sentido tradicional y hace que Schelling sea precursor de una orientación positiva, incluso materialista, en filosofía; por otro lado, al vincular el pensar a la experiencia, se deja el camino abierto para indagaciones fenomenológicas *en y a* partir de su filosofía.

No obstante, este postulado, según el cual si algo no se puede saber se debe probar y experimentar, plantea la pregunta por el modo de conocimiento de que se puede tratar en este caso, y qué tipo de conocimiento es del todo posible en su filosofía. Para responder a estas preguntas, hemos abordado las posibilidades cognoscitivas en la filosofía de Schelling desde la propuesta de Buchheim del “conocimiento como diagnosis”. Según esta fórmula, los conocimientos de la filosofía positiva de Schelling, y en general de toda orientación positiva, no son universales (*allgemeine*), sino que exigen que uno mismo haga la experiencia de ellos. Un pensar positivo se refiere a algo real y efectivo (*etwas Wirkliches*), que no se puede saber pero que se puede *diagnosticar*. De modo que la tarea de la filosofía

⁵ SW XIII, p. 169.

⁶ SW XI, p. 386.

⁷ *ibid.*, p. 326.

positiva consiste en *diagnosticar* una realidad que encontramos en su propio elemento (*Beschaffenheit*)⁸.

Ahora bien, la diagnosis no puede ser considerada como resultado del proceso de conocimiento, pero tiene ventajas sobre una capacidad puramente teórica o racional: se refiere a una *circunstancia real* con la cual *uno tiene que ver*. Consecuentemente, en el marco de la filosofía positiva, es necesario tomar en cuenta el hecho de que no nos encontramos todos siempre con las mismas circunstancias, y cuando tenemos alguna circunstancia en común, ésta no significa siempre lo mismo. Por eso, al diagnosticar una cierta realidad con que nos encontramos, no podemos concluir automáticamente que uno siempre tiene que ver con una circunstancia tal, ni que para ella no exista alguna otra explicación. En este sentido, la filosofía positiva es inseparable de una “organización racional del conocimiento en cuanto diagnosis”, que consiste en la estructura siguiente: i) la realidad percibida, ii) una presuposición sobre el carácter que la explica y posibilita su aparición en su contexto, iii) el enlace de este carácter con los elementos decisivos en el marco de la experiencia que posibilita que algo se pueda mostrar (*erweislich werden kann*).⁹

ii) La estructura de la decisión (*die Struktur der Entschiedenheit*)

El siguiente momento en el análisis de la positividad en la filosofía de Schelling es la *estructura de la decisión*, que consiste en los elementos siguientes: i) experiencia, ii) sujeto y iii) posibilidad. Para poder hacer una experiencia, se ha de tomar una decisión; para tomar una decisión, el pensar ha de devenir sujeto porque “sólo el sujeto puede salir del mundo de las ideas (*Gedanken*)”¹⁰. Ahora bien, para devenir sujeto, el pensar ha de determinarse. Sin embargo, lo propio del pensar no es tener en sí de modo inmediato determinación, sino *posibilidad*. Por esta razón, el pensar no puede empezar con una determinación, sino que ha de empezar a partir de y en la experiencia misma. Así pues, únicamente mediante el pensar, que ya está orientado hacia todo lo que es, hacia la positividad, se puede –por medio de la *experiencia* del pensar mismo, es decir, por medio de un *intento*– lle-

⁸ Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 17.

⁹ Buchheim, T., *ibíd.* pp. 17-23.

¹⁰ SW X, p. 304.

gar a su propio modo de ser. Se trata de una decisión por *ex-istir*, y por esta razón, el pensar debe determinarse.

El método de Schelling

En la lección XIV de la *Darstellung der rein-rationalen Philosophie*, Schelling se pregunta: “Aquello cuyo principio es una incógnita, y el fin y el medio (la conclusión y los argumentos) se fundan en lo desconocido, ¿es posible que llegue a ser ciencia?” Como respuesta a esta pregunta elabora la dialéctica de la producción (*Erzeugungsdialektik*).¹¹ Éste es un método que trata de mostrar la producción necesaria de un principio dialéctico a partir de otro; consecuentemente, se trata de un método que procede por etapas sucesivas. Sin embargo, es menester notar que su proceder no consiste en derivar las formas sucesivas que ya están contenidas en lo precedente, sino más bien en *producirlas* (*erzeugen*) por una necesidad teleológica. En cada etapa del razonamiento pone un nivel nuevo o principio del ser que no está sólo supuesto, sino actualmente causado por los elementos precedentes del sistema.

Para llegar a un desarrollo tal, Schelling emplea un triple argumento: (a) primero intenta mostrar la *falta de medios* para realizar ese objetivo; pero no la falta como mera ausencia, sino la falta que apunta y dirige hacia algo. La premisa operativa consiste en que la presencia y la ausencia de las estructuras dialécticas esenciales ha de estar relacionada con alguna actividad intencional o un poder que serían su fondo. (b) Luego, insiste en la *irrevocable necesidad* (*Bedürfnis*) de colmar esa falta para completar la fase dialéctica en cuestión. La identificación de esta necesidad presupone que ya está establecido el determinado objetivo para el cual se requiere una determinada estructura. (c) Por fin, identifica el principio capaz de actuar como *causa (re)productiva* (*erzeugende Ursache*) para traer y poner en obra los medios requeridos. Esta causa (re)productiva ha de ser teleológica, en el sentido de que actúa con el fin de satisfacer los deseos para los que las reflexiones precedentes resultaron fundamentales.¹²

¹¹ El término lo introduce E. A. Beach en su libro *The potencies of God(s): Schelling's philosophy of mythology*, State University of New York Press, New York, 1994.

¹² Beach, E. A., *ibíd.*, pp. 113-114.

Ahora bien, se pueden distinguir dos aspectos de la producción (*Zeugung*) en la filosofía de Schelling: la producción como ‘poner al otro fuera de sí’, que produce la *existencia*, y la producción en cuanto “darle materia al otro”, que produce la *posibilidad*. El poner al otro fuera de sí es la producción en la cual ‘el que pone se mantiene en cuanto todo’¹³, por lo que es ‘necesariamente aquello que produce (*das Zeugende*) al otro.’¹⁴ No obstante, es menester notar que la producción en cuanto poner al otro fuera de sí no significa causar (*verursachen*) el ser del otro, sino al contrario, poner al otro como causa que instituye lo propio, de modo que lo propio sea una identidad de la que hay que *hacer experiencia*.¹⁵ El otro aspecto del producir (*zeugen*) significa “darle al otro, que no puede ser a partir de sí mismo, materia para su realización (*eine Materia zu seiner Verwirklichung geben*)”.¹⁶ Eso significa (*trans*)poner (*versetzen*) el aspecto, real y determinado, de algo en la posibilidad, en lugar de dejar que su quieto e indeterminado ‘estar con’ siga en el otro. Por consiguiente, la *Zeugung* no significa que el propio ser de algo se multiplique, sino la *vuelta* (*Rückzug*) a un ser (*Seyenden*) que siempre representa una amenaza para un pensar que no admite materia alguna. En este sentido, la *Zeugung* es un movimiento de vuelta por el que algo se materializa. Schelling ilustra este proceso con el ejemplo del crecimiento de una planta:

La planta, en la cual la forma originaria de producción (*die Urform der Zeugung*) se muestra de modo más puro, es productiva (*zeugend*), no solamente en la fecundación efectiva, sino de cierto modo ya en el tránsito hacia la florescencia, en el que produce asimismo algo distinto de ella (*ein von ihr Verschiedenes*), con lo que se suspende su propio crecer.¹⁷

Sin el proceso de materialización, el devenir consistiría en un movimiento mecánico, mero crecimiento de lo previo. En la naturaleza, el producir

¹³ Schelling, F.W.J., von, XI, p. 330 in Schelling, F.W.J., von, *Sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (ed.), Vols. I-XIV, Stuttgart 1856-1861. *Die Weltalter*, pp. 56 y 101. En adelante va a ser citado como WA.

¹⁴ Schelling, F.W.J., *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen 1820/1821*. Introducción a cargo de H. Fuhrmans, Bonn, 1969, p. 167.

¹⁵ Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 57.

¹⁶ Schelling, F.W.J., *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung 1832/33 y 1833. Introducción a cargo de H. Fuhrmans. I. Torino, 1972, p. 326.

¹⁷ WA, p. 102.

es, según Schelling, antes de nada, devenir sensible (*das Empfindlichwerden*).¹⁸ De ahí el pensamiento clave de la materialización, según el cual “el ser llega a ser sensible solamente en el devenir (*im Werden*)”¹⁹

*

Los rasgos principales de la *Erzeugungsdialektik* son el *intento* (*der Versuch*), el *experimento* (*das Experiment*) y la *sucesión* (*Stufen*). A diferencia de la filosofía tradicional, lo importante para el proceder filosófico, según Schelling, no es tanto conocimiento, sino el *intento*²⁰, y el demorarse en él. Ahora bien, intentar es siempre un *experimentar* (*ein Erfahren*). En este sentido, Schelling dice: “Para llegar a saber qué es el ser (*das Seyende*) (y al final, sólo de esto se trata), uno debe, como ya dijimos, *intentar* pensarlo realmente para poder *experimentar* lo que es. *Tentandum et experiendum est.*”²¹ Por esta razón, Schelling subraya la importancia del experimento para su método:

El método dialéctico consiste en no tomar nada azaroso, sino sólo aquello cuya aceptación está dictada por el mismo pensar, y lo que, a la vez, está entrelazado con el *intento* (*dem Versuch*). Así pues, el *experimento* (*das Experiment*), que siempre tiene un lado apriorístico, en la física se encuentra a mitad de camino entre el pensar y la experiencia.²²

En suma, el fin de su método no es mostrar, sino *producir*. Se trata del método “en el que se produce la verdad”²³. En este sentido:

Este método quiere [...] que la filosofía, por medio de él, llegue primero a ser una ciencia real y efectiva (*eine wirkliche Wissenschaft*), que no tenga que buscar el material y el contenido fuera de sí, sino que se produzca a sí misma (*sich selbst erzeugte*), sin abandonar los objetos, y que en estable y continua sucesión tome todo lo que sigue como procedente de lo que había previamente en el conjunto natural; este

¹⁸ SW VII, p. 403.

¹⁹ *ibíd.*, p. 404.

²⁰ SW XI, p. 338.

²¹ *ibíd.*, p. 330.

²² *ibíd.*, p. 329.

²³ *ibíd.*, p. 330.

método quiere [...], en cuanto fructuosa actividad filosófica, ceñirse a la más profunda comprensión y a una aplicación del mismo cada vez más rica y poderosa que esté relacionada con la experiencia (*Erfahrung*) que está progresando y ampliándose continuamente [...].²⁴

En resumen, la *Erzeugungsdialektik* es un método que procede por etapas sucesivas para mostrar la *necesaria producción* de un principio dialéctico o de una fase a partir *de la otra*. La dialéctica schellinguiana busca derivar las formas sucesivas que no están contenidas en lo previo, sino *producidas* (*erzeugt*) por una especie de necesidad teleológica. En cada etapa del razonamiento, Schelling pone un nuevo nivel o principio del ser, que no está solamente inducido, sino verdaderamente *causado* por los elementos precedentes del sistema. Ésta es la base en la que se funda la dialéctica de la producción (*Erzeugungsdialektik*) de Schelling, la cual nos aporta elementos fenomenológicos para el esbozo de la positividad en su filosofía.

