

LA INFINITA POSIBILIDAD DE PODER: EL INFLUJO DE SCHELLING EN LA CONCEPCIÓN KIERKEGAARDIANA DE LIBERTAD

THE INFINITE POSSIBILITY OF BEING ABLE TO: SCHELLING'S INFLUENCE
ON THE KIERKEGAARDIAN CONCEPTION OF FREEDOM

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES*
Universidad Nacional de Cuyo - CONICET, Argentina,
cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar

RECIBIDO EL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2016, APROBADO EL 15 DE DICIEMBRE DE 2016

RESUMEN ABSTRACT

El objetivo del presente artículo es mostrar el influjo decisivo del pensamiento de Friedrich Schelling en la reflexión existencial de Søren Kierkegaard. Primeramente, se describe el contexto histórico en el cual el filósofo alemán retoma el dictado de clases y el impacto que producen las lecciones sobre *Philosophie der Offenbarung* en el joven Kierkegaard. Posteriormente, se examinan las tesis principales que contiene el curso de Schelling y la apropiación, reinterpretación y desarrollo de ellas por parte de Kierkegaard en su famoso escrito *Begrebet Angest*. Finalmente, se concluye que la posibilidad infinita de la libertad y la distinción entre esencia y existencia, principios kierkegaardianos fundamentales, son proposiciones de Schelling que devienen en el pensador danés una intuición única e inseparable.

The aim of this article is to show the decisive influence of Friedrich Schelling's thought in Søren Kierkegaard's existential reflection. First, the historical context in which the German philosopher goes back to teaching and the impact that his lessons about *Philosophie der Offenbarung* produce in the young Kierkegaard, are described. Subsequently, the main theses contained in Schelling's Course and the appropriation, reinterpretation and development of them by Kierkegaard in his famous *Begrebet Angest* are examined. Finally, it is concluded that the infinite possibility of freedom and the distinction between essence and existence, fundamental Kierkegaardian principles, are Schelling's proposals that become a unique intuition in the Danish thinker.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Libertad, Posibilidad, Realidad, Existencia, Esencia.

Freedom, Possibility, Reality, Existence, Essence.

*  orcid.org/0000-0001-6980-7265



1. Las lecciones de Schelling en la Universidad de Berlín

En 1841 Schelling se traslada a Berlín por iniciativa del rey Federico Guillermo IV para impartir sus lecciones sobre *Philosophie der Offenbarung* (Koktanek 23) trabajo que constituye junto a otros escritos posteriores, el último período del pensamiento del filósofo.¹ Al ocupar la cátedra que Hegel había dejado vacante tras su muerte, se le encomienda a Schelling la singular tarea de desarraigar “la simiente del dragón del panteísmo hegeliano” (Tilliette 157). Schelling inicia su discurso inaugural con las siguientes palabras:

Señores: Me doy perfecta cuenta de todo el significado y alcance de estos momentos; conozco la enorme tarea que ahora asumo; ¿cómo podría pasar desapercibido, ante mí mismo y ante ustedes, lo que ya está expresando y declarando mi mera presencia en este lugar? Ciertamente es, señores míos, que si no estuviera profundamente convencido de poder prestar con mi presencia aquí un servicio fundamental a la filosofía, más aún, un servicio mayor que cualquier otro prestado hasta este momento, no me encontraría ahora ante ustedes. (Schelling 359)

Entre el numeroso público que escuchaba aquella disertación se encontraban Friedrich Engels, Friedrich Adolf Trendelenburg, Alexander von Humboldt y Søren Aabye Kierkegaard. Schelling era consciente de haber logrado abrir, cuarenta años antes, una nueva hoja en la historia de la filosofía (Schelling 360).

Una vez defendida la tesis de *Magister* con el trabajo titulado *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*² y habiendo ya finalizado los estudios en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague, Kierkegaard decide emprender, ese mismo año, su primer y único viaje académico fuera de Dinamarca para asistir a las clases de Schelling en la antigua capital de Prusia. Para ese entonces, Kierkegaard contaba en su biblioteca con dos libros del filósofo alemán, *Philosophische Schriften I* (Landshut, 1809) y *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (Tübingen, 1830). Al parecer, las lecciones de H. L. Martensen en el

¹ “Se puede convenir en llamar época primera de Schelling la que va de 1794 a 1805 (en Jena y Würzburg); época intermedia la que va de 1806 a 1820 (Erlangen y München); y época final la que va de 1821 a 1854 (Erlangen, München y Berlín)” (Cruz 9).

