

## DE SCHELLING A KIERKEGAARD, CUANDO LA LIBERTAD DEVINO POTENCIA INFINITA

MARÍA J. BINETTI<sup>1</sup>

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)  
Argentina

**RESUMEN:** El presente artículo intentará mostrar por qué, en nuestra opinión, el concepto kierkegaardiano de libertad, entendida como «posibilidad infinita de poder», hunde sus raíces en la noción de «potencia infinita», que Schelling explicaba a Kierkegaard en sus *Lecciones* de Berlín. En efecto, ambas categorías coinciden en un dinamismo dialéctico, que comienza en la inmediatez indeterminada de lo posible, se afirma en su propia acción negadora y se supera en una tercera potencia absoluta, sintética y recíproca.

**PALABRAS CLAVE:** Posibilidad, poder, existencia, devenir, dialéctica, fundamento, absoluto.

---

270

### From Schelling to Kierkegaard, when the freedom became infinite potency

**ABSTRACT:** The current article aims to show why, in my opinion, the Kierkegaardian concept of freedom, understood as «infinite possibility of power», roots in the notion of «infinite potency», which Schelling explained to Kierkegaard during his Berlin Lessons. In fact, both categories coincide in a dialectical dynamism, that begins in the indeterminate immediacy of possible, affirms itself in its own negative action, and overcomes in a third absolute potency, synthetic and reciprocal.

**KEY-WORDS:** Possibility, power, existence, becoming, dialectics, foundation, absolute.

---

<sup>1</sup> Obtuvo su doctorado en filosofía por la Universidad de Navarra en el 2004, con una tesis sobre *El poder de la libertad. Un estudio del pensamiento de Søren Kierkegaard con especial referencia al Diario*. Actualmente se desempeña como investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina) y profesora de la Universidad Argentina J. F. Kennedy. Su trabajo de investigación se ordena al pensamiento de S. Kierkegaard en el contexto del idealismo alemán. Ha publicado: *El poder de la libertad. Introducción a Kierkegaard* (Ciafic Ediciones, Buenos Aires, 2006); *La posibilidad necesaria de la libertad*, (Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2005); así como numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Colaboró además en la traducción del *El instante* y *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, en colaboración con el equipo de traducción de la Biblioteca Kierkegaard Argentina, de la cual es miembro fundadora.

## 1) Las Lecciones de Berlín

El 11 de octubre de 1841, Kierkegaard abandonaba Copenhague rumbo a Berlín, a fin de concretar lo que sería su primer y único viaje académico al exterior de Dinamarca. El propósito principal del viaje era asistir a las *Lecciones* de F. W. J. Schelling,<sup>2</sup> convocado a la Universidad de Berlín por Federico Guillermo IV, para contrarrestar el impacto político y panteísta de la filosofía hegeliana. A las clases de Schelling, inauguradas el 15 de noviembre de 1841 con un auditorio de más de quinientas personas, concurrirían, junto con Kierkegaard, intelectuales de la talla de M. A. Bakunin, J. Burckhardt, F. Engels, L. von Ranke, F. K. von Savigny, H. Steffens y A. von Humboldt, entre otros.

Kierkegaard había sido introducido en Schelling gracias a las lecciones universitarias de H. L. Martensen durante el semestre invernal de 1838-39.<sup>3</sup> Su biblioteca personal contaba con *Philosophische Schriften*, I (Landshut, 1809) y *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (Tübingen, 1830). Sus *Papeles* anteriores al viaje del '41 se refieren a Schelling en dos oportunidades: la primera en marzo del '37, para atribuirle el concepto especulativo de «acción recíproca» en el seno de lo uno;<sup>4</sup> y la segunda tres años más tarde, aludiendo a su relación con Hegel.<sup>5</sup> A juzgar por los hechos, el interés despertado en Kierkegaard por su juvenil introducción a Schelling bastó para conducirlo a Berlín con tales expectativas: «Estoy muy contento de haber escuchado la segunda lección de Schelling, indescriptiblemente contento. Por mucho tiempo lo esperamos yo y mis pensamientos en mí. Si bien él, hablando de la relación entre filosofía y realidad, nombró la palabra *realidad*, el fruto de mi pensamiento se estremeció de alegría como el seno de Elizabeth (*Luc. 1, 44*) [...] He puesto toda mi esperanza en Schelling.»<sup>6</sup>

Sin embargo, la correspondencia enviada por Kierkegaard durante los escasos meses de su permanencia en Berlín muestra que el entu-

---

<sup>2</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. (1909-1948). *Søren Kierkegaard's Papirer*. København: Gyldendal. [Pap.] III C 27, en *Pap.*, XIII, pp. 253-329 / véase también: KIERKEGAARD, Søren. (1997 - ). *Søren Kierkegaard Skrifter*. København: Gads Forlag. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon. 28 vols. [SKS.] Not11:1-40.