B. Fenomenalidad

El pensar que no se deja reducir a conceptos, señales o significaciones, se puede designar como ‘fenomenológico’. Este pensar ha de ser “captado” en su *vivacidad* (*Lebendigkeit*), que no se deja fijar. De hecho, esta vivacidad se puede captar, pero sólo por la vivacidad de una intuición (*l’entre-aperception*), que es del todo distinta, ya que la intuición lleva en sí algo *vivo*. En este sentido, a la vivacidad (*Lebendigkeit*) del pensar pertenecen también la corporeidad (*Leiblichkeit*), la afectividad (*Affektgehalt*) y la capacidad de desarrollarse a sí misma (*Selbstentwicklung*) –propiedades del pensar que participan activamente en el proceso de la formación del sentido, es decir, en la ‘aventura del sentido haciéndose’ (*l’aventure du sens se faisant*)²⁵, tema central de las investigaciones fenomenológicas de Marc Richir. En lo que sigue se expone brevemente el proceso de la formación del sentido que, según nuestra tesis, corresponde en gran medida a algunos aspectos del despliegue del devenir en la filosofía de Schelling.

²⁴ *ibíd.*, pp. 334-335.

²⁵ Richir, M., *L’expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1996, p. 35.

*

El pensar tiene una propiedad singular que consiste en *buscarse y formarse* a sí mismo. Para empezar este proceso, recurre a los conceptos determinados de un sistema, que le vienen al encuentro y de este modo le pertenecen. Estos conceptos tanto conducen al proceso de la formación del sentido como lo impiden. La tarea del pensar consiste en despertar la *fenomenalidad* de estos conceptos. Ahora bien, la fenomenalidad es algo que no es el ser, y tampoco conduce a él, sino que “lleva un ser” en el despliegue del movimiento del pensar, a lo que Richir llama los “signos” fenomenológicos (*les “signes” phénoménologiques*) o los “esbozos” de sentido (*les “amorces” de sens*). Estos signos fenomenológicos son también huellas que se sedimentan, sin que jamás lleguen a estar presentes; están desactivadas, pero se pueden activar de nuevo durante el proceso de la formación del sentido – tanto en la superficie, como por debajo de ella– para luego incitar (*ex-citar*) o estorbar la formación del sentido con sus propias exigencias. El poder de erguirse o de imponerse por debajo de la superficie es una señal que muestra que su “fuerza explosiva” se activa en el proceso de una fenomenalización (*phénoménalisation*) concreta. Ahora bien, la condición del pensar consiste en su capacidad de mantener la posibilidad –sensibilidad propia del pensar que le permite desarrollarse. A este respecto, es importante que el sentido no estalle entero en la significación, sino que se quede implícito en cuanto posibilidad, porque sólo de este modo se pueden *experimentar* las huellas del pensar.

*

Ahora bien, como punto de partida de la indagación en la naturaleza fenomenológica del devenir en la filosofía de Schelling, proponemos la correspondencia que hay entre la actividad de las potencias de la *Potenzenlehre* de Schelling y el despliegue de la fenomenalidad en el marco de la fenomenología de Richir. Según este trabajo, las potencias tienen en sí algo “fenomenológico”; son los signos fenomenológicos de la fenomenalidad (*les “signes” phénoménologiques*), sin ser el fenómeno mismo, cuya presencia, por su parte, siempre supone una ausencia. En este sentido, la tarea de la investigación sobre el aspecto fenomenológico de la filosofía de Schelling consistiría en hacer la experiencia de la inaprehensibilidad de las potencias en su fenomenalidad.

La condición ‘fenomenológica’ de las potencias hace posible una idea distinta de *otredad* y de *universalidad*, que abre el horizonte de la posibilidad de una nueva *in*-stitución del sentido. En lo que sigue se expone brevemente esta noción de otredad y de universalidad cuyo denominador común es la *fenomenalidad*.²⁶

a) El ser otro

Según este trabajo, la noción de otredad en la fenomenología de Marc Richir corresponde a la actividad de la *Erzeugungsdiagnostik* de ‘poner a otro fuera de sí’, proceso por el que se ‘pone’ la existencia.

La situación fenomenológica en la que se da el ser otro es la siguiente: lo que hace que las potencias sean potencias, está encubierto y oscurecido por la determinación; lo que de vez en cuando ilumina a las potencias es la irrupción de un mundo, pero no de éste que ya conocemos, sino de otro que nos es completamente desconocido. En este sentido, Marc Richir habla de la *radical otredad*, caracterizada por una *fenomenalidad* que no se deja captar, del fenómeno de mundo; fenómeno de mundo que no sólo está más allá de todo lo ideal, sino también más allá de toda condición determinada de nuestro mundo, y consiste en una *fenomenalidad* completamente distinta, así pues, inconcebible. Dicho de otro modo, las potencias abren un mundo distinto cuya fenomenalización no se puede abarcar con los conceptos de tiempo y espacio de nuestro mundo. Sólo la *re-potencialización*²⁷ posibilita que lo radicalmente otro se presienta como tal en su inaprensible fenomenalidad, abriendo de este modo la posibilidad de “una *nueva* institución simbólica del mundo”.²⁸

Sin embargo, el encuentro con el mundo en cuanto re-potencialización del mundo no es un simple unirse con él, sino más bien una oscilación entre el encontrarse y el retirarse. Se trata de la indecisión entre la irrupción y la retirada, la cual es a la vez apertura en cuyo vacilar trasluce el campo de las posibilidades, o, en la terminología de Richir, también el campo de la trasposibilidad y de la traspasabilidad. En esta situación, no se logra disposición fija alguna que lleve por camino seguro y rápido hacia la unificación intencional; tampoco un tránsito que

²⁶ La ‘otredad’ la tomamos en el sentido de la *Andersheit*, mientras que la universalidad en el de la *Allgemeinheit*.

²⁷ Richir, M., *opus. cit.*, pp. 29 y 176. El proceso de la ‘repotencialización’ corresponde al *Ruckzug* en la *Zeugungsdiagnostik* de la filosofía de Schelling.

²⁸ Richir, M., *ibid.*, p. 43.

no se vea interrumpido. Así pues, en lugar de las vinculaciones fijas, hay una pululante multiplicidad que se caracteriza por un movimiento pulsante y por desplazamientos y deformaciones que cambian continuamente.

La tarea de las potencias es desplegar esta fenomenalidad y desarrollar esta inmensa, inaprensible y potente multiplicidad. Eso se hace posible debido al hecho de que las potencias son siempre *capaces de más*²⁹ que aquello de lo que es capaz el mundo que ya conocemos o podemos representarnos con nuestras capacidades determinadas y mediadas. En este sentido, las potencias, en cuanto incommensurable *exceso* que no se deja reducir a lo potencial, deben ir más allá de lo que se deja ligar a las estructuras intencionales, es decir, deben abrir el mundo para el encuentro con lo radicalmente otro.

b) El ser universal

Según este trabajo, la noción de universalidad o del ser universal corresponde al proceso de ‘darle materia al otro’ en la filosofía de Schelling; proceso en virtud del cual se produce la posibilidad.

Esta idea del ser universal supone una actividad de las potencias (*actio in distans*), actividad en la cual las potencias no aparecen ni se transforman en algo distinto de lo que son. En este sentido, la universalidad hace posible la actividad de fondo de potencias que jamás han estado presentes, ni lo estarán jamás. Así pues, las potencias no son más que sí mismas, es decir, no son las potencias de las cosas, objetos u órdenes ya dados y preparados, sino algo *completamente distinto*, son lo que es siempre capaz de más. Constituyen la posibilidad de todo desarrollo.

Asimismo, el ser universal hace posible la actividad de las potencias. Las potencias tienen su propio movimiento que no se despliega sólo en lo real, sino que consiste mucho más en un vacilar, dado que no es “algo” ni puede ser fijado por los actos intencionales; consecuentemente, este movimiento no está presente, ni conoce entorno alguno. Así pues, el mundo de las potencias se encuentra cerca del campo de lo real y es una indirecta expulsión de aquello en lo que lo real consiste y a lo que no hay acceso directo alguno; es una región que Richir denomina “el campo fenomenológico salvaje” (*le champ phénoménologique sauvage*) o “la sal-

²⁹ Richir, M., *ibíd.*, p. 37; Schelling, F.W.J., SW XII, pp. 114 y 116.

vajería originaria” (*la sauvegerie originnaire*). Las potencias se dejan llevar y suspender en su originaria indeterminación, antes de que se solidifiquen y se subordinen a las estructuras intencionales, agrupándose y determinándose de nuevo. De este modo, retornamos del campo de las posibilidades determinadas al de las múltiples y cambiantes posibilidades. Esta situación fenomenológica posibilita una idea del ser universal distinta de la lógica, y que Marc Richir explica introduciendo el término de “parpadeo fenomenológico” (*le clignotement phénoménologique*)³⁰, momento del movimiento de las potencias consistente en una latente *fenomenalización* (*phénoménalisation*). De modo que la inaprensible fenomenalidad de las potencias se señala como el latir, el balanceo o el oscilar entre lo que “aparece” y desaparece, entre las potencias y la estructura intencional. Esta estructura de la movilidad permite que la fenomenalidad de las potencias trasluzca o trasparenca. Las potencias no están vinculadas a una aparición, pero las concretizaciones (actualizaciones) de su fenomenalidad las traspasan, ordenándolas de modo fugaz para luego soltarlas, permitiendo en ese desasimiento que trasluzca su fenomenalidad. El ser universal consiste en esta inestabilidad y fugacidad de las potencias, lo cual es la condición del desarrollo dentro y fuera del marco de la realidad previamente instituida. En esta situación fenomenológica del ser común, el pensar se encuentra suspendido en una productiva indeterminación que evoca una inagotable determinabilidad.³¹

II. La esfera de la potencialidad:

entre el ser y la existencia

Schelling intenta encontrar el equilibrio entre lo real y lo ideal, de modo que introduce, ya en los mismos principios de su filosofía, *un Principium mere ideale actu existens*³² –como una de las primeras respuestas a las objeciones de que lo ideal existe/es menos que lo real (*das Reelle*) y de que lo real no tiene nada de la pureza de lo ideal–, *principium* que no dejará de tomar forma y profundidad a lo largo de sus escritos filosóficos. De este modo, el meollo de la estructura de la posi-

³⁰ La situación que Richir llama *clignotement* es cercana a aquello a lo que Merleau-Ponty se refiere con “lo movido” (*Bewegten, le bougé*) o “lo que tiembla” (*Zitternden, le tremblé*); o, en Husserl, la inconcebible experiencia (*unfassbares Erlebnis*), y en Heidegger o en Fink la “oscilación” (*Schwingung*).

³¹ Richir advierte que esta productiva indeterminación no es una indeterminación arbitraria y accidental. En este sentido ha de hacerse la distinción terminológica entre lo arbitrariamente accidental, que acaba con todo pensar, y lo *contingente*, que es capaz de pensar.

³² SW IV, p. 165.

tividad –que consiste en lo real, la creatividad, la génesis, el proceso y el devenir– se va esbozando en la filosofía de Schelling, y va enlazando en su obra, cada vez de modo más intrínseco, la posibilidad (*Möglichkeit*), la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y la creación (*Schöpfung*)³³. En este sentido, este apartado se dedica a estudiar el ámbito de la potencialidad, que se sitúa entre el ser y la existencia, y que desempeña un papel decisivo en la orientación positiva de la filosofía de Schelling y en su naturaleza fenomenológica.

1. DEVENIR REAL

En la filosofía de Schelling, lo real no es lo real por defecto, sino que ha de devenir real, al igual que Dios no es real y efectivo según su naturaleza sino que ha de devenir tal. En este sentido, la filosofía de Schelling no es sino una filosofía *del* devenir y *en* devenir. En lo que sigue se expone el proceso del devenir real, que puede tomarse como modelo e inicio de todos los demás devenires en la filosofía de Schelling.

1.1. La proto-estructura del devenir

Dios es el ser (*das Seyende*)³⁴, lo que significa que no es un dios atemporal e inmóvil, sino más bien un dios con orientación hacia la realidad, es decir, con la tarea de devenir real y efectivo, dado que, como se ha dicho, en la filosofía de Schelling, Dios no existe, según su naturaleza, de modo efectivo, sino que tiene que devenir efectivo. En este sentido, la proto-estructura del devenir no es sino la trayectoria del ser de Dios a su ser real y efectivo.