² Este trabajo, acorde con la opinión de los especialistas, comprende en germen los grandes planteamientos que Kierkegaard va a desarrollar en su actividad literaria posterior (cf. Goñi).

semestre invernal del 1838-1839 en las que introduce a sus estudiantes en el pensamiento de Schelling, causa en Kierkegaard una fuerte y positiva impresión que lo lleva, después de concluir sus estudios, a la resolución de inscribirse en la Universidad de Berlín para asistir a las lecciones de Schelling (Kierkegaard, *Papirer* II C 25).

Tanto en los papeles autobiográficos como en las cartas que envía a sus amigos, el pensador danés pone de manifiesto el vivo entusiasmo con el que participa de las primeras clases de Schelling. Así, por ejemplo, escribe:

Me siento muy contento de haber escuchado la segunda lección de Schelling. Indescriptible. Después he suspirado y los pensamientos han suspirado en mí por largo tiempo; cuando él mencionó la palabra *realidad* refiriéndose a la relación de la filosofía con lo real, entonces, al igual que con Isabel, el niño del pensamiento dentro de mí saltó de alegría. Recuerdo prácticamente cada una de las palabras que pronunció desde aquel instante. Tal vez aquí pueda haber claridad. Esa única palabra me recordó todos mis padecimientos y tormentos filosóficos... y si *ella* pudiera también compartir mi dicha: con qué gusto no volvería a ella, con qué gusto me convencería de que eso era lo correcto. ¡Ay, si *podiera* hacerlo! Ahora he depositado todas mis esperanzas en Schelling. (Kierkegaard, *Papirer* III A 179)

Más, con el transcurso de las clases Kierkegaard experimentará un profundo aburrimiento y se lamentará de los sinsentidos de la exposición de Schelling. Desencantado, retornará a Copenhague antes de terminar el curso, habiendo tomado nota de un total de cuarenta y un lecciones.

Pues bien, el hecho de que decepcionado abandonara las clases, no significa, sin embargo, que las palabras de Schelling no repercutieran directa o indirectamente en su propia reflexión filosófico-existencial.³ Por el contrario, como se procurará mostrar en las páginas que siguen, el influjo del pensamiento schellingiano es decisivo en la formulación de algunos principios claves de su célebre estudio sobre la angustia.⁴

³ Es curioso advertir que la enérgica disputa que Kierkegaard emprende contra el sistema lógico de Hegel en nombre del individuo y de la existencia tenga como una de sus principales referencias a otra de las grandes figuras del idealismo alemán como es el caso de Schelling (cf. Stewart).

⁴ En cuanto al impacto positivo que causaron las lecciones de Schelling sobre el pensamiento existencial de Kierkegaard cf. Colette.

2. La potencialidad infinita de ser

De acuerdo con el parecer de Schelling, lo real puede considerarse desde dos ángulos diferentes, por un lado, según su *quid sit*, por otro lado, según su *quod sit* (Schelling 57-59). Es decir, lo real puede analizarse o bien de acuerdo con su esencia o bien de acuerdo con su existencia. De aquí se sigue, en cuanto a lo que se refiere a lo real, que es posible tener un concepto sin conocimiento, esto es, un concepto de lo que él es sin conocer, no obstante, que es; pero, por el contrario, no es posible tener un conocimiento de que él es sin tener un concepto de lo que es. En el conocimiento, por lo tanto, se hace presente la dualidad de dichos órdenes (Kant A 51).

La esencia es el objeto propio de la razón; la existencia, en cambio, va más allá de la pura conceptualización. Pues mientras que toda pregunta por el “qué” recae sobre la razón, el hecho de que algo sea, aunque ciertamente pueda ser aprehendido por la razón, no proviene de ella sino que solo es enseñado por la experiencia. Pues por mucho que la razón se esfuerce en probar la existencia de algo, ese algo no está “dado” por otra cosa más que por la experiencia, la cual no se preocupa por demostrar la existencia o no existencia de algo sino que simplemente encuentra en ella, a su paso, la determinación de lo efectivamente existente.⁵ Que la razón no pueda mostrar la existencia de las cosas no significa que verse sobre meras quimeras, pues atiende al contenido intrínseco de las mismas, a su concepto, el cual no se ve alterado por la existencia o no existencia de lo real, hecho que debe tomarse, en todo caso, como algo circunstancial. Es cierto, reconoce Schelling, que en las cosas que existen hay una necesidad lógica, un movimiento conceptual inmanente que contradice la mera contingencia. Sin embargo, esta racionalidad que se evidencia en las cosas, el orden, sucesión y conexión que reflejan, atiende únicamente al contenido; su existencia, empero, no es consecuencia de una necesidad lógica, sino que se llega a ella por otro camino, el camino de la experiencia.⁶