<sup>3</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, II C 25.

<sup>4</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, II A 31 / SKS. AA: 22.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, III A 34 / SKS. AA:24.

<sup>6</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, III A 179 / SKS. Not8:33.

siasmo de aquellos primeros días duró poco. El aburrimiento kierkegaardiano de los «sinsentidos» de Schelling pronto se hizo sentir,<sup>7</sup> y una carta a Emil Boesen del 27 de febrero confirma la desilusión y el inminente retorno a Copenhague. Kierkegaard deja a Schelling el 4 de Febrero de 1842, seis semanas antes de la clausura del seminario, para encontrarse de vuelta en su ciudad natal el 6 de marzo. Él tenía entonces –como veremos– suficientes motivos para dejar Berlín, no menos que Schelling tuvo también sobradas razones para justificarse ante Kierkegaard y anticipar el inicio de la tradición existencial. En efecto, se ha dicho que a partir de la estancia de Schelling en Berlín nació el existencialismo kierkegaardiano, en oposición a las abstracciones del hegelianismo y a favor de lo positivo existente.

Las razones de tal aproximación residen en la confrontación crítica de Schelling con Hegel y en su intento de concebir un sistema de la existencia fundado en una instancia no racional. Por una parte, Schelling en Berlín es y quiere ser expresamente antihegeliano. A Hegel critica Schelling la irracionalidad de la lógica pura y la necesidad existencial de que la idea se libere de sí misma. Él acusa al *Seyn* hegeliano por constituir un concepto viciado desde el inicio del sistema y por cancelar toda relación efectiva con lo real. En la opinión de Schelling, Hegel confundió la lógica –vale decir, la ciencia de la pura razón– con la realidad y lo real, con el *modo aeterno* del pensamiento. En cuanto ciencia de la razón, la filosofía hegeliana se habría consagrado a la esencia de las cosas, a su concepto, abandonando la existencia concreta y reemplazándola por una pseudorealización de la idea.<sup>8</sup>

Por otra parte, y además de su crítica, Schelling fue convocado a Berlín con la finalidad de ofrecer una alternativa positiva frente a la expansión del hegelianismo. En este sentido, su filosofía propone que la naturaleza, la historia y la vida humana, lejos de fundarse en la plena racionalidad de lo sustancial, surgen de un fundamento oscuro, base de lo ideal y de lo espiritual. Este fondo oscuro derivaría del propio Absoluto, en el cual se debe distinguir un fundamento tenebroso y una existencia actual y transparente. En otras palabras, el sustrato último de la existencia es concebido por Schelling en los términos de un querer oscuro y ansioso del entendimiento. De aquí que Schelling dijera en Berlín que «la voluntad es el sujeto del enten-

---

<sup>7</sup> KIERKEGAARD, Søren. (1978). *Letters and Documents*. Trad. Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press, p. 139.

<sup>8</sup> Cf. SCHELLING, Friedrich. W. J. (1998). *Filosofía de la revelación*. Int. y trad. J. C. Cruz. Cuadernos de Anuario filosófico, nº 51. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 96.

dimiento (*subjectum*) y puede ser llamada entendimiento potencia».<sup>9</sup> De este fundamento volitivo deberá devenir la claridad de lo real. M. Heidegger comenta al respecto que, según Schelling, en la voluntad como esencia del ser deben distinguirse la «voluntad del fundamento» y la «voluntad del entendimiento», siendo la existencia «el volverse manifiesto, el llevarse-a-sí-mismo, el ser sí mismo en el devenir sí mismo frente a y en contra del fundamento».<sup>10</sup> Por lo tanto, Schelling se apartaría del hegelianismo por incluir en lo Absoluto un fundamento no racional, origen de lo espiritual, y cuyo poder no estaría en la fuerza del concepto sino en el impulso de la voluntad: ese querer que determina, para Schelling, «el ser originario y sólo con él concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión.»<sup>11</sup> La voluntad se convierte así en el sustrato de una existencia, que aspira a su propia transparencia.

