

Sobre la noción de *apotencia* en la filosofía de Schelling. Sobre la dialéctica de la revelación y de la ocultación en la filosofía de Schelling y su influencia en la filosofía de Heidegger

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ, Ludwig-Maximilians-Universität München

1. Presentación

La filosofía moderna nace comprometida con la tesis de que sólo se puede pensar lo que se presencia; y que las oscuridades metafísicas y trascendentales no son auténtico tema de conocimiento. De la mano del par presencia-ausencia no tarda en comparecer como pregunta rectora la siguiente cuestión: ¿cómo se produce la comparecencia? ¿Cómo llega a ser presente lo que presenciamos, y es punto de partida del conocimiento? El conocimiento parte de algo que se le ha dado, una presencia que recibe de modo inmediato y que se designará, transformando para siempre el sentido griego de *eidōs*, como «idea simple». Lo conocido, este es el elemento incuestionable de la filosofía moderna, debe ser dado al conocimiento. Se rehúye de lo que se produce, y la inmediatez de lo dado se convierte en el criterio de fiabilidad de la verdad del pensamiento. Una verdad construida en base a una simplicidad inicial.

Pero ¿de dónde recibe esta presencia su impulso presentificador¹? ¿Qué le empuja a salir de su ausencia? ¿Qué la llama a entrar en escena? Husserl y Heidegger hablarán de presentificación, *Vergegenwärtigung*, y presentación, *Gegenwärtigen*, para designar este traer a la presencia sin el cual no habría nada conocido. Sea cual sea el motor de dicho movimiento, quedamos tan dependientes de este oscuro proceso de manifestación, que Heidegger llegará a decir que la espera, *das Erwarten*, es el tiempo de la comprensión². De no ocurrir dicha dádiva, quedaríamos a oscuras, con las “sombras” de lo que nosotros mismos nos hemos visto obligados a producir.

Pero este miedo a la oscuridad, desde el que se levanta la pregunta por la posibilidad de que nada sea dado, parece estar ausente en Descartes, quien no duda de la existencia de estas ideas simples a las que se llega, al menos así lo propuso el francés, desechando lo que no se muestra como tal ante el método de la duda. Pero, aunque Descartes no haya pensado en la posibilidad de no encontrar ninguna idea simple en el proceso dubitativo, cabe pensar que podría no haber encontrado nada ¿Verdaderamente no habría la más mínima angustia al iniciar el proceso de toparse con la posibilidad de que en última instancia no hubiera nada dado *praesens et aperta et precisa*? Quizás el miedo de Descartes hubiera existido, salvo que con otra formulación. Cuando Descartes se pregunta por la posibilidad del genio maligno, se pregunta si no pudiera ocurrir que el conocimiento estuviera manipulado por una mano que en lugar de darnos a conocer el mundo, nos lo alejara y retirara. ¿No es acaso la siguiente incógnita la que se esconde tras la figura simbólica e hipotética del genio maligno?³, la incógnita de ¿podría ocurrir que en lugar de un dar se produjera un retirar? ¿Una despresentificación u ocultar? En principio parece una pregunta exagerada, especialmente porque entra a escena con el recurso al elemento simbólico de un supuesto genio maligno cuya existencia es, por supuesto, meramente hipotética. Pero lo menos importante es la existencia de este ser hipotético, porque se trata sólo de hacer valer la cuestión por la posibilidad de la ocultación al entendimiento.

¹ “im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir je uneigentliche das Gegenwärtigen” *Sein und Zeit*, GA 2, p 338.

² *Sein und Zeit*, GA 2, p 336.

³ Cfr. AT, VII, p 36

Cabe preguntarse ¿por qué propone Descartes esta hipótesis? Obviamente porque se trata de ejercer la duda metódica, pero también porque ocurre que se tiene una experiencia cotidiana del ocultamiento. Aunque el recurso al genio maligno es hipotético, no lo es la experiencia de que a veces la verdad se nos oculta. El genio maligno, aunque sea una versión exagerada, nace de la siguiente experiencia cotidiana: “Puesto que nuestros sentidos nos engañan alguna vez, he decidido suponer que no había cosa alguna que fuese tal como nos la hacían imaginar. Y dado que hay hombres que se equivocan al razonar, incluso de las materias más simples (...) rechacé como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones. Y, finalmente, considerando que todos los mismos pensamientos que tenemos estando en vela nos pueden acaecer también cuando dormimos, sin que haya, por lo tanto, ninguno que sea verdadero, me determiné a fingir que todas las cosas que jamás me habían entrado en el espíritu no tenían más verdad que las ilusiones de mis sueños”⁴.

De ocurrir tal exagerada hipótesis, el mundo, en lugar de ser revelado, quedaría ocultado bajo una presencia incierta. De ésta, sin embargo, se tiene una experiencia cotidiana, de la que el propio Descartes parte. El movimiento del ocultar no es en absoluto extraño para nadie. Obedece a una lógica sencilla y básica que desarrollaría Kierkegaard: toda posibilidad se levanta sobre otras que dejan de serlo en favor de la posibilidad imperante. Como dice Heidegger en el GA 54: el desencubrir es al mismo tiempo un cubrir⁵. Por supuesto Descartes no se interesa por esta lógica fundamental del reino del desocultar-ocultar, porque cuando se entiende la verdad como *certitudo*, en lugar de pensarla al modo griego como *alétheia*, se toma como criterio rector un sentido de la verdad que ya no tiene que ver con un revelar o sacar de lo oculto (*alétheia* como *Unverborgenheit*), sino con un establecer –y ello en la línea de la *rectitudo* y del *usus rectus rationis*- la presencia definitiva.