No obstante, para poder efectuar el tránsito al ser (*der Fortgang zum Seyn* o *Übergang zum Sein*)³⁵, es decir, a su ser real y efectivo, Dios ha de ser algo (*etwas seyn*), un ser particular (*ein Besonderes*), es decir, ha de individualizarse. En este sentido, Schelling hace la distinción entre el ser (*das Seyende*) y aquello que es el ser (*das was das Seyende ist*)³⁶, es decir, el material del ser como su proto-material, y que son las potencias y el ser. En este sentido:

³³ SW XIV, p. 281.

³⁴ SW XI, p. 401. Según la recomendación de Schelling, traducimos *das Seyende* por el ‘Ser’ (Véase SW XI, p. 272, nota 2), pero cuando consideramos importante resaltar la diferencia entre ser en cuanto *Wesen* y ser en cuanto *Seyn*, lo traducimos por ‘ente’, ‘existente’ o ‘ser-siendo’.

³⁵ SW XII, p. 113, XIV, p. 59, respectivamente.

³⁶ SW XI, p. 402.

Sujeto, objeto, sujeto-objeto: son el proto-material del ser (*die Urstoffe des Seyenden*). Pero no son el ser (*das Seyende*), sino aquello que *es* el ser (*das was das Seyende ist*), el objeto (*der Gegenstand*), lo que se ha querido (*das Gewollte*), la meta (*der Zweck*), el principio (*das Prinzip*), aquello que *es* de modo efectivo (*das es wirklich ist*) (lo demás es solamente posible). Porque ese ser, *por el que* únicamente *es* el ser, es un ser independiente de su ser ser (*von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges*), por lo que es también independiente del ser; es el ser que tiene ser *en sí*, independiente de esas exigencias, que proceden sólo del pensar, que son solamente $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota \ \pi\rho\omicron\tau\epsilon\rho\alpha$; es el ser por el que es el $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma \ \omicron\nu$, el primer ser, a quien no precede nada, y que es por eso un ser particular (*ein Besonderes*); [...].³⁷

De este modo, las potencias contienen la posibilidad de un ser que todavía está por venir, que es distinto de Dios, y que se puede producir solamente por medio de ellas. Eso significa, por un lado, que las potencias son la proto-estructura del devenir de Dios, su modelo (*das Muster*) o la figura del ser (*die Figur des Seyenden*), como le gusta a Schelling denominarlas, y, por otro lado, que el devenir real o el devenir de un dios real y efectivo es inseparable del devenir mundo. En este sentido, es menester estudiar a fondo la relación entre el ser y las potencias.

1.1.1. El ser y las potencias

El ser es la unidad de las potencias, pudiendo serlo tanto de modo material como de modo inmaterial. Cuando con-tiene las potencias en sí como su material, entonces lo es de modo material. Cuando las potencias salen de la unidad y se ponen cada una para sí y contra las demás, el ser no deja de ser la unidad de las potencias, pero solamente de modo inmaterial. En lo que sigue se explica el proceso de transformación de lo material en inmaterial; proceso que está a la base del proceso del devenir real y del devenir mundo en la filosofía de Schelling.

Cuando las potencias salen de la unidad del ser (*das Seyende*), se ponen cada una para sí, fuera de las demás, con lo que dejan de ser el ser y devienen solamente su materia (*die Materie, der Stoff*). Sin embargo, el existente (*das*

³⁷*ibíd.*, pp. 319-320.

Seyende) como lo único *real* (*das einzige Wirkliche*), ha de no perderse, de modo que deviene lo meramente posible (*das bloß Mögliche*). Antes de la separación (*ehe die Zertrennung*), la unidad de las potencias en el ser era el *prius*, aquello que no puede ser suprimido por lo que le sigue. Por mor de la separación, el ser deja de ser las tres potencias de modo material, las cuales tiene ahora en cuanto material fuera de sí. Sin embargo, de eso no se sigue que el ser deje del todo de ser las potencias, sino que tan sólo las *es* de modo *inmaterial*. Ahora bien, eso no significa que el ser exista de dos modos, que exista en cuanto meramente material (según la materia) y en cuanto inmaterial (según el acto), sino sólo que lo que anteriormente estaba puesto en cuanto inmaterial (por lo que no pudo aparecer como material), aparece ahora *en cuanto* material (*als Materielles hervorgetreten ist*).³⁸

1.1.2. El ser y dios

a) Desde la perspectiva del ser

El existente (*das Seyende*) estaba en la idea como si no fuese, es decir, lo material en cuanto tal no estaba puesto. Por esta razón, no había otra diferencia que la que hay entre el ser en cuanto materia del acto divino (*die Materie des göttlichen Actus*) (que no lo pone *en cuanto* materia), y Dios, que *es* este ser, es decir, que es su causa (*ihm Ursache des Seyns*).

No obstante, nada de lo que, en la idea, estaba en calma e indiscernible, se debe perder. Lo único que le puede suceder es que salga del ocultamiento y *aparezca* (*erscheint*). De este modo, aquello que estaba en el ser de modo propio y solamente en cuanto siendo, separado y excluido de lo que en la idea *no* estaba en cuanto siendo, ahora deviene (a su manera) en cuanto siendo, aparece en *su propia forma* (*in eigener Gestalt*), de modo que ya no *es* el existente (*das Seyende*), como en la idea, meramente según el ser (*bloß dem Wesen nach*) y de modo potencial (*potentiell*), sino que se planta en cuanto tal, por lo tanto como acto (*als Actus hervortritt*). Sin embargo, no se pone en cuanto tal con el fin de separarse de aquel cuyo acto (en el ponerse en cuanto tal) constituye, sino que precisamente se pone en cuanto tal para hacerlo ser. En esto descansa la diferencia entre el ser (*das Seyende*) (en cuanto lo que *es el ser*) y Dios.³⁹

³⁸ XI, pp. 400-401.

³⁹ *ibid.*, p. 401.

b) Desde la perspectiva de Dios

Ahora bien, a la pregunta qué es Dios, la respuesta es: el ser (*das Seyende*).⁴⁰ Pero *Él mismo* no es el ser, porque el ser contiene todo lo general o *Was*, de modo que ya no se puede decir de él, como cuando es en sí (en su pura ipseidad), *qué (was)* es, sino solamente *que es (daß er Ist)*, de modo que deviene el ser que es independiente y separable de todo *Was*. Sin embargo, ese ser se distingue de Dios por el hecho de que es también Acto (*Actus*), puesto contra las proto-causas meramente materiales. Un ser tal se comporta como *Daß* de las potencias, y no como su propio *Daß*, de modo que no se puede separar de ellas, ni ser para sí mismo, sino que permanece vinculado a ellas.⁴¹ A este concepto de un ser que es acto (*Actus*), pero no para ser sí mismo, sino para ser un otro (*ein Anderes*), es decir, para ser *causa del ser (um diesem Ursache des Seyns zu seyn)*, Schelling lo denomina *Alma (Seele)*.⁴²

Además, Schelling hace la distinción entre el ser (*das Seyende*) y aquello que *es* el ser (*das was das Seyende ist*).⁴³ Cada ser devenido no es otra cosa que una determinada forma del ser (*eine bestimmte Gestalt des Seyenden*), y cuanto más se asemeja de modo material al ser en su totalidad, tanto más es *aquello que atrayendo es el ser*, y que deviene en él aquello que lo *hace ser*, es decir, su causa de ser.

1.2. El movimiento hacia el ser

*Lo posible empuja hacia el acto, y la libertad es la fuerza que actualiza lo posible.*⁴⁴

*Das Seyende [hyle] es el principio del movimiento.*⁴⁵

⁴⁰ *ibidem*..

⁴¹ SW XI, p. 402.

⁴² Según Schelling, Aristóteles llega al mismo concepto de modo distinto, cuando explica el alma como entelequia, pero no en cuanto entelequia absoluta, sino en cuanto entelequia de un ser, determinado y devenido (*eines bestimmten Gewordenen*), de un ser que únicamente es capaz de vida (*eines des Lebens nur fähigen Dings*), y para el cual el alma es causa de la vida real y efectiva (*dem sie Ursache des wirklichen Lebens ist*), así pues, el alma es el *ser* que *le toca en suerte (des ihm zukommenden Seyns)*.

Además, es menester notar que el significado del alma (*die Seele*) en la filosofía de Schelling es completamente distinto del significado del espíritu (*der Geist*). El espíritu es el poder-ser que se ha separado del ser (material), o lo que está separado de modo real y efectivo. Así pues, el espíritu es lo que se puede separar del ser. Véase, SW XI, p. 402.

⁴³ SW XI, p. 402. Véase sobre esta distinción, pp. 157-161.

⁴⁴ Tilliette, X., *La mythologie comprise*, Napoli, Instituto Italiano per gli studi filosofici, 1984, p. 92.

⁴⁵ SW XI, p. 333.

Según acabamos de ver, el ser es la unidad de las potencias. Ahora bien, para esclarecer la trayectoria del ser en cuanto *Seyende* hacia el ser en cuanto *Seyn*, es decir, del ser-siendo hacia el ser real y efectivo, hace falta entrar en este complejo laberinto de lo posible que, a pesar de ser lo posible, o precisamente por serlo, pone todo en movimiento con lo que se emprende el largo viaje hacia la realidad efectiva del ser.

Según la teoría de las potencias (*die Potenzenlehre*) de Schelling, el movimiento empieza en la interacción de la primera y la segunda potencia. En este sentido, es de suma importancia elucidar el fenómeno de la segunda potencia, que es inmediatamente *actus*, y que, en su relación con la primera, desencadena la odisea hacia el ser. En este sentido:

Al igual que la primera es *potentia pura* (puro poder ser), la segunda es *actus purus*, es decir, no pasa primero a *potentia ad actum*, sino que es inmediatamente *actus*. El ser-siendo en su segundo momento (digo momento: momento tanto como *movimentum*, de *moveo* – y lo que consideramos *aquí* es el proceso (*der Fortgang*), es decir, el movimiento (*die Bewegung*) del ser-siendo hacia el ser (*des Seyenden zu dem Seyn*), de modo que esas diferencias son, de hecho, los puntos de movimiento o de tránsito (*Bewegungs- oder Durchgangspunkte*) del ser divino, por lo que los podemos llamar también momentos, o también, dado que son los momentos que hacen posible al ser divino, los podemos llamar también *potencias* (*Potenzen*) del ser divino): en su primer momento o en la primera potencia de su ser, el ser-siendo es *puro poder ser* (*reines Können*), *potentia pura*, en el segundo momento es también el *puro ser*, *actus purus*, pero es *puro poder ser* en el primer momento sólo en cuanto *puro ser* en el segundo, y al revés, puede ser *actus purus* en el segundo momento sólo si es *potentia pura* en el primer momento; [...].⁴⁶

Así pues, las potencias, cada una para sí, tienen su esfera propia de actividad (*eine eigene Sphäre der Wirksamkeit*). Sin embargo, para que empiece el proceso del devenir, ha de haber una diferenciación de sujetos (*eine Verschiedenheit der Subjekte*), que resulta de una división (*Theilung*) y de una posición de las potencias en cuanto efectivamente opuestas. De este modo se pone una suce-

⁴⁶ SW XII, p. 50.

sión (*eine Stufenfolge*), por la cual empieza el proceso de la materialización. En este sentido, es menester notar que en la filosofía de Schelling, la materialidad metafísica es inseparable de la materialidad física, y que ambas tienen en sí el mismo modelo de desarrollo sucesivo⁴⁷ que está a la base de la *Erzeugungsdiagnostik*, según la cual el ser acontece como un proceso de devenir que pasa por distintas etapas en su camino de desarrollo, cada una de las cuales representa una de sus funciones constitutivas, y sólo cuando se ven todas juntas se puede comprender el verdadero significado de la creación. En este sentido, a la base de todo el devenir en la filosofía de Schelling, que acontece según el modelo de a *Erzeugungsdiagnostik*, se halla el proceder siguiente:

Según esta ley más alta, cada principio conservará su propia esfera de actividad (*eine eigene Sphäre der Wirksamkeit*), de modo que eso supondrá también que el primer principio sería preferentemente el de la fuerza y del poder (*das der Stärke und Kraft*) y que con él se pondría al inicio el ser (*bei dem der Anfang des Seyns ist*), el que, por un lado, –porque en aquello en lo que siempre hay conflicto (*Widerstreit*), el final es la separación (*Theilung*)–, se empeñaría en rechazar (*in der Abweisung*) a lo más alto, y por el otro, lo aceptaría y se dejaría superar (*zur Ueberwindung*). Sin embargo, la separación no es posible sin una diferenciación de sujetos (*eine Verschiedenheit der Subjekte*), por la cual se pondría una sucesión (*eine Stufenfolge*), que tendría, en cierto modo, en uno de sus puntos opuestos, a los sujetos que todavía están subordinados al proceso de la materialización (*der Materialisierung*), que en sí mismos están todavía en cierto modo en cuanto principios (*als Principien*) y ser relativamente inmaterial (*relativ immaterielle Wesen*), ciertamente con un grado mayor o menor de subordinación; así pues, con distinto grado de grandeza, pero, en suma, con el puro fuego que resplandece de la voluntad interior, todavía intacta, estarían, en el otro punto, los sujetos que se rinden a la materialización, aquellos en los que el primer principio excluyente se habrá hecho asequible, no meramente de modo exterior, sino de modo interior, en los que se habrá puesto, también, el fondo para la ejecución del proceso (*zur Hinausführung des Processes*), hasta su completa realización (*bis zur völligen Wiederbringung*), hasta el hombre (*bis*

⁴⁷ Según el mismo modelo del desarrollo sucesivo, el medio proto-temporal posee en sí el esquema del tiempo real. Véase el capítulo sobre el tiempo de la tesis de la autora: “Del Devenir. Sobre la naturaleza fenomenológica de la filosofía de F.W.J. Schelling”.

zum Menschen). Como se había mostrado previamente, la materialidad física exige la materialidad metafísica (*die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat*): así pues, según esta sucesión (*nach dieser Abstufung*), la cual ya está puesta en el mundo de las ideas (*in der Ideenwelt*), está determinada también, en mayor o menor grado, la materialización física y todo lo que va con ella, la separación (*des Auseinanderseyns*), la exclusión mutua en el espacio (*der gegenseitigen Ausschließung im Raum*), la corporeidad (*der Körperlichkeit*), etc.”⁴⁸

Ésta ha sido la ilustración del modelo del proceso del devenir en la filosofía de Schelling, que es igualmente válido tanto para el devenir físico, como para el metafísico. En este sentido, este apartado se dedicó a desbrozar el fondo del que emerge la entera estructura del devenir en la filosofía de Schelling, y trata de resaltar los momentos clave en el desarrollo del proceso, con el fin de formular las reglas básicas según las cuales la entera filosofía de Schelling se mantiene en el proceso del devenir.

2. Sobre la actividad de las potencias

Las potencias (*Potenzen*), como las proto-causas reales y efectivas (*die wirkenden Ursachen*), o poderes (*Mächte*)⁴⁹, no son sino la muestra (*der Muster*) del Dios viviente y efectivamente real que se produce (*sich erzeugt*) solamente por la obra conjunta de las tres potencias (*das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen*)⁵⁰, por su actuación aunada que conduce finalmente a una producción sosegada (*zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung*).⁵¹ Ahora bien, puesto que, según vimos, la materialidad física y la metafísica no están absolutamente separadas en la filosofía de Schelling, esta producción de las potencias puede ser tanto un proceso meramente noético (o teogónico), que permanece sólo en la idea o en la ipseidad de Dios, como la creación (*die Schöpfung*) del ser concreto (*das concrete Seyn*).

⁴⁸ SW XI, pp. 492-493.

⁴⁹ SW XII, p. 116. Véase p. 49 de la tesis de la autora de este trabajo sobre las potencias en cuanto “*wahre*” o “*reelle Universalia*”.

⁵⁰ *ibíd.*, p. 117.

⁵¹ *ibíd.*, p. 114.

Ahora bien, la producción acontece por el proceso de la *Zeugung*, que se pone por una acción o un hecho irrevocable (*eine unabsetzliche Wirkung oder That*) que hace que las potencias sean efectivamente distintas (*als wirklich unterschiedene*) unas de otras, y que entren en una *sucesión*. De este modo, las potencias se elevan, es decir, se producen a sí mismas (*sich erzeugen*) en cuanto proto-imagen de todo lo concreto (*das Urbild alles Concreten*), o lo inmaterial concreto (*das immateriell Concrete*).⁵² Sin embargo, en una producción tal puede parecer a primera vista como si las potencias corriesen el riesgo de dejar de ser potencias. Pues, según la regla consabida, las potencias no se pueden actualizar⁵³ puesto que en caso de actualización dejarían de existir en cuanto determinaciones puestas por el proceso de la *Erzeugung*, así que desaparecería la sucesión y las potencias caerían en la indiscernibilidad originaria.

No obstante, no llega a producirse una situación tal, porque la potencia, según la teoría de las potencias de Schelling, no puede ser, ni se puede concebir, sino en el *tránsito* hacia el acto, es decir, no es sino por el proceso y en el proceso⁵⁴, a pesar de todo el potencial material que pudiese llevar en sí, nunca se realiza. De hecho, según Schelling, una potencia en estado de indiscernibilidad ni siquiera se podría concebir como potencia. Consecuentemente, el tránsito de la potencia al acto es el *sine qua non* para que haya de veras posibilidad, es decir, una potencia en cuanto tal.

En este sentido, se hace necesario explicar más pormenorizadamente la noción de las potencias en la filosofía de Schelling, prestando especial atención a su tránsito al acto.

*

Para entender el concepto de potencia en la filosofía de Schelling, es menester tener en cuenta su vinculación, hasta llegar a completa equiparación, con la voluntad (*die Wille*). Según Schelling, la potencia, aunque no es nada, tiene la posibilidad de *querer*. Así pues, por ser una potencia que *quiere*, pero que no puede quererse a sí misma, es decir, no puede ser la potencia de sí misma porque carece del todo de ipseidad, exige una identidad real y efectiva que querer, es decir, de la

⁵² *ibíd.*, pp. 116-117.

⁵³ Aristóteles, *opus. cit.*, p. 229.

⁵⁴ Véase sobre la creación del sentido en Richir, M., *opus. cit.*, p. 236.

que hacerse posibilidad. Por consiguiente, el concepto de potencia ha de formarse en relación con un contenido, hecho que tanto posibilita como exige su vinculación al acto.

El concepto de ‘potencia para el acto’ –de la potencia en cuanto aquello que posibilita el acto, que, por su parte, no es sino *la* meta que ha de ser posibilitada por la potencia, así pues, que *precede* a toda potencia, potencia que no está pues-ta sino con vistas a este acto–, Schelling lo toma de la filosofía de Aristóteles. En este sentido, en la *Metafísica* de Aristóteles se puede leer lo siguiente:

“[...] y porque todo lo que se engendra lo hace en dirección a un principio, es decir, al fin, pues la causa final de una cosa es su principio y la generación tiene por mira el fin. Mas la actividad es un fin y en virtud de la actividad se forja la potencia.”⁵⁵

Sin embargo, dado que se trata de una actividad, pudiera parecer a primera vista como si la potencia fuese ‘activa’ y tuviese voluntad propia. No obstante, la potencia no es más que una actividad ligada (al acto), o la actividad que está elaborada con vistas al acto, hacia el cual se dirige. Además, la voluntad de la potencia no se puede erigir espontáneamente, a partir de sí misma (dado que carece completamente de ipseidad alguna), sino que ha de ser *inducida*. Así pues, como posibilidad (*Möglichkeit*), la potencia posibilita (*ermöglicht*) la realidad efectiva o el acto (*Wirklichkeit*), pero sin que ella misma se realice (*sich erwirklicht*). Por consiguiente, no se puede decir que se trate de una potencia activa, sino solamente de la potencia de algo que es el acto.

La intrínseca orientación hacia el acto, así como la voluntad, son dos características de la potencia que preparan el camino, en la *Potenzenlehre*, para la formulación de la proto-dimensión de la potencia, y que es la *transitividad*.

*

Ahora bien, se plantea la pregunta acerca de cómo se puede concebir una potencia en cuanto tránsito de la potencia al acto (*a potentia ad actum*) sin que,

⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica*. Sudamericana. Buenos Aires 1978, p. 392. En este sentido, recogemos aquí una puntualización de Félix Duque, que consideramos muy esclarecedora para el concepto de ‘potencia para el acto’: “arché (principio) en efecto es el "por mor de qué", y por mor del fin (télous) es (se da) la génesis, pues télous es la enérgeia (actividad), y [es] en virtud (chárin) de esto (del fin o télous) [como] se capta (lambánetai) la dynamis (potencia)”. La nota procede de la correspondencia mantenida con el autor de la misma.

por efecto de este tránsito, llegue a ser activa (*tätig*). La respuesta que se lee en los escritos de Schelling se puede resumir en el argumento previamente mencionado de que la potencia se concibe solamente en el tránsito.⁵⁶ El mero hecho de que la potencia se dirija hacia su contenido (el acto) es una actividad (*die Tätigkeit*) que desvela su naturaleza transitiva (*seine bewegliche Natur*)⁵⁷, con lo que se pone un principio de movimiento (*ein Princip der Bewegung*). En este sentido, es menester notar que la potencia en la filosofía de Schelling no es la *potencia* infinita en cuanto *Ens omnimodo indeterminatum*, sino el existente absoluto (*das Exisirende überhaupt*)⁵⁸, de modo que no se trata de una posibilidad meramente pasiva, o de una mera capacidad para existir, con la cual no se podría empezar nada, sino que se trata más bien del Prius inmediato (*das unmittelbare Prius*), del *concepto* inmediato del mismo ser (*der unmittelbare Begriff des Seyns selbst*) cuya naturaleza o concepto consiste en el tránsito al ser (*im Begriff ubergehen in das Seyn*).⁵⁹

Así pues, la potencia no tiene en sí misma su esencia (su contenido), de modo que ha de salir de la indiscernibilidad originaria para buscarla. Sin embargo, una potencia, al igual que un espejo, latente e invisible, no emerge hasta que no se haya mirado algo en él, no puede emprender este tránsito por sí sola, sino que ha de ser *inducida* a hacerlo.⁶⁰ Esta es la razón por la que el tránsito no se considera como una actividad de la potencia. Lo transitivo significa aquí solamente la posibilidad que tiene la potencia de atraer hacia sí un contenido, un objeto, la posibi-

⁵⁶ Según la interpretación de Buchheim, este tránsito de la potencia no corresponde a actividad alguna de la potencia (*keine Tätigkeit der Potenz*) (Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 44). Sin embargo, Schelling usa literalmente la expresión ‘Tätigkeit’ (*SW* XIII, p. 64, véase la frase siguiente), en el mismo lugar en el que Buchheim la usa para ilustrar su argumento de que el tránsito no es una actividad. Esta disonancia se puede explicar de dos maneras, que no apuntan sino a la misma: i) en el marco general del pensamiento de Schelling, se podría coincidir con la interpretación de Buchheim, a pesar de que Schelling usa expresamente esta denominación, (Véase la explicación en las paginas siguientes) o ii) en el caso de la no-coincidencia con la interpretación de Buchheim (o de una coincidencia solamente relativa), se pone de manifiesto la necesidad de un estudio más pormenorizado de la actividad de las potencias en la filosofía de Schelling, para el cual sería de gran utilidad el trabajo de Marc Richir sobre este tema en su libro *La experiencia del pensar* (Richir, M., *opus. cit.*). En el apartado siguiente se ofrecen, de modo introductorio, debido al marco limitado de este trabajo, algunas pautas al respecto.

⁵⁷ La cursiva resalta el hecho – que no se percibe de modo explícito en la traducción en castellano – de que *seine* se refiere aquí al acto. Véase más adelante nuestro diálogo con Beach sobre la transitividad del acto en cuanto proto-dimensión del ser en la filosofía de Schelling.