Ahora bien, este querer establecido como lo originario debe ser antes intuido por una experiencia libre de toda conceptualización objetiva que comprendido reflexivamente por la razón finita. En efecto, según Schelling, los conceptos elaborados por la mente humana se producen mediante oposiciones relativas, fundadas y superadas por una intuición intelectual, a la cual le corresponde aprehender la identidad indiferenciada del todo. De esto se sigue que la validez científica de la filosofía no se agote en lo conceptual, sino que incluya en sí tanto lo ideal como lo natural, existente y oscuro. Y en virtud de ello, Schelling dedica sus primeras *Lecciones* de Berlín a distinguir una filosofía negativa –propia del *quid sit* de las cosas, es decir, en la esencia expresada por la razón finita como ser posible– y una filosofía positiva, iniciada en el *quod sit*, esto es, en la existencia real de las cosas concedida a la experiencia. En Berlín, Schelling propondría su filosofía positiva no como un sistema cerrado, detentor de una verdad agotada, sino como reflexión real, siempre abierta a nuevas experiencias y en continua progresión.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 305 / SKS. Not11:29; cf. también: SCHELLING, Friedrich. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos, p. 167.

<sup>10</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. (2000). *Nietzsche*. Trad. J. L. Vernal. 3ª ed. II. Barcelona: Destino, p. 389.

<sup>11</sup> SCHELLING, Friedrich. W. J. (1989), p. 147.

<sup>12</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 282 ss. / SKS. Not11:19 ss.

La filosofía negativa piensa lógicamente la *quidditas*, la esencia, de lo real. La filosofía positiva, en cambio, conoce empíricamente su *quodditas*. La primera constituye la ciencia *a priori* de la pura razón, cuyo contenido inmediato está determinado por la posibilidad universal de conocer el ente. La segunda se constituye como revelación mítico-religiosa, cuyo contenido se determina en función de la existencia concreta, superior a la razón,<sup>13</sup> y asume la forma de una historia sagrada. Según tal divisoria, las *Lecciones* de Berlín abordan en primer lugar el concepto negativo de potencia infinita, para pasar en lo sucesivo a su dinamismo potencial, desplegado empíricamente en la mitología universal.<sup>14</sup>

Conforme con la positividad de la filosofía propuesta por Schelling, el seminario de Berlín derivó en una especulación sobre el mito y las religiones, considerada por algunos –probablemente por el propio Kierkegaard– como «un racionalismo teologizante, una forma superior de teosofía, un gnosticismo místico».<sup>15</sup> En este contexto, sucedió que Kierkegaard abandonó Berlín, y las interpretaciones coinciden en que la profunda decepción kierkegaardiana obedecería a la ininteligibilidad de las consideraciones mítico-religiosas de Schelling.<sup>16</sup> Así, por ejemplo, F. Torralba Roselló entiende que, a pesar de que Kierkegaard descubrió en Berlín una alternativa al sistema hegeliano, sin embargo «no podía seguir a Schelling en sus disquisiciones teosóficas sobre la tristeza primitiva de Dios y el desenvolvimiento del universo a partir del seno divino. Para Kierkegaard, estas especulaciones positivas eran un ejemplo típico de cómo se echan a perder tanto la metafísica dogmáticamente como el dogma metafísicamente. Tampoco eran válidas para describir la existencia concreta y real».<sup>17</sup> Claramente para Kierkegaard, ni el mito ni la revelación ni las teogonías universales reflejaban la positividad de la existencia y el infinito poder de lo real. Tampoco la historia del mundo demostraba, para él, el devenir de lo absoluto, y con tales diferencias Kierkegaard se alejó de Schelling.

Sin embargo, la desilusión provocada por el elemento teosófico schellinguiano no explica ni contradice el impacto positivo que las

<sup>13</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 254 / SKS. Not11:1

<sup>14</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 320 ss. / SKS. Not11:37 ss.

<sup>15</sup> SPERA, Salvatore. (1976). «L'influsso di Schelling nella formazione del giovane Kierkegaard». En *Archivio di filosofia*, 1, p. 78.

<sup>16</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. (1989). *Notes of Schelling's Berlin Lectures*. Trad. e intr. H. V. Hong y E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press, p. XXIII.

<sup>17</sup> TORRALBA ROSELLÓ, Francesc. (1993). *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona: PPU, p. 311.