⁵ Son elocuentes, a este respecto, las palabras de Duque: “Con Schelling tenemos un verdadero ‘Jano’ del pensamiento, él es quien rompe la vía especulativa del *Idealismo Alemán*, cuyo trazado tan poderosamente había ayudado él mismo a diseñar; y más, es él quien se separa abruptamente del ‘cartesianismo’ que preside la filosofía moderna, desconfiando del poder de la humana razón para dar cuenta —siquiera formalmente— de sí misma y, de consuno, de la *existencia*. Si se quiere —con una formulación simplista y manida—, en el último Schelling la ‘existencia’ es previa a la ‘esencia’, guía a ésta y le confiere sentido, de modo que son muchos los que ven en el pensador maduro la primera presentación de la filosofía existencial”. (254)

⁶ La discusión en torno a la posibilidad de elaborar una prospectiva filosófica que fuese más allá de una dimensión puramente lógica, con el fin de aferrar la realidad sin renunciar al análisis científico, era una preocupación que animaba a muchos pensadores de la época (cf. Basso).

La realidad nada aporta al contenido ni el contenido a la realidad. La experiencia, en efecto, es una fuente independiente de la razón. Ahora bien, que sean diversas no quiere decir que la razón excluya a la experiencia sino más bien lo contrario, que la exige, pues sin la experiencia ella no podría conocer lo real existente. Ha de advertirse sin embargo y en conformidad con la distinción enunciada, que la razón no tiene por fuente de su conocimiento la experiencia sino que solo tiene a ésta por acompañante, pues ambas fuentes corren de forma paralela. En lo que concierne al movimiento de la lógica, ésta no tiene lugar en relación con la *quodditas* sino propiamente en relación con la *quidditas*, o lo que es lo mismo, en relación con la simple posibilidad.⁷

La razón, en sentido estricto, es la potencia infinita del conocimiento, lo que indica como tal que ella no tiene un contenido determinado, un esto o un aquello, o bien, que su contenido es un contenido *a priori*, innato. Tal es pues la potencia infinita del ser, la cual no tiene el sentido concedido en la escolástica de mera *aptitudo ad existendum* que más tarde obtuviera en el pensamiento de Wolff el significado de *non repugnantia ad existendum*, sino que es el *Seyn* que comprende en su naturaleza el pasar al concepto en tanto que — como *Seynkönnen* — es el concepto infinito de ser (Schelling 64-65). A la razón, en tanto potencia infinita, no le corresponde el conocimiento de un sector del ser o bien de un modo determinado de ser sino el conocimiento de “todo” el ser. En este sentido, ella se encuentra situada en una posición apriórica frente al ser, pues en virtud de su potencialidad brota todo lo real como su contenido innato, de tal manera que puede determinar — sin recurrir para ello a la experiencia — todo “lo que” es. Es verdad que la razón no puede conocer a priori que esto o aquello exista realmente, pero sí se encuentra en situación de captar el contenido de todo ser real, es decir, de captar a priori que hay o que puede haber si algo es. Frente al ser real, la razón alcanza lo que puede ser o será en el concepto, esto es, alcanza lo que es según su posibilidad, de tal modo que ante ella toda cosa se presenta como una posibilidad particular especificada en la potencia infinita, es decir, en la potencia universal de la razón.

La potencia del ser es la fuente misma del ser. Pero esta potencia, en cuanto transición al ser, hace patente en sí la pérdida de sí mismo, pues en la transición hacia el ser que tiene fuera de sí, a pesar de no dejar de ser, deja de ser lo que es, esto es, poder ser. La posibilidad inmediata es

⁷ Es clara aquí la oposición schellinguiana a la identidad de ser y pensar que expone Hegel en su sistema (cf. Hegel 1979).

lo primero y en cuanto tal es *begrifflos*, es decir, lo carente por completo de concepto, lo aconceptual que como substrato y presupuesto antecede a todo lo real (Kierkegaard, *Apuntes* 87). Al ser lo falto de concepto es al mismo tiempo lo falto de límites, de manera que puede contener en sí mismo y sin contradicción los opuestos. La potencia del ser, en efecto, es tanto el poder del pasar como del no-pasar al *Seyn*. Es decir, su potencia, en cuanto infinita, es simultáneamente *Übergehen-Willende* y *Nicht-Übergehen-Willende*, y por consiguiente, la libre oscilación que –al modo de tercer término *non exclusum*– se presenta entre ser y no-ser (Kierkegaard, *Apuntes* 88-89).