⁵⁸ *SW* XIII, p. 64. Para mayores precisiones sobre el existente absoluto, se puede consultar el capítulo ‘El devenir mundo’ de la tesis doctoral de la autora, *opus. cit.*, pp. 251-253.

⁵⁹ *ibíd.*, pp. 64-65.

⁶⁰ De ahí la importancia de la sollicitación (*Solicitation*), la petición (*Bewerbung*), el sacudimiento (*Zuckung*), la atracción (*Anziehung, Attraktion*), el encantamiento (*Verlockung*), en una palabra, de la inducción (*Induktion*) en la *Potenzenlehre* de Schelling.

lidad de referirse a algo fuera de sí misma (*auf etwas außer ihm* (fuera del sujeto de la actividad) *sich beziehend*).⁶¹ Así pues, una potencia tal no se caracteriza por una determinada actividad como tal, sino solamente por su orientación hacia la realidad. En suma, se trata de una potencia (posibilidad) material que está orientada hacia la realidad en virtud de su capacidad intrínseca de transitividad y de voluntad.

La potencia pasiva y activa

De hecho, Schelling distingue entre potencia pasiva y potencia activa. Ahora bien, la potencia activa no es jamás una posibilidad que se realice y que vaya directamente al mundo. Sin embargo, la descripción que hace Schelling apenas puede contribuir a la elaboración del concepto de potencia, dado que no se refiere a la potencia como tal, sino más bien a su contenido. Según esta diferencia, la potencia activa no es una posibilidad activa, sino más bien la potencia de algo que es acto por sí mismo, mientras que la potencia pasiva es la posibilidad de algo que, para su específica actualidad, necesita el acto de otro. En este sentido, la descripción de la potencia pasiva sería la siguiente:

Potencia es en latín *potentia*, poder (*Macht*), lo que se opone al acto. En el lenguaje cotidiano se dice: la planta en la *semilla* es la planta en mera potencia, *pura potentia*, la planta que ha crecido de verdad es la planta *in actu*; aquí tomaremos la mera potencia en cuanto *potentia passiva*, posibilidad pasiva; la semilla no es necesariamente la potencia de la planta, ha de recibir todavía las exigencias desde fuera, para que esta potencia llegue al acto (*zum Actus*): –el suelo fértil, la lluvia, el sol, etc. La razón en cuanto *capacidad* (*Vermögen*) del conocimiento aparece también en cuanto *potentia passiva*, siempre y cuando sea una habilidad que es capaz de desarrollarse (*einer Entwicklung fähig*), y, en este sentido, asimismo, independiente de las influencias exteriores.⁶²

En cambio, la potencia activa es la potencia que realiza la capacidad de la potencia pasiva, tomándose a sí misma como objeto. En este sentido:

⁶¹ SW X, p. 286.

⁶² SW XIII, p. 63.

Pero aquí la razón no se toma como la capacidad del conocimiento, no se toma de modo subjetivo, sino que ha de ser puesta de modo que ella misma es objeto –se toma en cuanto objeto pero, entonces, todas las limitaciones del sujeto desaparecen, por lo que no puede ser sino en cuanto potencia infinita del conocer, es decir, potencia cuyo contenido propio y originario es independiente de algo otro, y que tiene la necesidad de dirigirse hacia todo el ser (*zu allem Seyn fortzugehen*), en el que solamente el ser en su *totalidad* (la completa masa del ser) puede corresponder a la potencia *infinita*.⁶³

De este modo, en el lugar de la potencia pura (*der reinen Potenz*), la cual en cuanto tal no es sino el no-ser (*das Nicht Seyende*), surge un ser (*ein Seyende*)⁶⁴, con lo que empieza el proceso de la materialización.

*

En suma, con su concepto de potencia, Schelling efectúa una inversión en la organización del devenir en su filosofía, y en la filosofía en general: una inversión que empieza con su noción de ‘actividad’ de la potencia para reflejarse, inmediata e inevitablemente, en su método de la *Erzeugungsdiagnostik*, es decir, en su filosofía entera. Esta inversión consiste en el hecho de que la potencia no es aquello que sale de un sujeto, sino más bien aquello que *traspasa* a su sujeto, de modo que aquello que está habitualmente en el lugar de objeto, en el caso de la potencia de Schelling, llega a ser sujeto, dado que el ser de la potencia consiste en su tránsito al acto (el cual no es sino su contenido, esencia o sujeto). En una inversión tal, la actividad de la potencia no será ahora sino su pasividad, con lo que se desvanecen las clásicas ambigüedades en torno a la actividad de la potencia.

3. La protodimensión del ser: la transitividad

3.1. En torno al ser

Según Schelling, la filosofía se dedica al ser en general, sin determinarlo específicamente. Sin embargo, el ser no puede aparecer en cuanto tal, sino que necesita algo que lo sea. Así pues, se plantea la pregunta de siempre: qué es eso que *es* el ser, de qué tipo de objeto se podría tratar. En este sentido, Schelling elabora el

⁶³ *ibidem*.

⁶⁴ *ibid.*, p. 65.

‘concepto’ de ‘aquello que *es* el ser’ (*das, was das Seyende ist*) en diálogo con la filosofía de Aristóteles, de la cual hace una lectura original y poco convencional. En lo que sigue se expone el hilo conductor de la argumentación de Schelling relativa a la elaboración de la noción de ‘aquello que *es* el ser’, acompañado por algunas puntualizaciones de E.A. Beach al respecto.⁶⁵

*

Para responder a la pregunta de qué es eso que *es* el ser, Schelling recurre a la filosofía de Aristóteles, en la que aquello que es el ser es la *Ousia* (ουσια) o sustancia. Según la interpretación de Schelling, la *Ousia* no es el ser, ni la esencia (*Wesen (essentia)*), tampoco es el ser en cuanto tal (*das Seyende*), sino más bien *aquello de* que se dice que es ser o está siendo (*wovon das Seyende gesagt wird*) (χαδ ον λεγεται το ον), y, en este sentido, es la *causa* del ser (*Ursache des Seyns (αιτια του ειναι)*).⁶⁶ Del hecho de que la *Ousia* sea aquello que de todo se dice pero que no está, como tal, dicho en nada (porque todo lo que se dice jamás expresa un ser (*ein Seyn*)) se sigue que la *Ousia* no es el ser (*das Seyende*), sino aquello que es el ser (*das, was das Seyende ist*).⁶⁷ Sin embargo, según Beach, una interpretación tal desplaza el significado de la sustancia (ουσια) de Aristóteles del universal (χωριστον) a la causa de la esencia (αιτια του ειναι).⁶⁸ En lo que sigue se explica qué implicaciones tiene esta ‘modificación’ en la filosofía de Schelling.

Según Schelling, el ser no puede ser por sí mismo, porque un ser tal sería solamente un ser en esbozo (*im bloßen Entwurf*), en la idea (*nur in der Idee*), de modo que no sería un ser que *es*, sino solamente que *puede*

⁶⁵ Beach, E.A., *opus. cit.* p. 278, nota 72.

⁶⁶ SW XI, p. 362.

⁶⁷ SW XI, pp. 362-363.

⁶⁸ Véase Beach, E.A., *opus. cit.* p. 278, nota 72.

ser (*nicht Ist, sondern nur seyn kann*).⁶⁹ Ahora bien, para llegar a ser, es decir, para existir de verdad, el ser ha de realizarse, ha de devenir real y efectivo (*wirklich*). No obstante, un ser tal puede acceder a la realidad efectiva (*zur Wirklichkeit*) solamente al ser una cosa o algo (*wenn eines oder Etwas Ist*). Así pues, necesita algo Uno (*bedarf Eines*) en que tenga, , como ser desprovisto de ipseidad (*als ein selbstloses*), su propio *Ipse* (*sein Selbst*).⁷⁰

Sin embargo, un ‘ser’ tal, que *es* el ser, no deja de ser, precisamente por esta digna función, algo sumamente complejo y evasivo. En el apartado siguiente tratamos de elucidar la naturaleza de aquello que es el ser.

3.2. Aquello que es el ser

Como se ha visto, el ser-siendo (*das Seyende*) *es* en virtud de aquello que es el ser (*das, was das Seyende Ist*). Ahora bien, la relación de aquello que es el ser con el ser es sumamente compleja. Por el mero hecho de ser ‘aquello que *es* el ser’, aquello que *es* el ser deja de ser el ser de modo absoluto, es decir, el ser mismo (*das Seyende selbst*), con lo que se muestra, según Schelling, que el ser (*das Seyn*) no es un predicado (*nicht Prädicat*), sino el ser en cuanto tal (*das Wesen*), es decir, la unidad de ser en cuanto *Seyn* y en cuanto *Wesen*, puestos como opuestos.⁷¹ No obstante, este hecho hace sumamente difícil la determinación de la naturaleza de aquello que *es* el ser. Un ‘ser’ tal, a pesar de que en él se halla el ser entero⁷², no es idéntico al ser, sino que lo *es* solamente *siendo*. De modo que, a la vez, *es* el ser y no es el ser. En este sentido, también se puede decir que es el eidos *acto* (*das*

⁶⁹ Dicho ser correspondería a la *dynamis* de Aristóteles, la cual es solamente la materia del todo (*der Staff des Allgemeinen*) o dicho con Schelling, la figura del ser (*die Figur des Seyenden*) que, en cualquier caso, no es de modo real y efectivo (*wirklich*). Asimismo, en este punto del desarrollo empieza a decantarse en paralelo la diferencia, en punto al concepto de materia, entre la filosofía de Aristóteles y la de Schelling. Diferencia que Buchheim resume de modo plástico al decir que en la filosofía de Aristóteles la materia está esperando a la realidad, mientras que en la filosofía de Schelling la materia *va hacia* la realidad (Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 46, nota 51.). O dicho con Schelling, la materia deja de ser, respecto del acto, algo accidental, o algo solamente añadido en cuanto predicado (SW XI, p. 314); antes bien, la materia tiene su propia materialidad (Buchheim) o fenomenalidad (Richir). Sobre el concepto de materia, véase pp. 181-182 y 192-194 de la tesis de la autora.

⁷⁰ SW, XI, p. 313.

⁷¹ *ibíd.*, p. 314.

⁷² *ibíd.*, p. 408.

Eidos Actus)⁷³, o la idea invertida (*die umgekehrte Idee*)⁷⁴. En lo que sigue, tratamos de acercarnos a esta noción.

El fotomatón de aquello que es el ser

Aquello que *es* el ser es algo completamente separado de la idea (*Idee-frei*)⁷⁵, por lo que no es el universal (*χωριστον*), ni tiene algo universal en sí (*nichts Allgemeines*)⁷⁶, de modo que tampoco puede ser la esencia o el ser; es más, está despojado del mismo (*Wesen-frei*). Así pues, se trata de algo absolutamente libre del ser y/o la idea (*das schlechthin Wesen- oder Idee-frei*). En suma, no es una idea, ni algo universal (*nichts Allgemeines*), tampoco algo indeterminado (*Unbestimmtes*), sino más bien lo más determinado (*das Allerbestimmteste*); no es algo que no sea real (*nichts Unwirkliches*), sino lo más real y efectivo (*das Wirklichste*), en una palabra, es algo *particular* (*etwas Besonderes*).⁷⁷ En este sentido, la siguiente cita podría ser esclarecedora tanto respecto del proceso de la elaboración de la noción de aquello que es el ser, como respecto de la noción misma:

Es aquello cuyo ser consiste en ser de modo real y efectivo (*im Wirklichseyn*), según la expresión enérgica de Aristóteles: ΟΥ Η ΟΥΣΙΑ ΕΝΕΡΓΕΙΑ, [...]. Aquello que *Es* el ser (*das, was das Seyende Ist*) no puede ser *lo Uno* (*das Eine*), sino solamente *Uno* (*Eines*), El *τι*, lo que es, según Aristóteles, uno y lo mismo que un *Éste* (*Dieses*) (un *τοδε τι ον*) y el poder-ser-para-sí (*dem für-sich-seyn-Könnenden*), el *χωριστον*. En cuanto aquello que excluye a todo lo universal (*alles Allgemeine*), y así pues, a todo lo material (*alles Materielle*), no es, según su esencia, un ente (*ein Seyendes*), tampoco es el ente (*das Seyende*), sino que se puede decir que es meramente *siendo*, al igual que Aristóteles dice de la sustancia (ΟΥΣΙΑ): ΟΥ ΤΙ ΟΝ, ΑΛΛ ΑΤΛΩΣ ΟΝ no es algo (*etwas*) (que lo fuera), sino sencillamente *siendo* (*seyend*). Lo

⁷³ *ibíd*, p. 406.