Sin embargo, toda presencia, incluso una hipotética presencia última y definitiva, se levanta sobre la ausencia de otras posibilidades que quedan relegadas a un plano latente en favor de la posibilidad imperante. Nietzsche, contra Descartes, propondrá el rechazo frente a la duda, precisamente para garantizar la capacidad de abrirnos hacia estas nuevas posibilidades latentes, y no sacadas a la luz. Pues cuando se pierde la fe en la *facultatis iudicandi* del *animal rationale* para establecer la verdad última (eso es lo que significa *rectitudo*, la verdad erguida, *in Stand-bleiben, Richtichkeit*), entonces aparece el impulso hacia las posibilidades sepultadas. El problema es que al hacer tal cosa Nietzsche entrona la productividad y la creatividad contra la cual había nacido la duda metódica. Pero existe una forma de defender la apertura a estas nuevas posibilidades sin ir contra el principio cartesiano⁶. Se trata de la gran idea de la fenomenología de Husserl: proponer que la posibilidad de darse esas nuevas posibilidades que se ocultan bajo la realidad dada, *Gegebenheit*, no obedezca a una labor subjetiva de producción del objeto, sino a una labor anónima que trabaja a espaldas de la conciencia, esto es, la pertenencia de lo conocido a un horizonte de comprensión que la conciencia *in sensu stricto* no domina.

Husserl y Heidegger analizaron en qué sentido el mundo vital constituía este horizonte, y la filosofía postmoderna fue poco a poco fijándose en parcelas concretas de dicho mundo: *die Überlieferung* (Gadamer⁷), *les formations discursives* (Foucault⁸), las circunstancias (Ortega y

⁴ *Disc. de la Méthode*, IV parte, AT, VI, p 558.

⁵ „Vielmehr ist das Ent-bergen zugleich ein Ent-bergen“ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, GA 54, 198.

⁶ Estar en el mundo es estar ya en lo inmediatamente dado.

⁷ Cfr. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, GW 1.

⁸ Cfr. FOUCAULT, M.: *Les Mots et les Choses. Une archeology des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

Gasset⁹)... aunque quizás había sido ya Schelling el que había sabido dar el nombre más preciso para denominar a este horizonte de comprensión: *Raum*¹⁰, el dónde de la idea.

Hay que decir sin embargo que el gran empeño de la filosofía ha ido dirigido a esclarecer la fuerza presentificadora, analizando en qué sentido el mundo de la vida constituye un horizonte de sentido en el que algo puede llegar a ser conocido. Poner el énfasis en la anonimidad, en ese mundo del *man*, por utilizar palabras del primer Heidegger, centra el interés en una dimensión distinta a la que aquí queremos resaltar. Atiende a la desocultación, pero desatiende la importancia de una ocultación fundamental sobre la que se levanta la posibilidad de las distintas desocultaciones. La desocultación se levanta sobre una previa ocultación. Descubrir la posibilidad de una nueva desocultación significa haber advertido su ausencia, su falta. Si atendemos a esta ocultación la cuestión por la desocultación devendría en la siguiente cuestión: ¿cómo llegan a ser dichas posibilidades-ocultas manifiestas en su calidad de ausentes? Heidegger, convencido de que nos podemos mantener en el mismo reino anónimo para establecer esta atracción hacia lo desoculto manifestado como ausente y como falta, distinguirá en el *Parmenides* entre desocultación (*Entbergung*) y desocultamiento (*Unverborgenheit*)¹¹, porque lo que se está nombrando ahora no es la eliminación de una ocultación, sino la manifestación de su ausencia que, según el Heidegger de la Cuadratura describe, es algo que comparece como una señal que nos demanda y conmueve, y que se correspondería con la figura simbólica de los divinos. Pero no fue Heidegger, sino Schelling, el primero en llamar la atención sobre esta dimensión al establecer *une dialectique de la révélation et du recel*¹². Y eso es lo que quisiera comentarles brevemente.

Corresponde a Schelling el hallazgo especulativo de la siguiente idea: que todo objeto de conocimiento se levanta sobre la ausencia de otros posibles. Lo cuestionable y lo abstracto es pensar a la Hegel en algo así como un dar absoluto, en el que el conocimiento hubiera encontrado todo lo conocible. No se puede dar todo de golpe (en un instante imperioso y glorioso) porque dar significa ya, en sí, dejar de dar otras cosas en virtud de una insobornable ley de opuestos que, no pudiendo coexistir, exigen, como supieron ver ya los primeros filósofos, la alternancia. Un juego pues de presencias y ausencias en el que la presocrática problemática cobra una nueva vitalidad.