*Lecciones* de Berlín produjeron sobre Kierkegaard, impacto que podría resumirse en el origen de toda la problemática existencial.<sup>18</sup> Lo que Kierkegaard aprendió de Schelling fue mucho más profundo que aquello que rechazó de él. En este sentido, J. Wahl aproxima ambos autores en torno a «la noción de existencia, el realismo, la afirmación de la elección, la idea de una relación directa del individuo con Dios, el lugar dado a la revelación, a la encarnación como puro acontecimiento objetivo».<sup>19</sup> La idea de existencia –afirmada por Kant y desarrollada por Schelling– habría generado la ruptura entre Hegel, por un lado, y el último Schelling y Kierkegaard, por el otro.<sup>20</sup> J. Collins considera a Schelling y A. F. Trendelenburg como las dos fuerzas antihegelianas más influyentes en Kierkegaard.<sup>21</sup> Según Collins, Kierkegaard habría seguido a Schelling en su intento por «irrumper hasta lo real», aunque lo abandonara en sus disquisiciones teosóficas.<sup>22</sup> Para M. Heidegger, «la distinción de la existencia en el sentido de realidad como ser-sí-mismo, prefigurada desde el primer acabamiento de la metafísica en Schelling, llega, pasando por Kierkegaard, que no es ni teólogo ni metafísico y es sin embargo lo esencial de ambos, a un peculiar estrechamiento».<sup>23</sup> Según Heidegger, Kierkegaard restringió el concepto schellinguiano de existencia «al ente que “es” en la contradicción de temporalidad y eternidad: al hombre que quiere ser él mismo. Existir como fe, es decir, atenerse a la realidad de lo real que el hombre mismo es en cada caso».<sup>24</sup> En otras palabras, el pensamiento kierkegaardiano equipararía la existencia a la fe cristiana, en tanto que determinación subjetiva.

En nuestra opinión, 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

---

<sup>18</sup> Cf. LÖWITH, Karl. (1967). *De Hegel a Nietzsche*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 165 ss. Para la relación de Kierkegaard con Schelling, cf. también: COLETTE, Jacques. (1997). «Kierkegaard et Schelling». En *Kairos*, 10, pp. 19-31; RINALDI, Francesco. (1969). «Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel». En *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, 43, p. 245.

<sup>19</sup> WAHL, Jean. (1949). *Études kierkegaardienes*. 2ª ed. París:Vrin, p. 136.

<sup>20</sup> Cf. WAHL, Jean. (1949), pp. 155 ss.

<sup>21</sup> Cf. COLLINS, James. (1958). *El pensamiento de Kierkegaard*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 122.

<sup>22</sup> Cf. J. COLLINS, James. (1958), p. 123.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. (2000), p. 387.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. (2000), pp. 389-390.

infinita», con la cual Schelling inauguraba las *Lecciones* de Berlín y Kierkegaard introducía su concepto de libertad. En efecto, en un esfuerzo por superar la ininteligibilidad del dualismo schellinguiano entre idea posible y existencia actual, pensamiento y ser, logos y mito –dualismo que más que motivar parece haber causado el abandono kierkegaardiano–, Kierkegaard regresará de Berlín con la profunda convicción de que libertad es una potencia infinita, cuyo devenir concreto sintetiza lo ideal y lo actual, el concepto y la existencia empírica, lo pensado y lo sido, en y por la mediación de sí misma.

## 2) La doctrina schellinguiana de las potencias

Mientras que Schelling desarrolló su filosofía positiva como una suerte de mítica especulativa, él elaboró su filosofía negativa como una doctrina de las potencias: «potenzlehre» o «dinamología». <sup>25</sup> Según esta última, la potencia constituye la materia prima de la razón, el fundamento preontológico de lo fáctico y la esencia causal del ser. Su poder está intrínsecamente organizado por una dialéctica dinámica y procesal, cuyas instancias producen la totalidad de las cosas. A esta doctrina potencial eran dedicadas las primeras *Lecciones* de Berlín, antes de abordar la manifestación mítica de las potencias universales.

---

276

En el origen de la razón, decía entonces Schelling, es la «potencia infinita de conocer», cuyo contenido objetivo e inmediato coincide con la «potencia infinita de ser». <sup>26</sup> Lo primero es así la potencia en tanto que «posibilidad inmediata»: <sup>27</sup> pura capacidad de ser o devenir. El pasaje al ser no expresa aquí la constitución de un ente real, sino que la transición hacia el ente conocido, vale decir, se trata de una transición al ser conceptual, *quidditativo*, lógico, concebido por la razón como su propio elemento *a priori*. El contenido de esta potencia cognoscitiva no remite entonces al ámbito experiencial de la existencia (la *quodditas*), sino al ámbito lógico de la esencia (la *quidditas*), que abarca en su aprioricidad la totalidad del ser.

Las primeras *Lecciones* de Berlín describían la potencia primordial con las siguientes notas. <sup>28</sup> Ella constituye el *υποκειμενον* de todo *–omnibus aequa–*, a excepción de la *Nichts*. En tanto que sustrato, la potencia

---

<sup>25</sup> Cf. CRUZ, Juan C. (1993). *Ontología de la razón en el último Schelling*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria. Pamplona: Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, pp. 47 ss.

<sup>26</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, pp. 255-56 / SKS. Not11: 3.