⁷⁴ *ibíd*, p. 162.

⁷⁵ *ibíd*, p. 319.

⁷⁶ *ibíd*, p. 406.

⁷⁷ *ibíd*, p. 361.

que le viene después, lo obtiene de su relación con el ser (*durch sein Verhältniß zum Seyenden*).⁷⁸

Schelling fundamenta su lectura –que, según vimos, desplaza el significado de la sustancia de Aristóteles de la forma universal a la causa de la esencia– en el modelo de la relación del *Hypokeimenon* y de la *hyle* en la filosofía de Aristóteles. En este sentido:

[...] también Aristóteles, cuyo *hypokeimenon* retoma el sujeto escolástico-latino y el nuestro, cuando dice que la sustancia (*von der Substanz*) (la ουσια) es aquello que no se puede decir de un sujeto, y a pesar de que de ello se sigue que ella misma es el sujeto absoluto, la denomina, sin embargo, lo primero en el ser (*das erste der Wesen*), no el primer *hypokeimenon*, sino la *hyle* (lo más bajo) [...].⁷⁹

En dicho ser, la idea (ειδος) está puesta en *actu* (*diesem ist das Eidos Actus*), lo que significa que no es un mero qué (*Was*), sino más bien aquello que *es* este ‘qué’, es decir, el *Daß* del *Was*, que está puesto en el ser, al igual que la *Ousia* de Aristóteles es la causa del ser que es siempre el ser (*diese dem jedesmal Seyenden Ursache des Seyns*), o según la expresión de Schelling, ‘aquello que lo está siendo’ (*das es seyende ist*).⁸⁰ Así pues, Schelling interpreta la sustancia (ουσια) de Aristóteles como aquello que “*es*”, en el sentido especial del ‘haciendo-que-sea’. En este sentido, Beach hace notar que la cópula en la frase clave de Aristóteles το τι ην ειναι (que Schelling traduce como “aquello que Es el ser” (*dass, was Is das Seyende*) no ha de comprenderse predicativamente, como si la ουσια fuese idéntica al ser-esencia (*das Seyende*), sino, más bien, *transitivamente*,⁸¹ en cuanto fuente (*die Quelle des Seyns*)⁸² y causa de la esencia (*die Ursache des Seyns*)⁸³, que es en sí misma distinta de ésta. De este modo, Schelling introduce la transitividad en el acto puro (ενεργεια), con lo que éste deviene una causa *activa* (*eine*

⁷⁸ *ibíd.*, p. 314-315.

⁷⁹ *ibíd.*, p. 319.

⁸⁰ *ibíd.*, p. 406.

⁸¹ Beach, E.A., *opus. cit.*, p. 278, nota 72.

⁸² SW XIII, p. 204.

⁸³ SW XI, pp. 292, 313, 362, 391, 401-403, 406 y 586.

wirkende Ursache)⁸⁴, es decir, la causa activa del proceso (*die wirkende Ursache des Processes*).⁸⁵

3.3. El acto puro

El tránsito al ser se desarrolla merced a una progresión en ascenso (*eine aufsteigende Progression*), tanto en la filosofía de Aristóteles, como en la de Schelling, en la cual lo que precede es siempre la potencia de lo que sigue. Sin embargo, en la filosofía de Aristóteles, el principio del proceso es la potencia pura, mientras que su fin es el acto puro. En esta progresión, los elementos se suceden unos a otros hasta llegar al último, en el que no queda potencia alguna, por lo que éste deja de ser potencia, y se traspone a un orden completamente distinto, real y efectivo (*wirklich*). De esta manera el elemento último de la cadena deviene el existente real y efectivo (*das wirklich Existierende*), es decir, lo Último (*das Letzte*) o el acto puro (*der actus purus*).

*

Sin embargo, Schelling hace notar que Aristóteles pone de este modo solamente el existente en sí (*das Existierende*), pero no la existencia (*die Existenz*). Eso se explica por el hecho de que la existencia es, en la filosofía de Aristóteles, algo solamente accidental, mera exigencia del proceso, mientras que su verdadera meta no es sino el ser (*das Wesen*). Por esta razón, según Schelling, el acto puro de Aristóteles es el existente real y efectivo que ‘existe’ solamente en el pensar (y no en la existencia, es decir, en la experiencia) o, dicho a la manera de Schelling, que *no existe*.

Consecuentemente, en la filosofía de Aristóteles, la existencia (*die Existenz*) puede ser solamente el punto de partida (*nur Ausgangspunkt*)⁸⁶ del proceso del devenir, mientras que el existente real y efectivo (*das wirklich Existierende*), en cuanto último en la cadena de la sucesión progresiva hacia el ser, es lo último (*das Letzte*), la causa final (*die Endursache*), el acto puro (*reines Actus*), así pues, la meta (*das Ziel*) y el fin (*das Ende*) de (en) su filosofía.⁸⁷

⁸⁴ *ibíd.*, pp. 5, 187 y 342.

⁸⁵ *ibíd.*, p. 279.

⁸⁶ SW XIII, p. 104.

⁸⁷ *ibíd.*, p. 104.

Schelling observa también que Aristóteles, al poner el existente real y efectivo (el acto puro) como aquello que es lo último (*das Letzte*) –hacia lo que todo se dirige y lo único que permanece al final del proceso–, lo deja como tal según su naturaleza, es decir, sin explicar. O, dicho de otro modo, según Schelling, Aristóteles no hace uso alguno del acto puro, porque cada devenir no consiste sino en el movimiento hacia este fin –del que no sale, ni empieza nada–, de modo que la causa del movimiento del proceso, según Aristóteles, no puede ser un impulso (*durch einen Anstoß*), ni una actividad (*durch eine Wirkung*) que procediese del acto puro, sino que consistiría solamente en un (tras)paso al acto puro, una trayectoria (*durch einen Zug*) o un anhelo (*eine Begierde*) hacia él que sienten las naturalezas subordinadas hacia lo más alto.⁸⁸

No obstante, según Schelling, cuando Aristóteles dice que Dios es la causa del movimiento (*Ursache der Bewegung*), eso significa que es solamente $\omega\varsigma$ $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\chi\iota\eta\eta\tau\omicron\varsigma$, de modo que él mismo es por eso inmóvil. Sin embargo, este „ $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\chi\iota\eta\eta\tau\omicron\varsigma$ “ significa sólo que Dios no puede ser movido por algo otro, pero *no* que no se pueda mover por sí mismo. De modo que, según Schelling, Dios ‘actúa’ (*wirkt*) sin haber sido movido, porque ‘actúa’ en cuanto causa final, en cuanto aquello *hacia* lo que todo lo demás aspira (*strebt*). En dicha situación, Dios se comporta como objeto de un anhelo (*der Gegenstand eines Verlangens*), como aquello que anhelamos y hacia lo que nos dirigimos, lo que intentamos alcanzar, aquello que nos mueve sinser, por ello, movido.⁸⁹

Por último, según vimos, en la filosofía de Aristóteles, el acto o la causa trans-esencial de todo (la cual ha de preceder por esta razón a cada *Was*), es el punto final hacia el cual el sistema entero del mundo se dirige. Consecuentemente, según la interpretación de Schelling, el Dios de Aristóteles tiende a fundirse al final con el puro *Was*, de modo que la $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ se mezcla con el $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ al final del proceso, lo cual constituye, según Schelling, el mayor error de Aristóteles.⁹⁰

Por su parte, Schelling ‘aplica’ inmediatamente en su filosofía los resultados de su ‘diálogo’ con Aristóteles. Brevísima, queremos decir, con ello, lo siguiente: dado que, según Schelling, el acto (*Actus*) no se puede hallar en el concepto, sino

⁸⁸ *ibíd.*, p. 105.

⁸⁹ *ibidem.*

⁹⁰ *ibidem.*

que ha de estar en la experiencia (*in der Erfahrung*)⁹¹, suspende la necesidad absoluta del acto puro, lo que le permite introducir en él la transitividad, luego el devenir, y situarlo directamente en la existencia, es decir, en la realidad efectiva, y, de ese modo, lo toma como punto de partida de su filosofía. Dicho proceder está posibilitado por la previa elaboración del concepto de mera existencia (*das bloÙe Existieren*) y de mero existente (*das bloÙ Existirende*) como aquello en lo que todo tiene su origen, su inicio.

4. La estructura del tránsito

El tránsito de las potencias al ser se puede explicar también sobre la base del ejemplo del análisis gramatical del verbo ‘können’, que significa ‘poder’, es decir, ‘poder-ser’, de modo que es lo mismo que la potencia. En lo que sigue, se expone brevemente la estructura del tránsito que Buchheim elabora sobre el análisis del verbo ‘können’.⁹²

*Según es bien sabido, un verbo transitivo recibe su significado completo solamente cuando se pone el objeto. En este sentido, el verbo ‘können’ es idóneo para el análisis de la estructura del tránsito de la potencia porque, además de ser un verbo transitivo, es un verbo *necesariamente* transitivo, por estar completamente desprovisto de esencia, es decir, porque su esencia consiste precisamente en no tener ninguna, de modo que significa lo mismo que la potencia. O, dicho de otro modo, *das Können* es, según su naturaleza, la *natura anceps*, o la posibilidad de ser y no ser que le confiere su carácter transitivo. Se sigue de ello que *das Können* jamás puede ser sujeto absoluto, dado que éste se basta a sí mismo, por lo que nunca abandona su esencia (de sujeto absoluto). En este sentido, para dar rienda suelta a su naturaleza transitiva, *das Können* tiene que ser algo (*etwas seyn*), de modo que incluye la posición de predicado. No obstante, por el hecho de incluir la posición de predicado, no deviene todavía un determinado *Können*. En esta etapa del desarrollo, *das Können* se caracteriza por la apertura de la determinación. Es menester notar que *das Können*, en cuanto “*Circel, daruas alles wird*”⁹³, nunca llega a usar la completa determinación en su decisión sobre ser o no ser. Así pues, *das Können* se caracteriza por la atracción activa (*die wirkende*

⁹¹ SW XI, p. 315.

⁹² Buchheim, T., *opus. cit.*, pp. 152-160.

⁹³ SW VII, p. 358.

Anziehungskraft)⁹⁴, la cual no es, según Buchheim, sino la contradicción productiva (*der zeugenden Widerspruch*)⁹⁵, que posibilita que algo determinado “fuera de sí” se ponga de modo objetivo. Así pues, el *Können* transitivo entra en escena y toma el puesto de predicado, con lo que pierde su carácter, abierto e indeterminado, de potencia, es decir, renuncia al puesto del sujeto. De este modo se efectúa el *Unum-versum*, el tránsito *a potentia ad actum*, por el que el *Können*, latente y pasivo, deviene un *Können* activo (*ein wirkend gewordenes Können*)⁹⁶, es decir, un *Können* puesto en cuanto acto, y así deja por completa de ser potencia y pasa al orden del acto.