2. La alternancia como *rotatorische Bewegung*¹³. El Schelling de los nietzscheanos.

Hemos dicho que el planteamiento moderno, al entender que el conocimiento parte de una idea dada, encierra la pregunta por la posibilidad de que no sea dada ninguna idea -especialmente después de que existe la experiencia cotidiana de que todo dar va acompañado de un retirar-. Una experiencia que hemos enunciado del siguiente modo: si puede aún darse una posibilidad *además* de la dada, es porque no sólo nos las habemos con una fuerza desocultadora, sino también con una fuerza ocultadora en virtud de la cual se mantienen ausentes posibilidades. Pues bien, Schelling se percató de esta fuerza ocultadora cuando analiza la libertad. Podemos distinguir dos momentos: cuando define la libertad como *Vermögen* y cuando se refiere a la inalcazabilidad del *Ur-Wesen*.

⁹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, OCL.

¹⁰ „Vielleicht - denn so müssen wir uns ausdrücken, bis wir des zu Grunde liegenden Gedankens völlig Meister geworden sind - vielleicht ist er [sc. Der Raum] nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, sich selbst gleichsam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d.h. eben Raum zu geben, einer Vielheit, die statt seiner in die Wirklichkeit eintritt“ DNP, SW I/X, p 322.

¹¹ GA 54, p 197s.

¹² TILLIETE, X.: *L'Absolu et la philosophie*, PUF, Paris, 1987, p 132

¹³ WA, SW I/VIII, 229.

En cuanto al primer momento diremos que cuando Schelling piensa la libertad se percató de que ésta sólo puede ocurrir si se da de hecho la capacidad, *Vermögen*, para no aceptar lo dado, sino querer otras cosas: lo no efectivo, lo que no es todavía. Lo nuevo, lo futuro ... que también ha recibido otros nombres: lo que asusta, lo que amenaza la estabilidad de lo actual, lo malo ... El fin de la libertad sería que la voluntad se quedara apaciguada con una determinación posible, en lugar de abrirse a otras que han quedado ocultas y olvidadas bajo la determinación imperante. Se trata, pues, de una defensa de la libertad que es a la postre una defensa de la vida y su pasión por expresar su poder (el gran legado de Spinoza).

En la filosofía de Schelling la cuestión por la libertad debe ser alcanzada clarificando el significado de *Vermögen*¹⁴, capacidad. ¿Qué significa poder? o mejor, y como recogerá Nietzsche ¿en qué consiste el poder de la voluntad cuando la voluntad es en sí misma poder? Nietzsche no duda: el poder de la voluntad es su capacidad para hacer y deshacer. No es menos importante deshacer que hacer, pues sólo se puede hacer si antes se ha deshecho. Lo contrario a este juego diádico es la afirmación y el apaciguamiento del querer. Pero no es esto muy distinto a lo que había dicho Schelling antes: la voluntad es libre porque en todo querer hay algo que ha quedado ausente y que una infinita voluntad no se resiste a querer y proseguir en su ejercicio volente desde el mismo instante en el que como ausente se revela, esto es, en el mismo instante en el que reluce como una nueva posibilidad para el querer. Y ¿cuál es el fundamento para que quede esa posibilidad ausente? Respuesta: la propia voluntad. Es ella misma la que no puede nunca comparecer, la que se retira en lo querido; logrando siempre el mismo resultado no exitoso, y cuyo fracaso mantiene vivo el querer como tal en su ejercicio queriente. Y digo un resultado no exitoso, aunque cabría pensar la siguiente positivación de tal fracaso: que no cabe mayor conocimiento de sí, y de su infinitud, que aquel que se logra al tomar conciencia de esta impotencia¹⁵.

Para que exista un abrirse a posibilidades nuevas, necesariamente deben, para adquirir la condición de tales, darse una oscuridad no sacada a la luz. Schelling no dice que Dios tenga que elegirlo todo, sino que tiene que seguir queriendo. La omnipotencia del querer no consiste en quererlo todo de golpe, sino en poder querer siempre *además* de lo querido, donde además significa: movimiento rotatorio en el que la noción de inicio, así como la de final, se reconstruyen circularmente¹⁶.

Ahora bien, ¿es realmente Schelling tan nietzscheano como esta lectura sugiere? Creo que resulta aconsejable limitar esta cercanía, y ello porque Schelling no fundamenta este abrirse a nuevas posibilidades en la capacidad subjetiva de querer más cosas, sino en el carácter ontológico de lo voluntad que queda fuera de todo alcance, y al que en *Die Weltalter* se había referido como *Potenzlose*.

Nietzsche, así propone leerlo Heidegger, tomaría de Schelling para formular su propuesta filosófica la siguiente distinción propiamente schellingiana: por un lado distingue la esencia de la voluntad, y por otro su existencia fundamental¹⁷. Y así, podríamos expresar siguiendo la propuesta de Heidegger que la filosofía de Nietzsche se juega en la siguiente distinción: la voluntad consiste en poder querer esto y lo otro (voluntad de poder), pero el fundamento de su existencia, su ser existencial, es la insistencia del querer, la cual arrasa con toda determinación y obliga a insistir en su expresión artística (eterno retorno). Ciertamente Schelling había hablado de una amplitud¹⁸ añorada que no la encuentra en los querer particulares. Una amplitud que, a la postre, Sratre interpretará como pasión inútil de la libertad, y a la que

¹⁴ "Zudem ist Freiheit kein unbestimmtes Vermögen –hier ist der reale Freiheitsbegriff anzusetzen –das Vermögen zum Guten und Bösen". En SCHELLINGS, F.W.J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* citp 103.