<sup>27</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 257 / SKS. Not11:4.

<sup>28</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, pp. 257-58 / SKS. Not11:4-5.

primordial es causa material –lo indeterminado, to *aóriston*– del ser, a la vez que este último la funda como sujeto originario. Su poder es un «macht sinnlos» [sin sentido], «begrifflos» [sin concepto] y «schränkenlos» [sin límite], sólo limitado intrínsecamente, y constituye por eso una totalidad en sí. Este poder infinito permanece en su indiferencia «omnibus numeris absolutum», para proceder desde allí a toda diferenciación. En razón de su indiferencia, la posibilidad es nada, *απειρον* indeterminado, capaz de todo ser y capaz en consecuencia de lo contradictoria: de poder y no poder, de querer y no querer, de ser y no ser. Su capacidad de contradicción manifiesta la naturaleza esencialmente móvil de la potencia, su dinamismo intrínseco, del cual surgirá todo ser por mediación dialéctica. Porque la potencia infinita puede y no puede, de allí resulta el devenir, la contingencia y la reconciliación de lo real en una tercera instancia mediadora.

Las notas descriptivas que Schelling enunciaba en Berlín resultan doblemente significativas, por cuanto que ellas significan de manera análoga las determinaciones de la voluntad humana, «unida máximamente a la pura “potencialidad de ser”». <sup>29</sup> Schelling enuncia la analogía en estos términos: «La capacidad es una tranquila voluntad; un pasaje *a potentia ad actum* [de la potencia al acto] es un pasaje del no-querer al querer. En esta voluntad, se puede pensar en un querer y un no querer, puesto que la infinita potencia contiene ambas partes y contiene los opuestos. El *Nicht-Uebergehen-Willende* [*sic*] [no querer pasar] es realmente la impotencia; la capacidad la adquiere por la exclusión. El *Uebergehen-Willende* [querer pasar] pasa, pero el *Nicht-Uebergehen-Willende* es desde luego inactividad [*Gelassenheit*], aunque pasando, el *Uebergehen-Willende* excluye lo otro de sí y por ello lo pone, lo fuerza fuera de esta *Gelassenheit*. Pero cuando en potencia estos dos [*das Uebergehen-Willende* y *das Nicht-Uebergehen-Willende*] no se excluyen mutuamente, entonces ellos no excluyen una tercera posibilidad, una libre vacilación entre ser y no-ser.» <sup>30</sup> En esta libre vacilación de los contrarios consiste la fuerza del devenir y la necesidad de la contingencia, que define a la libertad y produce lo real como resultado, como lo tercero de la mediación.

Análogamente entonces, la voluntad humana es también una potencia infinita, poder activo de ser, lanzado a la totalidad y abierto a

<sup>29</sup> SCHELLING, Friedrich. W. J. (1998), p. 91. J. C. Cruz comenta al respecto que Schelling interpretó la estructura y el dinamismo de la razón bajo la clave del proceso volitivo, de modo tal que su pensamiento constituiría una ontología de la voluntad, cuya perfección operativa y habitual es propiamente lo significado por Schelling al referirse a la potencia originaria (cf. CRUZ, Juan C. (1993), pp. 72, 54).

<sup>30</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, pp. 257-58 / SKS. Not11: 4.

la contradicción que su propia posibilidad presupone. En tanto que poder, la voluntad se afirma por la exclusión de la impotencia y la mediación del querer. Pero este querer –comprometido con posibilidades opuestas– únicamente actúa cuando supera la vacilación que lo determina como libertad, gracias a lo cual la automoción hacia el bien o hacia el mal no se dice necesaria sino libre,<sup>31</sup> y libremente buena cuando la voluntad se afirma de manera incondicional en su propio poder, habiendo negado su impotencia constitutiva. Su posibilidad es la de querer incondicionalmente, no lo finito sino la voluntad misma, la potencia, de manera tal que poder y acto coinciden en la identidad recobrada del origen.