La razón halla en la potencialidad infinita del ser su contenido inmediato. Ahora bien, ella se siente estimulada a seguir dicha potencialidad del ser fundamentalmente por dos motivos. En primer lugar, porque yendo más allá de sí misma, la razón llega a una relación *a priori* con todo lo que hay fuera de ella. Dicho *a priori*, debe entenderse correctamente, es el del ser como posibilidad, no el del ser como actualidad, pues este último solo se obtiene por medio de la experiencia. En segundo lugar, y ahora con un sentido más elevado que en el primer caso, porque la razón aspira a lo verdadero y permanente, en su contenido inmediato tiene algo de contingente, es decir, puede ser o no-ser. En todo este movimiento la razón ha de habérselas con lo posible, sin importar si este posible, desde otro punto de vista como es el propio de la experiencia, sea en sí mismo algo real en acto. En efecto, *a priori* y conforme con la razón, lo existente es un simple posible. Queda en evidencia de este modo el hecho de que a pesar de que el objeto inmediato de la razón sea contingente, busca en lo permanente el verdadero ente (Schelling 68-70).

La potencia infinita del conocer no es tal por tener un objeto de igual índole, es decir, un objeto infinito. Efectivamente, el contenido inmediato de la razón no es un “objeto”, una cosa determinada, sino que es la infinita potencia del ser. Esta potencia cognoscitiva, al ser infinita, está libre frente a todo, no está ocupada por nada, esto es, no se dirige a ninguna cosa existente realmente (Schelling 74-75). Por el contrario, la razón está en su origen ocupada únicamente por la simple potencialidad de ser, la cual por ser lo que es, es decir, pura potencia, en cierto sentido es nada. La razón nada excluye, está igualmente abierto a todo.

En ciertos sistemas filosóficos en los que mediante la ciencia pura de la razón se cree poseer la manifestación de lo que acontece realmente, el nacimiento real de las cosas, la palabra “potencia” es vista con recelo.

Más, en la ciencia de la razón (*Vernunftwissenschaft*) se logra alcanzar únicamente la posibilidad de las cosas, no su realidad existencial. Ciertamente lo posible es aquello que luego, en el ámbito de la experiencia, se reconoce como lo real existente. No obstante, la razón llega a ello no en cuanto real existente, sino en cuanto posible *a priori*. En algún momento de su desarrollo el espíritu siente la necesidad de ir más allá de un acontecimiento cualquiera, esto es, de ir hasta detrás de la cosa misma. Ahora bien, se pregunta Schelling, ¿qué es eso que hay detrás de la cosa? Evidentemente no es el ser, pues este se halla más bien delante de la cosa, como aquello que es visto inmediatamente y presupuesto. Detrás de la cosa no está el ser sino que se halla concretamente la esencia, o los que son términos equivalentes, la potencia, la causa. De esta manera, es conseguida la liberación total del espíritu de todo lo real existente y puede escapar hacia el total desierto de todo ser, donde ha de encontrarse solamente con la potencia infinita de ser que es el único contenido inmediato de la razón, el elemento propio del pesar.⁸

El espíritu no llega así detrás de esta o de aquella cosa, sino detrás del ser en general, ocupando un lugar privilegiado en cuanto se posiciona completamente *a priori* de todo ser, de tal modo que puede conocer, desde aquí, no solo un ser en concreto sino más bien el ser total en todos sus grados. En esta potencia infinita, no determinada, se descubre la razón a sí misma, inmediatamente, no como algo contingente sino como algo necesario (Schelling 75-76).

3. La angustia como posibilidad para la posibilidad

Sin lugar a dudas la obra más conocida de toda la producción kierkegaardiana es *Begrebet Angest*.⁹ El tema central de este tratado es el pecado, noción que según la opinión de Kierkegaard no tiene puesto en ninguna ciencia. En la Estética el estado de ánimo es demasiado frívolo

⁸ Habiendo aparecido ya en varias ocasiones el término razón (*Vernunft*) y a propósito de la materia que se aborda en estas páginas, vale traer a colación el comentario de Pérez, Torralba y Zabalo: “En el ámbito del Idealismo Alemán, como ocurriera con el pensamiento griego antiguo, la razón no es entendida nunca como una facultad individual del alma, como una potencia del individuo, sino como una potencia universal, como una facultad divina. La idea de la diosa Razón sigue vigente en todos los planteamientos del Idealismo alemán, que ven en ella una potencia que está por encima del mundo fáctico y real, incluso de lo que ordinariamente calificamos de ‘experimentable’ [...]. Si no se atiende a esta dimensión universal, sagrada y divina de la razón, no se entiende nada del planteamiento filosófico de Schelling y se malinterpreta su posible diálogo con la filosofía de Kierkegaard”. (17, nota al pie)