¹⁵ SCHULZ, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955, p 68.

¹⁶ WA, SW I/VIII, 229.

¹⁷ PU VII, 373.

¹⁸ SPV VII, 447.

Schelling se había referido ya como anhelo insaciado¹⁹. Y sin embargo, se hace mal si a Schelling se lo lee como un filósofo más dentro de la filosofía que ensalza la productividad y el subjetivismo modernos.

Debe ser resaltado en primer lugar y frente a Nietzsche, que en la versión de la voluntad schellingiana existe un claro destino final: la libertad. Si bien, no se trata de un lugar de llegada, de una meta, sino de un final que no es *Grenze*, y que aún una vez alcanzado no se ha terminado todo. Pero para exponer las razones por las que digo tal cosa, considero esencial advertir el sentido de aquella *Potenzlose* a la que me había referido con anterioridad. Digamos a modo de conclusión de este párrafo que la lectura de Schelling a la luz de esta Apotencia debería llamar la atención sobre una diferencia básica entre el planteamiento de Schelling y el de Nietzsche, análogo al que se encuentra entre Scotus y Ockham²⁰. A saber, que a diferencia de Nietzsche, Schelling ha pensado un fundamento para esta estructura de la voluntad extraño al planteamiento de Nietzsche.

3. El fundamento de la alternancia. Schelling *ohne* Nietzsche

Schelling fundamenta la alternancia y el movimiento rotatorio en un fundamento que está ausente en la filosofía de Nietzsche: una *Potenzlose*. Una idea que sin embargo Heidegger sí intentará aplicar a su propia filosofía, aunque no de un modo confeso. Para exponerla con éxito debemos, aunque sea sólo brevemente, presentar la filosofía de Schelling de la doctrina de las potencias.

a) La doctrina de las potencias

La doctrina de las potencias de Schelling consiste en la tríada: *Sein-können*, *Sein-müssen* y *Sein-sollen*. El *Sein-sollen*, que como potencia no puede entenderse por separado respecto del *Sein-können*²¹ y el *Sein-müssen*²², es el llamamiento oculto que arrastra al ser en el devenir hacia lo que debería ser, como un principio que equilibra la oposición entre la pura posibilidad de lo que puede ser y la máxima eficiencia de lo que tiene que ser. La fuerza de ese *Sein-sollen* reside en su no comparecencia, en ser sólo una llamada hacia algo nunca efectivo, se concibe como lo que tiene el sentido de compromiso y misión²³.

Pues bien, existe además de esta tríada un cuarto momento que aparece sólo después de haber sido observado que sin dicha dimensión el *Sein-sollen* mismo desaparecería como tal, arrastrando consigo las otras dos potencias, ininteligibles aisladamente de su conexión triádica: “parece que tenemos que avanzar hacia una cuarta causa”²⁴ que expresaría, por un lado, un límite del poder del conocimiento (*des Erkennens Grenze*²⁵) y, por otro, la totalidad del ente (*das ganze Seyende*²⁶) considerado, no como

¹⁹ “eine ewige nie gestillte Sucht” WA3, SW I/VIII, 232.

²⁰ Cfr. ROJAS, A.-GARCÍA, J.: “Discusión sobre el voluntarismo y la libertad” en MOYA-PRIOR: *La filosofía y los retos de la perplejidad*, Universidad de Murcia, Murcia, 2007.

²¹ La primera potencia es el ser como *Ursein*: lo que no puede en absoluto ser abstraído cuando prescindimos de todo predicado, la *potentia essendi* (Cfr. *Grundlegung der positive Philosophie*, Fuhmans, Torino, Bottega D’Erasmus, 1972, p 133).

²² Si aquel *rein Seyende* tiene su existencia fuera del concepto, entonces ya no es sólo el pensamiento de una pura potencialidad, sino que debemos encontrar en él una dimensión opuesta: el sentido objetivo (*gegenständlichen Sinn*) que designa el ente mismo (*Seyende selbst*) en su existencia anterior e independiente (Cfr., GNP, SW I/X pp 18-19).

²³ “Wie können sie Gegenstand werden? Es ist, so Schelling, ein Widerspruch darin, dass die ewige Freiheit erkannt werden soll” *Ibid.*, p 60.

²⁴ “Es scheint also, dass wir zu einer vierten Ursache fortgehen müssen” DRP, SW II/I, 399.

²⁵ “(...) der Erkenntniss nach die letzte ist, denn er nennt sie des Erkennens Grenze an jeglichem” DRP, SW II/I, 413.

²⁶ Cfr. DRP, SW II/I, 418.

eso que el ente es, sino desde el punto de vista del hecho de que es²⁷. Este sentido del ser, que se distinguiría del *qué es*, designa lo que nunca llega a ser un *que* -el *was* que nunca llega a ser *das*-, sino que se mantiene siempre como un resto oscuro que evita que el *wohin* sea un punto de llegada y, de este modo, se mantenga siempre en calidad de *sollen*. No se trata así de la potencia del ser, sino de su impotencia como corazón de la doctrina de las potencias al mantener vivo la calidad de *sollen* del *Sein-sollen*.