*

En el marco de la posibilidad de determinación, el tránsito del *Können* se puede describir del modo siguiente. A partir del puro poder ser (*rein Können*) no se puede producir determinación alguna. Sin embargo, la capacidad (*das Vermögen*) del *Können* se puede ver afectada. Mas, *das Können* no descubre, ni encuentra un mundo determinado fuera de su capacidad, sino que enlaza la realidad del mundo con la determinación explícita o la objetividad. Por el acto de liberarse de las determinaciones (generales, preestablecidas, fijas), de separarse y desprenderse del Absoluto (*Verabsolutierung*), la capacidad del *Können* no puede producir las determinaciones, pero sí las puede percibir, es decir, admitir en la forma de una regla, o como el poder que forma una regla. Sin embargo, Buchheim subraya que esto no quiere decir que las determinaciones en sí existan (según la regla lógica o en la forma del ser), y que se queden fijas en la idea del ser, sino solamente que se han producido, de este modo, los conceptos que son capaces de mundo (*weltfähige Begriffe*).

Terminamos el análisis del verbo ‘können’ con una cita que ilustra el anhelo de Dios de ser algo, y que nos conducirá directamente al apartado siguiente, en el que aparece por primera vez este ‘algo’ en cuanto existente real y efectivo, que es

⁹⁴ Schelling, F.W.J., *Initia philosophie universae. Erlanger Vorlesungen* 1820/1821. Introducción a cargo de H. Fuhrmans, Bonn, 1969, p. 167.

⁹⁵ Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 156.

⁹⁶ SW XIII, p. 205.

el mayor protagonista de toda la filosofía de Schelling⁹⁷, sin el que ningún devenir sería posible. La cita versa de modo siguiente:

Dios contiene en sí sólo el puro *Daß* de su propio ser; pero éste, que le es, no sería verdad (*keine Wahrheit*), si no fuese algo (*Etwas*) –algo no en el sentido de un ser, sino de todos los seres [...].⁹⁸

5. Actio in distans

5.1.1. Desde la perspectiva del acto puro

Así pues, el ser (*das Seyende*) se materializa en las potencias y de este modo obtiene su existencia, es decir, existe en cuanto acto puro. Sin embargo, para posibilitar el surgimiento del mundo, el acto puro ha de suspenderse, para que en su lugar –el del acto puro retirado, que no es sino el sujeto absoluto suspendido– se abra el espacio (*der Raum*) –que aparece aquí por primera vez como tal– en el que surjan las cosas. Sin embargo, dado que este apartado se dedica a la esfera de la potencialidad, el enfoque se pondrá más en las potencias y en la retirada del acto puro, posibilitando ambos el surgimiento de las cosas o el devenir mundo, que en el propio devenir mundo.⁹⁹

Así pues, el acto puro se retira para dar lugar a las cosas. Consecuentemente, en su retirada o suspensión experimenta una modificación profunda de su condición: su tiempo deviene pasado; su acción es ahora la atracción o la sollicitación. Sin embargo, en cuanto tal, sigue ‘actuando’ hacia el exterior desde el pasado, y de este modo se mantiene siempre presente en el mundo, el cual, de hecho, no es sino el testimonio de su existencia. Se trata de un ser potencial que ‘actúa’ desde su potencialidad, es decir, una potencialidad actuante. En este sentido:

⁹⁷ De hecho, el existente real y efectivo (*das wirklich Existierende*) aparece por primera vez en la filosofía ulterior de Schelling, pero mantenemos que toda la filosofía anterior está dando testimonio de su presencia, aunque sea todavía solamente en forma de esbozo.

⁹⁸ SW XI, p. 587.

⁹⁹ Véase al respecto el capítulo ‘El devenir mundo’ en la tesis de la autora, especialmente los apartados sobre el *Weltbau* y la *Weltorganization*.

[...] se muestra disponible en la atracción general, que se manifiesta (*sich kund gibt*) solamente como sollicitación (*als Sollicitation*), como convulsión (*als Zuckung*), por la cual el sujeto absoluto [...] actúa hacia afuera (*herauswirkt*) desde el pasado (*aus der Vergangenheit*).¹⁰⁰

En este punto, hace falta dirigir la mirada hacia las potencias, las cuales son el otro gran protagonista de esta acción.

5.1.2. Desde la perspectiva de las potencias

Las potencias tienen un ser propio que, a pesar de ser sostenido por el acto, no se puede reducir a él, sino que ‘actúa’ a partir de su potencialidad. En el marco fenomenológico, la imposibilidad de las potencias de pasar al acto no significa sino la imposibilidad de reducir el ser de las potencias.¹⁰¹ En este sentido, un análisis fenomenológico de las potencias puede arrojar nueva luz sobre su actividad y su nexo intrínseco con la experiencia, es decir, con el mundo. Al respecto, consideramos que el análisis de Marc Richir constituye una significativa contribución para la comprensión de la teoría de las potencias de Schelling. Según su análisis, una potencialidad, en cuanto irreductible y actuante, impide que la ipseidad se cierre sobre sí misma, y de este modo, abre y mantiene siempre abierto el espacio para una experiencia, así pues, para el devenir. En este sentido:

[...] El pensar que se pregunta sobre la posibilidad de acceder a partir de sí mismo a la realidad que existe, debe plantearse necesariamente estas preguntas, examinar estas posibilidades que han sido hasta este momento las posibilidades del puro o simple ser, o del ser en general. Según Schelling, el pensar puro *hace la experiencia*, al igual que nosotros hacemos la experiencia de las efectividades que se encuentran en la experiencia (en el sentido kantiano). Esta mediación es esencial porque significa esto que es de suma importancia para Schelling, el hecho de que *las posibilidades tienen un ser que, aquí, a pesar de estar sostenido por el acto u orientado hacia el acto, no es reductible* (ni

¹⁰⁰ SW X, p. 323.

¹⁰¹ Las potencias no son sino el resto irreductible (*der nie aufgehende Rest*), y en cuanto tales, la incomprendible base de la realidad (*die urreifliche Basis der Realität*).

predicable por la reducción) *al acto*. Porque se trata de *un ser potencial que vuelve a nosotros, y que, sin embargo, actúa desde esta potencialidad [...]*.¹⁰²

De este modo, la potencialidad se mantiene siempre abierta hacia la exterioridad, por lo que recibe la orientación hacia el mundo. Sin embargo, según vimos en el apartado sobre la actividad de las potencias, las potencias no tienen en sí el principio del movimiento, de modo que han de ser movidas desde el exterior¹⁰³, es decir, no actúan, sino que solamente se prestan para las actuaciones. O dicho de otro modo, las potencias son las posibilidades que ‘actúan’, pero que nunca pasan al acto, así pues, tampoco al mundo, sino que se mantienen siempre en su potencialidad. No obstante, según vimos, las potencias pueden ser activas a pesar de su pasividad. Esta “actividad” de las potencias, que las orienta hacia la realidad efectiva, no procede sino de su vinculación con el acto puro. En este sentido:

[...] a pesar de su pasividad (la posibilidad pura) respecto de *ser* el ser, las *potencias*, paradójicamente, pueden ser *activas*. Si esta actividad les es conferida [...] por el pensar puro, antes del encuentro necesario con el acto puro (A^o) –con la apercepción pura– esta actividad retorna a ellas porque tienen su ser (su realidad activa) en el acto puro, aunque sea por una mediación todavía incomprensible.¹⁰⁴

De hecho, no se trata tanto de una ‘actividad’ o de una ‘acción’ de las potencias, sino más bien, dicho en la terminología de Buchheim, de un tránsito (*das Übergehen, der Übergang*), o en la de Richir – que retoma a su vez la de Henri Maldiney – de una ‘transpasabilidad’ (*la transpassabilité*) que está posibilitada por la ‘transposibilidad’ de las potencias. En todo caso, no se trata sino de una acción a distancia (*actio in distans*), que las potencias ejercen desde su irreductible potencialidad. En este sentido:

Según nuestra terminología, diríamos que las potencias, en el estado de su incumplimiento mismo, en su distancia irreductible respecto del acto –distancia mediadora – pueden a su vez ejercer, por la *transpasabilidad* (*la transpassabilité*) del pensar puro a la psicosis trascenden-

¹⁰² Richir, M., *opus. cit.*, p. 155.

¹⁰³ Véase pp. 155 (nota 61) y 178. De allí la importancia del proceso de la inducción (*die Induktion*) en la teoría de las potencias de Schelling.

¹⁰⁴ Richir, M., *opus. cit.*, p. 172.

tal de la apercepción pura, la cual es, en cambio, el *retorno de la transpasabilidad*, una «acción a distancia» sobre la apercepción pura, así pues, sobre el pensar, y desde ahí, sobre el lenguaje filosófico. Y esta «acción a distancia» de las potencias hace que ellas sean los principios para la ciencias, es decir, para la filosofía (y para el lenguaje filosófico), las *posibilidades, o más bien, las transposibilidades que actúan*, y que, sin embargo, nunca pasan al acto, sino que [permanecen] en la ilusión trascendental.¹⁰⁵

Ahora bien, se daría contradicción si las potencias se elevasen efectivamente fuera de su no-ser relativo para devenir potencias activas, es decir, si pasasen inmediatamente al acto. Por esta razón, las potencias pueden “actuar” solamente desde su incumplimiento. De modo que las potencias permanecen eternamente en el fondo, ejerciendo la acción a distancia en cuanto irreductible resto (*der nie aufgehende Rest*) que es la base de toda la realidad. Sobre esto:

Después del eterno hecho de la autorrevelación (*nach der ewigen That der Selbstoffenbarung*), vemos que todo en el mundo (*in der Welt*), es regla, orden y forma (*alles Regel, Ordnung und Form*); pero, en el fondo se halla todavía lo sin regla (*das Regellose*), como si estuviera a punto de volver a irrumpir, y no parece por ninguna parte que el orden y la forma hubiesen sido lo originario, sino, más bien, como si un desorden inicial hubiese sido conducido al orden. Ésta es la incomprendible base de la realidad (*die unergreifliche Basis der Realität*), el irreductible resto (*der nie aufgehende Rest*) en las cosas, que no se deja comprender ni con el más grande esfuerzo, sino que permanece eternamente en el fondo. La razón nace en el sentido propio de esta sinrazón (*aus diesem Verstandlosen*). Sin esta penumbra precedente (*dieß vorausgehende Dunkel*) no hay realidad alguna de la criatura (*keine Realität der Creatur*); la oscuridad es su herencia. Sólo Dios –el mismo que es el existente– vive en la luz pura, porque solamente él es a partir de sí mismo.¹⁰⁶

De hecho, el acto puro en cuanto hecho originario (*die Ur-That*) ejerce, desde el fondo, el mismo tipo de la actividad, por lo que es el inicio eterno de toda la realidad. En este sentido:

¹⁰⁵ Richir, M., *opus. cit.*, p. 172.

¹⁰⁶ SW VII, pp. 359-360.

Al igual que en el hombre, ese hecho originario, que nunca deja de ser, que precede a todas las acciones particulares, y por el que Él Mismo, de hecho, es (*jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbst ist*), por el que la conciencia, que se ha elevado a sí misma por encima de él, se hunde en la profundidad sin fondo, es un inicio inextinguible (*ein nie aufzuebender Anfang*), una inalcanzable raíz de la realidad (*eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität*): del mismo modo, ese hecho originario de la vida divina toma la decisión de devenir consciente a partir de sí mismo, por lo que aquello que ha sido puesto en cuanto su fondo, puede restablecerse solamente por una revelación más alta. Solamente de este modo hay un verdadero inicio (*wahrer Anfang*), que no deja de ser inicio (*der nicht aufhört Anfang zu seyn*).¹⁰⁷

Ahora bien, una acción tal, tanto de las potencias, como del acto puro, abre la posibilidad para el proceso de transpasabilidad (*la transpassabilité*), el proceso fenomenológico que Richir formula en el marco de sus investigaciones sobre la *Potenzenlehre* de Schelling, y que se explica en el apartado siguiente.