⁹ Para un conocimiento global del escrito *c.f.* Grøn.

para abordar una categoría existencial tan seria. En la Metafísica se trata al pecado con una impasibilidad e indiferencia tal que éste es concebido como algo superado dialécticamente, esto es, como una cosa que no se resiste al pensamiento, pero a la cual tampoco éste puede dar vida. En la Psicología aparece la perseverancia del observador, la intrepidez del espía pero no la fuga victoriosa de la seriedad fuera del pecado. Su concepto deviene un otro que sí, es decir, un estado, con lo que viene a ser a sí mismo algo continuamente anulado. Como estado el pecado no es, es decir, se convierte en pura *potentia*, mientras que *de actu* o *in actu* siempre es y es de nuevo. En la Ética se procura introducir la idealidad en la realidad en lugar de elevar la idealidad a la realidad. En este sentido, puede decirse de la Ética que es como una ley que solo puede condenar pero es incapaz de dar vida. En la Dogmática, a diferencia de lo que sucede con las demás ciencias llamadas ideales, se parte de la realidad y se arriba a la idealidad. Ella no niega la existencia del pecado, por el contrario, lo supone. De todos modos, confirmando la premisa antedicha de que el pecado no tiene carta de naturaleza en ninguna ciencia, la Dogmática solamente puede examinar la manifestación del pecado, pero no su devenir.

Ahora bien, tal como se destaca en el subtítulo, el trabajo citado tiene como objeto de reflexión el problema dogmático del pecado original orientado desde un ángulo de investigación propiamente psicológico. Esto quiere decir, de acuerdo con las aclaraciones de Kierkegaard, que el estudio se centra en la categoría de posibilidad como elemento permanente desde y a partir del cual nace de forma continua el pecado, no como una determinación que se sigue de la necesidad, sino como algo que surge de manera libre. En síntesis, el escrito versa sobre la posibilidad real del pecado a la que acompaña el dato dogmático del pecado original como su posibilidad ideal.¹⁰

A partir de estas primeras y fundamentales aclaraciones Kierkegaard se introduce en el concepto del primer pecado que lo distingue del denominado pecado original. El primer pecado es la determinación de una cualidad. Esta cualidad no es el simple producto de una continua determinación de lo cuantitativo, el resultado de una serie de repeticiones que da lugar a algo aparentemente distinto, sino que es algo completamente nuevo, que surge de una sola vez, con la subitaneidad de lo enigmático (Fabro 221-258). En este sentido es errado

¹⁰ Respecto de este tema cf. Rumble.

pensar que la pecaminosidad pueda ser simplemente – en un hombre cualquiera – el efecto de un proceso de determinaciones cuantitativas que conducen a este hacia su primer pecado. Propiamente hablando el pecado es un “salto”. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿qué es primero, el salto o la cualidad? El salto pone a la cualidad y al ser puesta la cualidad al mismo tiempo es puesto el salto en la cualidad. Es decir, la cualidad es supuesta por el salto y el salto es supuesto por la cualidad (Kierkegaard, *Begrebet* § 2).

El pecado viene al mundo con el pecado. Esta afirmación es una quimera, una mera tautología para el intelecto, pues éste solo puede examinar las realidades objetivas (Zelada 162-168) y derivadas e inquirir en las motivaciones exteriores de la conciencia, pero es incapaz de dar explicación de aquello que no posee su razón de ser fuera de sí, de dilucidar aquello que tiene su propia autofundamentación. No hay ninguna cosa que preceda al pecado, ninguna determinación anterior a sí mismo que le predisponga. Es verdad que con el pecado del primer hombre – tal como se revela en el libro del *Génesis* sobre el que se asienta la reflexión del pensador danés – entra la pecaminosidad en el mundo. No obstante, al igual que Adán, todo hombre pierde esencialmente su estado de inocencia mediante la culpa.