Se trata del descubrimiento de que es necesario colocar en la misma esencia de la manifestación una limitación para la imposibilidad de la desocultación absoluta que haga que el *Sein-sollen* sea efectivamente sólo *Sein-sollen* y nunca auténtico lugar de llegada (contra el descanso del concepto en sentido hegeliano). No se trataría de un añadido puramente anecdótico y que tuviera su razón de ser en un enfrentamiento con Hegel, sino que se trataría de un descubrimiento del todo acertado con respecto a la esencia de toda manifestación: es porque en cada manifestación queda siempre un resto que no sale a la luz, por lo que ninguna manifestación es última, por lo que la sustitución de unas manifestaciones por otras siguen siendo posibles. Se trata del fundamento del devenir, lo que se oculta en cada manifestación desafiando a todo poder y toda potencia, y en virtud de la cual se afirma la eternidad del movimiento de auto-manifestación²⁸.

La voluntad, cuya pretensión es quererlo todo, también quiere ese resto fundamental, y sin embargo, tropieza con lo inaccesible y, de bruces con su impotencia, abraza la clave de bóveda que sostiene su infinitud: cara a cara con una resistencia que de ser vencida cesaría *ipso facto* todo acto volitivo futuro. Si la voluntad es capacidad, *Vermögen*, entonces sólo puede existir como tal en tanto que quiere (*der Willen will*), en tanto es efectivamente poder, *Macht*, pero para que la voluntad siga pudiendo querer, debe mantenerse vivo un horizonte de posibilidades, ya que si la voluntad lo hubiera podido todo ¿qué podría querer más?, dejando de ser auténtico querer. Sólo una cosa puede salvar a la voluntad de este trágico final, y he aquí la gran idea de las *Stuttgarter Privatvorlesungen*: si al querer su poder se autolimita²⁹ según la estructura irrenunciable del querer que al querer una cosa deja de querer otras, éstas se mantienen ocultas y ocultadas constituyendo un futuro horizonte de posibilidades para la voluntad: se trata aquí del reconocimiento de la relación indisoluble entre *apeiron* y *peras*.

No se puede pensar lo *apeiron* sin lo *peras*. Porque no puede ser pensado una pura determinabilidad. La determinabilidad exige expresarse en relación a lo *péras*, *pero* aquí *péras* no está entendido como límite, sino como determinación que deja abierta la posibilidad para futuras determinaciones. Schelling habría aprendido esta idea en el *Timeo*. Es pues una idea que le acompaña desde bien temprano³⁰. Entender lo querido, el mundo, como algo que es a la vez una mezcla de *apeiron* y *peras* significa entender que lo querido es una realidad semejante a la realidad de la *physis* indeterminada de la que hablaba la escuela de Mileto, o de los atributos divinos de los que hablaba Spinoza. Esta relación indisoluble de la pura determinabilidad respecto de lo determinando designa una impotencia fundamental, o más bien una imposibilidad que es ley (*lógos*) de la manifestación de la voluntad universal. Por eso no conviene hablar de impotencia, sino de apotencia, de *Potenzlose*. Porque no se trata de un límite, sino que

²⁷ Cfr. DRP, SW II/1, 412 y Cfr., DRP, SW II/1, 385.

²⁸ "Schelling prend le mot de révélation au sens propre et restreint, elle s'élève sur un fond d'obscurité impenétrable, de majesté inaccessible, le pur existant, le Transcendant absolu, le Vorbegriff de Dieu. Il invente, comme plus tard Kierkegaard, une dialectique de la révélation et du recel (*Verbergung*), dissimulation. Dieu est étrange, expert en travestiment (*Verstellung*), oblique, parvenant à ses fins par des voies détournées. C'est l'ironie divine. La liberté souveraine du Créateur est sauvegardée par le même processus de recel et de retrait. Dieu reste inexorablement le Dieu caché, le *Potenzloser*" *L'Absolu et la philosophie o.c.*, p 132

²⁹ Cfr., SPVI/II, 430.

³⁰ SCHELLING, F.W.J.: „*Timaeus*." (1794). BUCHNER, H. (ed.), Stuttgart –Bad Cannstatt 1994.

sólo gracias a dicha imposibilidad puede existir una voluntad universal por encima de la voluntad de lo particular.

Esta autolimitación del querer infinito de Dios, del *Urwollen*, es al principio ciego y carente de porqué, *grundlos*, pero no para siempre, pues todo querer debe hacer nacer la luz desde la oscuridad y aclarar su razón³¹, su lógica³², haciéndose comprensible.

b) La idea en 1809

Había dicho Schelling en las *Philosophische Untersuchungen*: “y así en lugar de anular nuevamente la distinción –dice Schelling refiriéndose a la supresión de la dualidad establecida entre fundamento y existencia-, como fue considerado, más bien la establece y consolida”³³. No es otra cosa que este “más bien la establece y consolida” lo que denomina la acuñación *Potenzlose*. ¿Es esto una limitación –o autolimitación- del poder divino? Del mismo modo que todo querer debe hacer nacer la luz desde la oscuridad y aclarar su razón³⁴, su lógica³⁵, haciéndose comprensible como tal querer³⁶, cabe esperar encontrar a su vez una razón que permita entender esta impotencia del querer, si es que se trata de un poder, o más bien de una inapetencia.