Pero ya se trate análogamente del querer o metafísicamente de la potencia original, lo cierto es que para la filosofía negativa de Schelling, el dinamismo del todo se construye dialécticamente mediante tres momentos sucesivos, orgánicos e interconectados.<sup>32</sup> El primero consiste en la posibilidad inmediata e indiferenciada, que alberga *in nuce* la totalidad. Lo inmediato es lo no supuesto, y tal cosa coincide con el sujeto universal e incondicionado, con su potencialidad pura y para sí. En términos aristotélicos, esta instancia designaría la causalidad material, indeterminada y negativa del ser. El segundo momento consiste en el pasaje al acto, en la afirmación del puro ser o *actus purus*. La potencia emerge aquí como instancia positiva y determinada, como efectividad necesaria, universal e incondicionada. Ahora bien, entre la indeterminación original y la positividad determinada del acto se genera una contradicción, una tensión, una angustiante inquietud, que sólo se apacigua en una tercera instancia de reconciliación y mediación. Este tercer momento reconciliador consiste en la unidad de potencia y acto, posibilidad y ser,<sup>33</sup> sujeto y objeto.<sup>34</sup> Vale decir que la identidad indiferenciada del comienzo es, al final, recuperada como identidad sintética y contingente. El resultado supera las abstracciones unilaterales y reconcilia los términos en la síntesis final de la libertad, cuya estructura implicativa une de manera indisoluble el sujeto y el objeto, lo negativo y lo positivo, por y en la autodeterminación de lo uno. Sólo esta instancia final es, para Schelling, propiamente «espíritu» como

<sup>31</sup> Cf. SCHELLING, Friedrich W. J. (1989), pp. 201-203.

<sup>32</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, pp. 257-58 / SKS Not11:4.

<sup>33</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 259 / SKS Not11:5.

<sup>34</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 261 / SKS Not11:7.

«lo tercero» de la identidad,<sup>35</sup> o bien como poder absoluto que es mediación reconciliadora del todo.

En la síntesis final, la posibilidad infinita se alcanza a sí misma como lo tercero: unidad reconciliada en su propia contradicción. Ahora bien, en nuestra interpretación, este mismo proceso dialéctico dirige el dinamismo de la libertad kierkegaardiana: surgida sin presupuestos de su propia potencia infinita, devenida la negación de sí y reconciliada en su posibilidad como poder absoluto.

### 3) La potencia infinita de la libertad kierkegaardiana

El 4 de febrero de 1842, Kierkegaard abandonó a Schelling en Berlín, decepcionado de sus sinsentidos y positivities mítico-religiosas. Nada quedaba entonces de aquel expectante entusiasmo por esa realidad que Schelling había prometido iluminar, y en apenas dos meses, la desilusión kierkegaardiana lamentará que «toda su teoría sobre las potencias revela la mayor impotencia».<sup>36</sup> Kierkegaard no comprendió la distinción entre filosofía negativa y positiva. En efecto, asegura, «por filosofía negativa él entendía naturalmente la lógica, pero yo comprendí menos lo que él entendía por filosofía positiva, a no ser en cuanto se ve claramente que era la que él mismo quería ofrecer».<sup>37</sup> Dicho de otro modo, Kierkegaard no comprendió por qué las representaciones universales mítico-religiosas serían más concretas y potentes que las representaciones universales de la filosofía. Sin embargo, hubo algo que Kierkegaard sí comprendió en Berlín, esto es, comprendió entonces que la potencia, el poder, lo posible pueden, tienen y deben llegar a ser concretos. Si Kierkegaard desacreditó el discurso schellinguiano sobre la potencia absoluta de la mitología, él sí comprendió en Berlín la potencia absoluta de la libertad singular.

La semilla schellinguiana sembrada en Berlín, el germen latente del existencialismo kierkegaardiano consiste en «esa posibilidad que es potencia de un segundo llegar a ser»,<sup>38</sup> y definirá para Kierkegaard la esencia infinita, dinámica y dialéctica de la libertad. En nuestra opinión, el concepto kierkegaardiano de libertad, concebida como poder absoluto y producida dinámicamente según una síntesis dialéctica, vale decir, según la repetición de la segunda vez, nació en

<sup>35</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, pp. 258-59 / SKS Not11:5.

<sup>36</sup> KIERKEGAARD, Søren. (1978), p. 141.

<sup>37</sup> KIERKEGAARD, Søren. (1920-1936). *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. København: Gyldendal [SV<sup>2</sup>], IV 325 / SKS. 4, p. 328.

<sup>38</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XIII, p. 313 / SKS. Not11:33.

Berlín. Poco después de su regreso a Copenhague, Kierkegaard aseguraba en *O lo uno o lo otro* que «el hombre encierra un poder capaz de desafiar al mundo entero». <sup>39</sup> Lejos de toda teosofía o mítica universal, la potencia absoluta de la libertad que Kierkegaard piensa es singularmente humana.