Ahora bien, ¿cómo es que se pierde la inocencia? Puede parecer a primera vista, y de acuerdo con el texto bíblico, que la inocencia se pierde con la prohibición divina, pues al momento en que Dios la pronuncia parecería despertarse en Adán la concupiscencia. No obstante, observa Kierkegaard, esta consideración es equivocada pues la concupiscencia no es la causa del pecado y de la culpa sino más bien su efecto propio. La inocencia, en primer lugar, es ignorancia. En efecto, en este estado, tal como narra el pasaje bíblico, no existe todavía el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal.¹¹ En la inocencia, por lo tanto, no está el hombre determinado como espíritu sino que vive en una unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu se encuentra como en una especie de ensoñación. En este estado hay paz y quietud pero al mismo tiempo hay algo que no es agitación ni lucha porque todavía no hay ninguna cosa contra la cual luchar. Lo que hay pura y simplemente es nada y la nada engendra la angustia. El espíritu soñante proyecta su propia realidad, una realidad que no es nada aun, una nada que en la inocencia se ve continuamente fuera de sí. En la vigilia la diferencia entre

¹¹ Tales afirmaciones parecen tener a la base el pensamiento de Schelling según el cual la libertad, en su concepto real, es una facultad (*Vermögen*) para el bien y para el mal (cf. Schelling 352).

el yo y el no-yo está puesta, en el sueño está suspendida. La realidad del espíritu se muestra así como una figura que tienta su posibilidad, más que apenas busca aferrarse se diluye en un nada que solo provoca angustia.¹²

La angustia, a diferencia de otros estados anímicos como el de temor o el de tristeza que nacen en virtud de un objeto concreto, carece de toda determinación. Ella no es sino la realidad de la libertad en tanto posibilidad para la posibilidad (Kierkegaard, *Begrebet* § 5). Tal es pues la determinación originaria del espíritu. Ahora bien, como la relación de la angustia con su objeto es algo que no es nada, alcanza una ambigüedad dialéctica tal que, por un lado, el que se hace culpable es inocente, porque la angustia, como una fuerza extraña, lo hace presa; por otro lado, el inocente es culpable, porque se ha hundido en la angustia a la que amaba a la vez que temía y quería escapar. Hasta aquí, indica el pensador danés, llega la explicación psicológica, pues ella no puede explicar en sus razones últimas, como tampoco lo puede hacer ninguna otra ciencia, el salto cualitativo que irrumpe sobre todo movimiento cuantitativo.¹³

Si se afirma que la prohibición despierta el deseo, se obtiene en lugar de la ignorancia un saber que no es posible en el estado de inocencia, pues se tiene que tener un saber de la libertad, de su efectiva realización, si se experimenta el deseo de usarla. La prohibición, por lo tanto, angustia, pero solo y únicamente porque revela la posibilidad de la libertad, o lo que es lo mismo, la posibilidad de poder. La prohibición, por ende, despierta en un sentido superior la infinita posibilidad de poder (Kierkegaard, *Begrebet* § 5).

A la realidad precede la posibilidad de la libertad. Esta posibilidad, empero, no consiste en la posibilidad de elegir entre el bien o el mal sino que simplemente consiste en que se “puede”. En la lógica, señala Kierkegaard, es cómodo decir que la posibilidad pasa a la realidad; en la realidad, en cambio, no es tan fácil decir esto, pues es menester para ello una determinación intermedia. Esta determinación es precisamente la angustia, la cual, como ya se dijo, no puede explicar el salto de la libertad en el plano psicológico ni justificarlo éticamente. La angustia, en efecto, no es una determinación de la necesidad, pero tampoco es

¹² Ha de tenerse en cuenta, por ende, que la angustia para el pensador danés no solo es posibilidad de poder, sino también posibilidad de la nada (cf. Garrido).

¹³ Kierkegaard se opone con el salto al pasaje que presenta la lógica hegeliana de lo cuantitativo a lo cualitativo (cf. Hegel § 105).

una determinación de la libertad. Ella es una libertad sujeta, pues en la angustia la libertad no es una libertad libre en sí misma sino una libertad sujeta, no a la necesidad, sino a sí misma.¹⁴

4. A modo de conclusión

La noción de libertad que Kierkegaard elabora a partir del concepto teológico de pecado tiene como base la distinción claramente establecida en el pensamiento schellinguiano entre *quid sit* y *quod sit*. En efecto, Kierkegaard considera que la libertad, en tanto determinación cualitativa, puede ser objeto únicamente de una indagación de tipo *quiditativo* —lo que él llama de índole psicológico—, pero se resiste a todo análisis de tipo *quoditativo*. Precisamente ninguna ciencia, dado el impedimento de la razón de trascender el plano de la esencia y de la simple posibilidad, puede dar explicación suficiente del salto de la libertad.