La idea de autolimitación es una expresión que busca formalizar una idea que estaba ya en 1809 en el escrito sobre la libertad. De hecho, los intentos de formulación de esta idea se van a ir sucediendo a lo largo de los años siguientes, y no es hasta *Die Weltalter* cuando alcanza su formulación más precisa.

Ciertamente dice Tilliet que, siendo la filosofía de Schelling una filosofía en devenir, no deben buscarse ideas que se mantengan en las distintas etapas. Creo sin embargo que estamos aquí ante una interesante excepción. Intentaré defender a continuación en qué sentido digo que la idea de Apotencia es una idea de *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* y de las *Weltalter*, sin embargo, esta idea la podemos encontrar ya en las *philosophischen Untersuchungen* aunque no expresada mediante esta palabra. En el escrito sobre la libertad habla de *Ungrund*, y *Ungrund* nombra dos cosas: por un lado nombra lo que es anterior a la discordia, que se convierte en anhelo de *aequilibrium* y armonía, y así en *Sein-sollen*. Pero por otro lado, nombra, en tanto que dicha anterioridad, un no-lugar, la imposibilidad del *aequilibrium*.

Este sentido concreto, ser la razón de la imposibilidad del equilibrio de voluntades, acaba por distinguirse claramente hasta convertirse en una “cuarta causa”³⁷ que nombra la imposibilidad (que no es

³¹ „der Wille bedarf, um Wille zu sein, des Verstandes“; JACOBS, W.: „Person und Zeit“, en: BUCHHEIM-HERMANNI (Eds.), *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, p 94.

³² „Der Prozess der Schöpfung nur eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht)“ PU, SW I/VII, 362.

³³ „Anstatt also, dass dieser die Unterscheidung wieder aufhobe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr“³³ PhU, SW I/VII, 407.

³⁴ „der Wille bedarf, um Wille zu sein, des Verstandes“ W. Jacobs, „Person undZeit“, in: Buchheim- Hermanni (Eds.), *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, Akademie verlag, 2004, p 94.

³⁵ „der Prozess der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht)“ PU, SW I/VII, 362.

³⁶ „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muss in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte“ PU, SW I/VII, 360. Porque como dice W.G. Jacobs: „der Wille bedarf, um Wille zu sein, des Verstandes“ en JACOBS,W.: „Person undZeit“, en: BUCHHEIM-HERMANNI (Eds.), *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*, op. Cit., p 94.

³⁷ DRP, SW II/I, 399.

el resultado de una impotencia, sino de una *Potenzlose*³⁸) del *aequilibrium*, y, de este modo, mantiene viva la voluntad y permite que todo siga siendo posible.

En la *Philosophische Untersuchungen* podemos leer: “y así en lugar de anular nuevamente la distinción –dice Schelling refiriéndose a la supresión de la dualidad establecida entre fundamento y existencia-, como fue considerado, más bien la establece y consolida”³⁹. No es otra cosa que este “más bien la establece y consolida” lo que denomina la acuñación *Potenzlose*. Que no es, como se ha dicho ya, una limitación del poder divino, sino la condición de posibilidad de su infinitud e inagotabilidad.

Si Hegel había hablado por su parte de un lugar futuro que inicia el movimiento, el *Sein-sollen* de Schelling no es un lugar futuro, sino un no-lugar, una no presencia como *infundamento*. Y no puede ser una presencia futura, porque la existencia del querer no se corresponde con nada querido, quedando oculta y siendo imposible la aspiración de llamada del deber. De este modo, la posibilidad de las determinaciones sigue siendo pura posibilidad, que no es *Möglichkeit*, sino, *Macht*, potencia, y sólo si se da una impotencia fundamental puede salvarse la infinitud de dicho poder al evitarse la posibilidad de todas las posibilidades, esto es, la petrificación en algo puramente *péras*. Y como quiera que esta imposibilidad consiste en un posibilitar, no debe ser denominada imposibilidad, sino a-posibilidad.

Si el principio del sistema había sido desde 1801 el absoluto considerado como la unidad más alta (identidad), a partir del *Freiheitsschrift* ésta deja de interesar para ocupar su lugar el *Ungrund* anterior –y no posterior- a toda dualidad⁴⁰. En virtud de este infundamento, que hace que la voluntad infinita no encuentre fin⁴¹, o mejor, que el fin sea la libertad (*der Anfang und das Ende aller Philosophie ist -Freiheit*), puede darse la eterna *Befreiung* de la voluntad. No es otra cosa lo que más adelante será denominado como *Potenzlose*, y que proponemos aquí como la clave para entender que el lugar de llegada del acto volitivo no sea un fin en el sentido de límite, esto es, algo *péras*. Lo querido por la voluntad libre no puede ser algo sólo *péras*, porque entonces se desvanecería como voluntad real y efectiva. Lo querido debe ser una realidad a la vez abierta a futuras determinaciones, ninguna de ellas últimas. Esta idea que Schelling la tendría en la cabeza desde su lectura del Timeo platónico es la que le conduce hacia su filosofía positiva.