La filosofía positiva del existencialista danés –a quien la filosofía positiva del idealista alemán le resultó ininteligible– no narrará la historia de poderes teogónicos, sino, en todo caso, la histórica teogénesis de la libertad humana individual, ordenada a la acción subjetiva con las siguientes precisiones: «La fuerza que nos es dada (como posibilidad) es de naturaleza totalmente dialéctica; y la única verdadera expresión para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad es que se tiene precisamente la fuerza de aniquilarse a uno mismo; porque el hombre, aun si es más fuerte que todo el universo, sin embargo ¡no lo es más que sí mismo! Una vez confirmado este punto, asumimos la tarea de despejar el terreno de la religión, y paralelamente también del cristianismo, porque la más grave expresión de esta impotencia es indudablemente que este último concibe al hombre como pecador y ninguna otra diferencia puede revelararle tanto al hombre su diferencia de Dios.» <sup>40</sup> Si hay algún fragmento kierkegaardiano a cuya luz sea posible aclarar la filiación schellinguiana del filósofo en el contexto precedentemente analizado, este pasaje es el mencionado aquí, donde poder y no poder, ser y no ser, Dios y pecado se implican mutuamente en la posibilidad infinita de una fuerza, cuya dialéctica revelará a la postre el Poder Absoluto de la libertad, en su íntima diferencia y en su más íntima identidad.

En un tiempo que ha «olvidado por completo lo que es ser potencia, la potencia del espíritu que es el mayor tormento de todos los horrores, pero sin embargo potencia»; en estos «tiempos bestiales donde sólo el número de los hombres es potencia», <sup>41</sup> Kierkegaard quiso inaugurar una nueva época en la que la libertad personal constituyera el «último acto potenciador, gracias al cual toda la naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia y, finalmente, en voluntad»; <sup>42</sup> esto es, una época en la que lo real llegara a ser espíritu y el espíritu, toda a realidad. A propósito de esta libre transfiguración de lo inmediato, el existencialista danés comparte con Schelling la idea de que «en

<sup>39</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, II 176 / SKS. 3, p. 159.

<sup>40</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, V A 16 / SKS. JJ:201.

<sup>41</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XI<sup>3</sup> B 168.

<sup>42</sup> SCHELLING, Friedrich. W. J. (1989), pp. 144-147.

suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión [...] todo lo efectivo (la naturaleza, el mundo de las cosas) tiene como fundamento actividad, vida y libertad, o, en palabras de Fichte, no sólo el Yo lo es todo sino que también, a la inversa, todo es Yo. La idea de convertir de pronto la libertad en el Uno y Todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no sólo en relación consigo mismo, y ha provocado en todas las partes de la ciencia un cambio más profundo y fuerte que el de cualquier revolución anterior». <sup>43</sup> En este mismo sentido, Kierkegaard considera que «el sí mismo, el yo es libertad», <sup>44</sup> y esto designa, tanto para Schelling como para Kierkegaard, lo absoluto.

Kierkegaard se inscribe en esa línea de pensamiento que hizo de la libertad el uno y todo de lo real, y, con mayor precisión, en la línea de una libertad concebida como infinita posibilidad de un poder absoluto, devenido dialécticamente. Según Kierkegaard, esta libertad es el presupuesto de todo comienzo y el inicio de un modo de pensar, <sup>45</sup> que no debe enredarse en abstracciones inconsistentes sino partir de lo positivo. <sup>46</sup> Tal positividad constituye el *An sich* de la libertad, <sup>47</sup> o bien, como decía Schelling, «el concepto positivo del en-sí», <sup>48</sup> del que parten al mismo tiempo realidad y pensamiento. La libertad es así el upokeímenon, sustrato o sujeto originario, que es universal, incondicionado, «infinito y no proviene de nada». <sup>49</sup> La infinitud expresa aquí, por una parte, la autodeterminación y la necesidad intrínseca, de tal modo que sólo la libertad puede –en función de su propio límite interno– afirmarse o negarse, además de conocer únicamente por sí misma cuando ella es afirmada o negada. <sup>50</sup> Por otra parte, su surgimiento *ex nihilo* indica la presuposición de la libertad en tanto que upokeímenon, medio y fin del propio acto. Si la libertad se produce, entonces, explica Kierkegaard, ella «se au-

<sup>43</sup> SCHELLING, Friedrich. W. J. (1989), pp. 146-149.

<sup>44</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, XI 160 / *SKS*. 11, p. 146.

<sup>45</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, VII 99 ss. / *SKS*. 7, p. 108.

<sup>46</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, III A 107 / *SKS*. Not7:21.

<sup>47</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, IV 416 / *SKS*. 4, p. 410.

<sup>48</sup> SCHELLING, Friedrich W. J. (1989), pp. 148-149.

<sup>49</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, IV 420 / *SKS*. 4, p. 414.

<sup>50</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, IV 416 / *SKS*. 4, p. 410.

topresupone a sí misma, y preguntar por su origen es una cuestión ociosa y no menos capciosa que la que se planteaban los antiguos: ¿ha existido antes el árbol o la bellota?»,<sup>51</sup> porque el origen es la mutua mediación de ambos.