Todo concepto, de acuerdo con la posición de Schelling, en cierta medida es indiferente a la existencia o inexistencia de las cosas, pues el contenido, ya sea real o no, permanece siempre incólume. Solamente la experiencia, que transita por una vía distinta que la de la razón, capta lo real en su existencia efectiva. En consonancia con este planteo, el pensador danés afirma que la libertad se encuentra por encima de toda aprehensión objetiva, pues lejos de ser una substancia inalterable e inmóvil, manifiesta al espíritu en su inquietud absoluta. La necesidad de lo lógico que —según reconoce el propio filósofo alemán— es intrínseco a todo concepto, para Kierkegaard es de orden puramente cuantitativo, y por ende, incapaz de mostrar en su interior el “pasaje” desde la total indeterminación formal al acto positivo de elección en la esfera del devenir, plano en el que propiamente se presentan la existencia y la realidad. Por causa de su movimiento inmanente, la lógica no puede ir más allá de sí mismo, no puede alcanzar la *quodditas*. Por el contrario, las categorías existenciales son —en su concreción— el movimiento mismo de lo real en su trascendencia. De allí la impotencia de la razón de querer apresar lo que permanentemente se le escapa, aquello que no es mera posibilidad, sino que apenas es, es real: la libertad. El intelecto, en consecuencia, se escandaliza y toma por simple ilusión lo que no puede elucidar, a saber, el surgir de lo espontáneo, el emerger de la voluntad.

¹⁴ En cuanto a la relación entre necesidad y libertad cf. Torralba 76-79.

El contenido de la razón, según la explicación del filósofo alemán, es un contenido a priori, completamente indeterminado, que tanto es de este modo como de aquel otro, al tiempo que no es de este ni de aquel otro modo. Tal contenido, a la vez incluyente y excluyente, es un todo innato al que Schelling le asigna el nombre de infinita potencia de ser. En tanto potencia universal, el *Seynkönnen* precede a todo ser real, de manera que es capaz de determinar en sí mismo todo “lo que” hay o puede haber si algo es, es decir, puede captar en su esencia, con antelación a toda existencia efectiva e independientemente de ella, todo contenido posible de lo real como una posibilidad particular que es subsumida en la posibilidad universal del *Seyn* (Kierkegaard, *Apuntes* 87). Kierkegaard se sirve de estos principios en el contexto bíblico de la inocencia y de la caída para profundizar en aquellos aspectos relativos al acto de libertad.¹⁵ Así, expone la categoría existencial de la angustia como una posibilidad que se halla dialécticamente dentro de y frente a... la posibilidad. De manera semejante al *Seynkönnen*, la angustia kierkegaardiana se presenta así como un elemento constante, un presupuesto permanente en el que nace, no su realidad sino la posibilidad real del pecado. La libertad, justamente, es aquello que sin depender de nada ni de nadie, se crea a sí mismo, se autogenera, se da su propia existencia.

La razón (*Vernunft*) alcanza lo que es únicamente según su potencialidad, es decir, penetra en lo que puede ser o será conforme a su esencia. En tal sentido, es exacto afirmar que la potencia infinita del ser es el principio del ser. No obstante ello, Schelling aclara que la potencia es lo opuesto a lo real en cuanto que este último, en sentido estricto, es el pasaje efectivo, cumplido, consumado de la *potentia ad actum* (Kierkegaard, *Apuntes* 90). La potencia, por el contrario, es aquello que no tiene el ser fuera de sí, sino que se mantiene en sí mismo, la esencia que en su ser permanece siendo lo que era, esto es, acto y potencia juntamente. En esta línea Kierkegaard desarrolla la angustia como un estado intermedio entre el ser y el no-ser, entre la presencia y la ausencia, una nada que como pura posibilidad, no es otra cosa más que la inseparable unidad de potencia y acto en su instancia originaria, la reflexión pura de la libertad sobre sí misma en tanto simple “poder” que aun no se divide entre lo que es susceptible de ser y lo real efectivo.

¹⁵ De acuerdo con la interpretación de Binetti: “El impacto más radical de Schelling sobre Kierkegaard no consiste en el dualismo de las nociones de esencia lógica y existencia efectiva, ni en su argumentación antihegeliana –cuestión de dudosa exactitud histórica que no discutiremos aquí– sino precisamente en la noción de posibilidad infinita o potencia infinita, con la cual Schelling inauguraba las *Lecciones* de Berlín y Kierkegaard introducía su concepto de libertad” (275-276).