4. La influencia de Schelling en Heidegger. El *Verborgen* de toda *Unverborgenheit*

Como ya se ha dicho, la clave de bóveda de esta doctrina de las potencias se revelará como una ocultación fundamental y constante. Nuevas filosofías crecen al abrigo de esta afirmación⁴² de la

³⁸ “vielmehr es ist außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose” WA3, SW I/VIII, 234.

³⁹ „Anstatt also, dass dieser die Unterscheidung wieder aufhobe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr“³⁹ PhU, SW I/VII, 407.

⁴⁰ „es muss vor allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein“ PU, SW I/VII, 406.

⁴¹ o el fin es nuevo inicio: “Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück auf ihren Anfang” WA3, SW I/VIII, 228.

⁴² “Ich bin so froh, daß ich Schellings zweite Stunde gehört habe, unbeschreiblich. So habe ich denn doch lange genug geseufzt und haben die Gedanken in mir geseufzt; al ser das Wort *Wirklichkeit* vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit aussprach, da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir vor Freude wie in Elisabeth... Schellings folgende Vorlesungen haben leider nicht groß was zu bedeuten. ... Schelling schwätzt ganz unerträglich. ... Ich bin zu alt, um Vorlesungen zu hören, ebenso wie Schelling zu alt ist, sie zu halten. Seine ganze Lehre über Potenzen verrät die äußerste Impotenz” S. Kierkegaard, “die Briefe in der Zeit vom 22. November 1841 bis zum Februar 1842 an seinen Bruder Peter Christianin”, en ROHDE, P.P.: *Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Hamburg, 1959, pp 70-74.

impotencia: Kierkegaard, Jaspers, Tillich, Marcel...⁴³. Pero sobretodo me interesa el efecto que esa *titanischste Werk* del idealismo alemán⁴⁴, el escrito sobre la libertad, produce en Heidegger.

No propongo buscar la influencia de Schelling en la filosofía de Heidegger allí donde en principio creeríamos que debería encontrarse, en el escrito de 1936, sino en el GA 54, en 1942-43, inmediatamente después del seminario sobre Schelling de 1941. Es allí donde Heidegger anuncia por primera vez lo que, de forma aún no acabada, será el corazón de la Cuadratura, y que dice así: “una vez hemos sabido de algo semejante a un ocultamiento en la palabra desocultamiento, lo que sea previamente oculto en el desocultamiento, quién oculta y cómo sucede el ocultamiento, cuándo y dónde y para quién existe el desocultamiento, todo eso permanece indeterminado”⁴⁵.

La Cuadratura había recibido ya sus primeras formulaciones en *Der Rehin* (1935), *Die Beiträge* (1836), *Die Geschichte des Seyns* (1938) o *Bessinnung* (1938/39), aunque en 1942 estaba todavía en proceso, el cual no alcanza su madurez hasta 1949 con *Das Ding*, y aún después de entonces sufrirá alguna modificación, aunque ya no relevantes. En este proceso de maduración, la cita que hemos recogido resulta nuclear y decisiva, porque es a partir de entonces cuando Heidegger logra expresar el corazón de lo que hasta entonces es todavía solamente el llamamiento a una nueva historia cuya formulación inicial data de 1934: “porque a través de la llegada de los nuevos dioses en toda la historia, la existencia de los alemanes de este mundo deberá mostrar un nuevo camino y una nueva firmeza”⁴⁶. Esta llamada a una nueva posibilidad histórica, a un nuevo inicio, encuentra a partir del GA 54 su estructura nuclear a partir de la distinción de cuatro dimensiones del desocultamiento, esto es, desde causas intrínsecas que fijan las formulaciones todavía primerizas de los *Beiträge* y su *Welt-Erde y Mensch-Götter*.

El hallazgo, que acaba en la formulación madura de 1949, es que Heidegger ha encontrado la clave para evitar que las causas conduzcan hacia un lugar definitivo, esto es, ha descubierto que “todo *Ent-bergen* es un *Ent-bergen*”⁴⁷, que en todo comprender unas posibilidades, se ocultan otras y que desde su estado oculto (Tierra) esperan latentes el momento de la posibilidad de su desocultación (Divinos), en el que el hombre busque lo que le ha sido ocultado, alcanzando lo desoculto (el Cielo), y una vez alcanzado, se inicia el proceso en base a la finitud de todo comprender; cumpliendo el vaticinio augurado por Schelling: “pero llegado a su cumbre, el movimiento retrocede por sí mismo a su comienzo”⁴⁸.