5.2. La transpasabilidad

En el marco fenomenológico, las potencias, según Marc Richir, se caracterizan por la transposibilidad (*transpossibilité*) que posibilita la transpasabilidad (*trans-passabilité*). En este sentido:

[...] la potencia en su propio ser, que es una cierta actividad, y que es aún y desde siempre cuando está a distancia, a partir de su incumplimiento mismo, como posibilidad que es transponible y transpasable [también] a nosotros, al igual que al acto puro, o a la apercepción pura de la existencia.¹⁰⁸

Esto se explica del modo siguiente. La *intransitividad de la potencia* (al acto) hace que la potencia sea (un) *trans*-ponible.¹⁰⁹ De este modo, la transpasabili-

¹⁰⁷ WA, p. 690.

¹⁰⁸ Richir, M., *opus. cit.* p. 173.

¹⁰⁹ Richir, M., *ibíd.*, p. 245.

dad originaria se anuncia como transposibilidad.¹¹⁰ Los transposables son los ‘seres’ que no se realizan inmediatamente y que escapan a cualquier tipo de captación. Por su transpasabilidad devienen ‘proyecciones o esbozos de sentido’ (*projet de sens; des amorces de sens*)¹¹¹, o ‘signos’ fenomenológicos (*les «signes» phénoménologiques*)¹¹², que todavía no están temporalizados o especializados en presencia. Asimismo, Richir los denomina ‘los *Wesen* salvajes’ (*les Wesen sauvages*), cuya expresión plástica remite inequívocamente a las potencias de Schelling que poseen en sí un potencial material, ‘la contingencia fundamental’¹¹³, o ‘el irreducible resto’ (*der nie aufgehende Rest*)¹¹⁴, por el cual reciben su orientación hacia el mundo.

Ahora bien, la actividad de las potencias en cuanto transposables, así pues, transpasables, consiste en la *Wirkung*, la atracción, la acción a distancia, y es lo que Richir denomina, en sus escritos fenomenológicos, ‘el parpadeo de la ilusión transcendental’ (*le clignotement phénoménologique de l’illusion transcendante*):

[...] si la filosofía primera ha de tener un principio, éste sólo puede estar *entre* ambos, en el *parpadeo* (*clignotement*) de ambos como parpadeo entre el pensar puro y la existencia en el seno de su interacción mutua y originaria, en lo que hemos denominado el parpadeo fenomenológico de la ilusión transcendental. Esto se puede traducir siempre como la polarización (*la polarisation*) o la atracción (*l’attraction*) de contenidos (potencia del pensar y del ser) por el abismo o el centro ausente de lo que se da potencialmente como contenido [...]¹¹⁵

5.3. La repotencialización (o la retirada del acto puro)

La suspensión del acto puro, es decir, del existir necesario de Dios, corresponde, en el marco fenomenológico, a la *epochè* fenomenológica¹¹⁶ y al proceso de repotencialización, que permite comprender de modo *genético*¹¹⁷ el movimien-

¹¹⁰ Richir, M., *ibid.*, p. 212.

¹¹¹ Richir, M., *opus. cit.*, p. 246.

¹¹² Richir, M., *ibid.*, p. 39.

¹¹³ Richir, M., *ibid.*, p. 212.

¹¹⁴ SW VII, p. 360.

¹¹⁵ Richir, M., *ibid.* p. 169.

¹¹⁶ Richir, M., *ibid.*, pp. 228, 238.

¹¹⁷ Richir, M., *ibid.*, pp. 167, 169, 171.

to de la construcción e institución del sentido o, dicho con Schelling, del devenir de Dios y del mundo. Eso se explica por el hecho de que la génesis no es algo dado, sino el devenir mismo, así pues, el mundo en devenir, o el devenir mundo. En este sentido, las potencias en la unidad del ser (*das Seyende*) corresponderían a ‘la inscripción de una matriz *genética* en la construcción’¹¹⁸ del devenir, en la filosofía de Schelling, o del sentido, en la fenomenología de Richir. Mientras que la suspensión del acto puro o la retirada de Dios no sería sino el proceso de repotencialización, es decir, de la transposición del acto divino, como intervalo necesario de la creación.

Las potencias tienen en sí siempre algo material y posible que les permite una cierta actividad ‘generadora de la ilusión transcendental’¹¹⁹ que no acontece sino en el intervalo entre la suspensión y el reestablecimiento del ser necesario de Dios, es decir, entre la retirada y la manifestación de Dios, intervalo que hace posible la *temporalización* y la *espacialización* en el sentido que haciéndose (*en sens se faisant*).¹²⁰ Dicho proceso no es sino el nacimiento de un mundo,¹²¹ que acontece en el juego de la suspensión y el reestablecimiento del acto necesario, al que Richir denomina el parpadeo fenomenológico de la ilusión transcendental (*le clignotement phénoménologique de l’illusion transcendental*).

Así pues, la esencia del existir necesario de Dios, o del acto puro, no está suprimida, ni se puede suprimir: se mantiene en acto, en cuanto potencia de existir que, en cuanto posibilidad hacer existir. Se mantiene como sentido, o como sentido del mundo, tendido teleológicamente hacia el sentido del sentido, tanto en cuanto sentido del propio existir divino, es decir, solamente a distancia, como en el sentido de una elevación por encima de lo que se temporaliza en el mundo, es decir, como el sentido del mundo.¹²² Se trata del ‘acto puro que se ha elevado a la esencia’, y que no es sino el acto del espíritu que, según Richir, ha vuelto (se ha puesto de nuevo) a *hacer* sentido (*faire du sens*) con los ‘posibles impensables’ que parecen surgir para él desde la eternidad.¹²³

¹¹⁸ Richir, M., *opus. cit.*, p. 169.

¹¹⁹ Richir, M., *opus. cit.*, p. 164.

¹²⁰ Richir, M., *opus. cit.*, p. 238.

¹²¹ Richir, M., *opus. cit.*, p. 239.

¹²² Richir, M., *opus. cit.*, pp. 239-240.

¹²³ Richir, M., *opus. cit.*, p. 241.

5.3.1. Sobre la actividad de las potencias

La repotencialización del acto, es decir, la retirada de Dios, abre la posibilidad para la transpasabilidad (*transpassibilité*). Es decir, las potencias se conciben en el tránsito al acto; acto al que nunca pasan del todo, teniendo la intransitividad por naturaleza. No obstante, las potencias ‘actúan’ a distancia sobre el acto en cuanto trans-posibilidad (*trans-possibilité*), posibilitada por la trans-pasabilidad (*trans-passibilité*)¹²⁴, es decir, por un tránsito que nunca llega a consumarse. Esta transpasabilidad se abre por la *epochè*, es decir, por el proceso de repotencialización del acto necesario o la retirada de Dios.

5.4. La interpretación fenomenológica del devenir divino¹²⁵

Richir habla de ‘la revolución schellinguiana’ que consiste en la caracterización del ser de la *potencia* en Dios como ‘impensable’ (*unwordenklich*)¹²⁶, lo que corresponde, de hecho, a los transposibles en cuanto aquello que no remite a ningún pro-yecto, sino que solamente lo hace posible. Por consiguiente, en cuanto ‘concentración hiperbólica’ del acto puro de existir, Dios parece ser, según Richir, una extraordinaria *condensación simbólica de la masa incoactiva del lenguaje fenomenológico*. En el plano descriptivo, eso significa que Dios parece ser ‘sobrea-bundante’, empapado en el ‘misterio’ y en el ‘encantamiento’, y que, en su sublime ‘majestuosidad’, parece guardar el secreto y poseer una riqueza insondable y exuberante. No obstante, por la misma razón, parece también como si estuviera a distancia de sí mismo –la distancia que precisamente lo hace sublime– por su transpasabilidad a los transposibles impensables, retenidos, por esta distancia, en el borde de la implosión en el ‘agujero negro’ de un existir puro y desnudo, pero ciego, y al borde de la dispersión. Así, le es posible reificarse en los posibles, que hará pasar inmediatamente al acto en el ideal. A partir de entonces, su acto de existir deja de ser absoluto, en cierto modo se ‘potencializa’, abriéndose a aquello que puede aparecer como un pro-yecto, en el que los posibles pueden ponerse en

¹²⁴ Richir, M., *ibid.*, p. 182.

¹²⁵ Según Richir, el devenir divino no es sino una trama teológico-política. Véase Richir, M., *ibid.*, p. 103.

¹²⁶ La expresión ‘das unwordenkliche Seyn’ Marquet traduce como ‘el ser imprevisible’ (véase la explicación de Marquet, J.-F., *opus. cit.*, p. 546, nota 50), Richir usa la expresión ‘el ser inopinado’ (véase Richir, M., *opus. cit.*, pp. 215-218 y 264), mientras que F. Duque ha optado por traducirlo por ‘el ser inmemorial’. En este contexto se ha preferido una traducción descriptiva.

obra (*se mettre en oeuvre*). O dicho de otro modo, la majestad divina, al no ejercer su poder (*Macht*) de actualizar los posibles –lo que equivale a la locura o la ‘psicosis trascendental’–, abandona su poder a la potencia (*Potenz*). En eso consiste la potencialización del acto de existir que, a partir de entonces debe estar (re)tomando sin cesar posesión de sí mismo, al igual que de *su* poder de actuar y de decir. Este proceso acontece *en el parpadeo fenomenológico de la ilusión trascendental*, que no es sino el intervalo entre su retirada y su manifestación, entre la suspensión y el reestablecimiento de su identidad.¹²⁷

Ahora bien, para que haya movimiento, es decir, devenir, las potencias han de ponerse en secuencia, y eso puede acontecer solamente si se ponen para sí mismas, es decir, si se revisten de una ipseidad que no es sino el *ipse* de su formación obtenida. A partir de entonces, la existencia se puede poner en secuencia. Descrito en el lenguaje empleado por Richir para explicar a Schelling, el proceso se desarrolla de modo siguiente. La apercepción A de la existencia se pone en secuencia, por lo que -A es la pura potencia transpasible y transponible, +A, la pura existencia en acto, percibida en su concepto (el ideal trascendental), y ± A, la apercepción que toma posesión de sí misma, retomando la posesión de su poder. Sin embargo, -A es, en el +A, ‘el misterio originario’ o ‘el misterio impensable de la divinidad’, el condensado simbólico del lenguaje fenomenológico, que es en sí mismo inaccesible.¹²⁸

Este incesante hormigueo de las potencias como hormigueo de lo material en la potencia, de su actividad en cuanto *dynamis* o realidad potencial, es el almacén (‘réservoir’) o el fondo de todo, que es él único capaz de reflejar el origen y el verdadero fenómeno del ser. En la fenomenología de Richir, este fenómeno de hormigueo de las potencias se manifiesta en la experiencia del lenguaje fenomenológico, único capaz de reflejar el origen del lenguaje y el verdadero fenómeno del pensar.

Conclusión

En el marco existencial de la filosofía de Schelling, la existencia precede a la esencia. A partir de la distinción aristotélica entre *enérgeia* y *dynamis*, Schelling modifica la estructura más profunda del ser, e intenta desvincular el pensar de las

¹²⁷ Richir, M., *ibid.*, pp. 102-103.

¹²⁸ Richir, M., *ibid.*, p. 103.

posibilidades eidéticas impuestas por la tradición filosófica. Esta modificación implica un cambio profundo de la estructura de la predicación, por la cual la cópula “es” llega a ser un *transfer dinámico* del sujeto al predicado, mientras que el predicado surge en el encuentro entre el pensar puro y lo que existe. De este modo, Schelling transforma la relación tradicional entre sujeto y objeto introduciendo en ella la reflexividad, lo que le permite sustituir el movimiento lineal de las determinaciones lógicas por un movimiento *transversal* que abre cada vez la posibilidad de un enunciado nuevo.

Esta situación implica, asimismo, una modificación profunda en la relación entre el ser y el pensar, y hace posible que ésta se muestre en el plano fenomenológico, acercando cada vez más su filosofía a la fenomenología de Marc Richir. Así pues, el ser está puesto fuera del pensar y el pensar fuera del ser, por lo que la relación entre ambos no puede darse sino en el desajuste entre el ser y el pensar, es decir, en el parpadeo (*clignotement*) fenomenológico de la ilusión transcendental. ■