La angustia kierkegaardiana, en tanto que conlleva el aparecer de la libertad a sí misma en su posibilidad (Kierkegaard, *Begrebet*, 2012), implica la ambivalencia del *Übergehen-Willende* y del *Nicht-Übergehen-Willende* que Schelling atribuye a la infinita potencialidad del ser, pero que ahora tiene impreso un carácter fuertemente existencial.

Con una terminología propia Kierkegaard ha reformulado los principios capitales que Schelling había expuesto en sus lecciones de Berlín (Pera 243-262) y los ha redimensionado en un ámbito vivencial y más concreto. Teniendo como eje de sus reflexiones el individuo existente, el Singular (*Enkelte*), Kierkegaard ha procurado tomar distancia de todo análisis lógico-abstracto que, al dejar de lado el plano experiencial, se atuviera únicamente a un campo de índole puramente formal. En la libertad, como máxima expresión del espíritu, confluyen la angustia, la caída, el salto, el pecado y todas las demás determinaciones existenciales. Con ello ha quedado puesto en evidencia que el influjo del pensamiento schellinguiano sobre Kierkegaard no solo ha consistido en el dualismo de esencia-existencia o bien lógica conceptual-realidad efectiva, sino también en el principio de posibilidad como potencialidad infinita. Ambos principios, expuestos dentro del marco de lo que Schelling llama filosofía positiva y filosofía negativa,¹⁶ constituyen una intuición única, imposible por ello mismo de escindir.

¹⁶ En cuanto al giro de Schelling hacia la filosofía positiva cf. Pérez 357-362.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Basso, Ingrid. "La riflessione kierkegaardiana sulla prima triade della Logica hegeliana alla luce della meontologia di Schelling". *Kierkegaard duecento anni dopo*. Genova: Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani, 2014. Print.

Colette, Jacques. "Kierkegaard et Schelling". *Kairos*. 10 (1), 1997: 19-31. Print.

Cruz, Juan. *Ontología de la razón en el último Schelling*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1993. Print.

Duque, Felix. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998. Print.

Fabro, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: Edivi, 2004. Print.

Garrido, Ángel. "Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. 65 (2), 2015: 107-118. Print.

Goñi, Carlos. "Sócrates y Kierkegaard". *Espíritu*. 123 (1), 2001: 75-99. Print.

Grøn, Arne. "El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard". *Thémata, Revista de Filosofía*. 15 (3), 1995: 15-30. Print.

Hegel, Georg. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt am Main: hg. E. Moldenhauer und K. Michel, 1979. Print.

Kant, Immanuel. *Kritik der Reinen Vernunft*. Stuttgart: hg. von Ingeborg Heidemann, 1995. Print.

_____. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación*. Madrid: Trotta, 2014. Print.

_____. *Begrebet Angest*. København: Gads Forlag, 2012. Print.

_____. *Papirer*. København: Gyldendal, 2011. Print.

Koktanek, Anton. *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Munich: Oldenbourg, 1962. Print.

Pera, Salvatore. "L'influsso di Schelling nella formazione del giovane Kierkegaard". *Archivio di Filosofia* 1 (1), 1976: 73-108. Print.

Pérez, Fernando; Francesc Torralba y Jacobo Zabalo. "Schelling y Kierkegaard: la génesis de la angustia kierkegaardiana". *S. Kierkegaard: apuntes sobre la Filosofía de la Revelación*. Madrid: Trotta, 2014. Print.

Rumble, Vanessa. "The Oracle's Ambiguity: Freedom and Original Sinn in Kierkegaard's The Concept of Anxiety". *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. 75 (1), 1992: 605-625. Print.

Schelling, Friedrich. *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart: *Sämtlichen Werke*, hg. von K.F.A. Schelling, 1856-1861. Print.

_____. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Stuttgart: hg. von K.F.A. Schelling, 1856. Print.

Stewart, Jon. "The Notion of Actuality in Kierkegaard and Schelling's Influence". *Ars Brevis*. 17 (1), 2011: 237-253. Print.

Tilliette, Xavier. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Turin: Bottega D'Erasmus, 1988. Print.

Torralba, Francesc. *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós Editores, 1998. Print.

Zelada, Manuel. "Verdad y subjetividad en el Postscriptum de S. Kierkegaard". *Estudios de Filosofía*. 12 (1), 2014: 162-168. Print.

Como citar:

Benavides, Cristian. "La infinita posibilidad de poder: el influjo de Schelling en la concepción Kierkegaardiana de libertad". *Discusiones Filosóficas*. Jul-Dic. 2016: 133-147. DOI: 10.17151/difil.2016.17.29.9.