Lo que funciona en este planteamiento es la idea de Apotencia de Schelling, la cual sustenta la noción de infinitud que opera en su filosofía. Esta impotencia es central también en la evolución del pensamiento heideggeriano, aunque Heidegger no se refiere a ella como *Potenzlose*, sino como un ocultar, *verbergen*, cuya fuerza vendría representada simbólicamente por los mortales, *Sterblichen*. La tríada schellingiana desaparece al abrigo de un juego de dualidades. Desde mi punto de vista, la tríada en conjunto representaría eso que en la filosofía de la Cuadratura viene designado como desocultar, *unverbergen*, cuya fuerza vendría simbólicamente representada por los divinos, *Göttlichen*. En Schelling

⁴³ “Nietzsche vor allem hat den reinen Zirkel der Vermittlung als “ewige Wiederkehr des Gleichen” gedeutet, folglich als Sinnlosigkeit des Nihilismus und Untergang des Menschen. Aber schon bei Kierkegaard dreht sich der Kreis der vollendeten Subjektivität (...) Heidegger, Jaspers, Tillich, Gabriel Marcel usw., viel Interesse für Schelling gezeigt haben” en TILLIETE, X.: “E. Schellings Wiederkehr?” cit pp 165-6.

⁴⁴ “das titanischste Werk des deutsche Idealismus” H.U. V. BALTHASAR: Apokalypse der deutschen Seele, Bd I, Der deutsche Idealismus, Salzburg-Leipzig, Pustet, 1937, p 240.

⁴⁵ “Einmal sind wir bei dem Wort »Unverborgenheit« auf dergleichen wie »Verborgenheit« gewiesen. Was da bei der »Unverborgenheit« zuvor verborgen ist, wer verbirgt und wie das Verbergen geschieht, wann und wo und für wen Verborgenheit ist, alle das bleibt unbestimmt” *Parmenides*, GA 54, p 19.

⁴⁶ “weil durch die Ankunft der neuen Götter dem ganzen geschichtlichen, irdischen Dasein der Deutschen eine neue Bahn gewissen und eine Bestimmtheit geschaffen werden soll” *Germanien*, GA 39, p 93.

⁴⁷ “Vielmehr ist das *Ent-bergen* zugleich ein *Ent-bergen*” *Parmenides*, GA 54, p 198.

⁴⁸ “Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück auf ihren Anfang” WA3 SWI/VIII, 228.

esta tríada también expresa la divinidad, pero en Heidegger la divinidad no es trinitaria, y la dualidad oculto-desoculto (Tierra y Cielo) se añade a aquel ocultar-desocultar como una nueva dualidad: dos dualidades que constituyen una cuaternidad que debemos distinguir del mundo, lo acontecido. Pero independientemente de cual sea su estructura, la idea central es la misma: un juego de fuerzas mutuamente opuestas que son la fuerza del comparecer y del retirar, y que designan al ámbito del *Verborgen-Unverborgenheit*.

Heidegger no dice expresamente que esta idea la haya tomado de Schelling, y aunque lo cierto es que está en Schelling, y que el recurso de Heidegger es el mismo que Schelling ha empleado en su doctrina de las potencias para salvar el devenir (una impotencia fundamental), el lugar al que remite Heidegger su descubrimiento es Anaximandro⁴⁹. Y es que, ciertamente, en Anaximandro se encuentra una primera formulación de la importancia del ocultar según la siguiente fórmula: todo surgir está condenado a “pagar condena” y sustraerse. Para Heidegger es esta la idea cuna del nuevo inicio⁵⁰. Qué función mediadora juega Schelling en el vínculo entre Heidegger y Anaximandro es difícil de determinar, pero al mismo tiempo resulta igualmente complicado no pensar en ella después de que después de que el interés por Anaximandro aconteciera tras los seminarios dedicados a Schelling en 1941, y después de que Heidegger anduviera la misma senda que Schelling al resaltar en la Cuadratura la importancia de la dimensión del *verbergen* hermanada con la schellingiana *Potenzlose* basada en la experiencia fundamental de que toda posibilidad imperante se levante sobre el ocultamiento de otras que una vez que se manifiestan en su calidad de ausentes, esto es, una vez que su ausencia se revela como una falta, emerge la inminente tarea de la restitución de esta justicia. Expuesta así la idea, se observa con claridad porque Heidegger se refiere a Anaximandro. Al respecto podemos citar el *Der Spruch des Anaximander* de 1946. ¿Es suficiente para no mencionar a Schelling? Quizás la no referencia a Schelling deba ser vista tan sólo desde el compromiso heideggeriano, no llevado a cabo por Schelling, de hacer una filosofía no moderna. Quizás, y visto el caso Heidegger-Nietzsche, consideró que lo mejor que podía hacer era evitar las comparaciones con Schelling. En cualquier caso se precisa de un análisis más detenido que ahonde en estas relaciones entre Heidegger y Schelling en la línea en la que aquí han sido esbozadas con la intención de generar un debate en este taller de filosofía afincado en Madrid con vistas a conocer la impresión que los expertos aquí presentes tienen acerca de lo que aquí ha sido meramente esbozado. El análisis definitivo de esta cercanía según ha sido aquí presentada entre Schelling y Heidegger, debe hacerse analizando con detenimiento el seminario de Heidegger de 1942/43. Esta tarea, sin embargo, desborda los intereses y límites propios del evento que nos convoca hoy aquí, por lo que debe ser aplazada.

⁴⁹ en 1946 (*Der Spruch des Anaximander*), esto es, después de los seminarios dedicados a Schelling en 1941.

⁵⁰ Cfr. *Der Spruch des Anaximander*, GA 5.