*El concepto de la angustia* –libro en el cual, por lo demás, las referencias a Schelling abundan como en ninguna otra obra de Kierkegaard– constituye sin duda el mejor exponente de la doctrina kierkegaardiana de la libertad. Así como los apuntes de Berlín concedían a la posibilidad infinita el privilegio del fundamento inmediato, *El concepto de la angustia* asignará a la libertad el lugar de una inmediata e «infinita posibilidad de poder». <sup>52</sup> En su inmediatez, la libertad es la posibilidad indeterminada de todo –*omnibus aequa*–, presupuesto de cualquier diferencia y, por lo tanto, nada, negación o privación de todo. Desde este punto de vista, «la inmediatez es precisamente la indeterminación»,<sup>53</sup> pura simplicidad sin contenido actual, pero sin embargo capaz de todas las determinaciones, distinciones, oposiciones y relaciones que el devenir libre desplegará más tarde, en virtud de la reflexión y la dialéctica. Cuando Kierkegaard habla de una «libertad formal y abstracta»,<sup>54</sup> él se refiere a esta primera posibilidad inmediata e infinita, para la cual «todo es posible» y nada es efectivamente real.<sup>55</sup>

---

282

Ahora bien, en tanto que posibilidad de todo, la libertad no excluye la contradicción, de manera tal que los opuestos se implican mutuamente e implican también una tercera y nueva posibilidad. Así es como se pertenecen recíprocamente, en y por la libertad, poder y no poder, querer y no querer, ser y no ser, de donde se sigue su poder dialéctico, ambiguo y vacilante entre dos alternativas que suponen, en su máxima oposición, una diferencia absoluta e infinita. La libertad es para Kierkegaard una fuerza esencialmente dialéctica, y de aquí que «el “espíritu” no puede afirmarse nunca de manera directa, debe haber siempre antes una negación; y cuanto más “espíritu”, más se debe cuidar con exactitud que la negación sea la negación del opuesto preciso». <sup>56</sup> A esta contradicción esencial obedece el dinamismo productor de la libertad, cuya acción primera y fundamental será su propia negación. La libertad se niega a sí misma o, lo que es igual, se

---

<sup>51</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, IV A 49 / SKS. JJ:60.

<sup>52</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, IV 349 / SKS. 4, p. 351.

<sup>53</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, IV B<sup>1</sup> 145-146.

<sup>54</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, II 193 / SKS. 2, p. 174.

<sup>55</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, II 19 / SKS. 2, p. 25.

<sup>56</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, XI<sup>1</sup> A 152 / SKS. NB29:102.a.

afirma como «lo otro»,<sup>57</sup> «lo negativo»,<sup>58</sup> «el pecado»,<sup>59</sup> donde reside su «fuerza de repulsión» y «principio de movimiento» inmanente.<sup>60</sup>

El pasaje de la pura e indeterminada posibilidad de poder a la posición/negación actual de sí misma implica el pasaje de lo infinitamente posible a lo necesario. La necesidad debida de la libertad –en lugar de su potencia posible– determina la transición a un segundo momento de la posibilidad, actual y efectivo con respecto al anterior. Esta superación dialéctica de la libertad en un «poder-deber» incondicional es lo que Kierkegaard describe como el estadio ético de la existencia,<sup>61</sup> tan posible como necesario. La segunda potencia actualiza una necesidad intrínseca, un límite propio e interior, regulador del devenir y de la historia subjetiva. La libertad no se realiza entonces en lo posible sino en lo necesario, a partir de lo cual Kierkegaard asegura que «el sentimiento más fuerte el hombre lo tiene cuando, con una decisión plena, imprime a su acción aquella necesidad interior que excluye el pensamiento de cualquier otra posibilidad». <sup>62</sup> Se trata aquí, sin embargo, de una instancia negativa y contradictoria, cuya tensión exigirá una tercera fuerza reconciliadora.

Ni la posibilidad infinita, ni la negación actual del pecado expresan la última verdad del poder libre. Por el contrario, su diferencia absoluta exige una tercera instancia unificadora y total, que repita la indeterminación del origen mediante la diferencia de lo otro. Tal repetición constituirá una nueva identidad, sintética y diferencial, de posibilidad y acto, sujeto y objeto, pensamiento y ser, infinitud y contingencia. De ahí la estructura implicativa de este tercer momento mediador, capaz de restablecer la primera inmediatez en y por su misma dialéctica. Aquella acción recíproca de los opuestos, que Kierkegaard atribuía a Schelling en el primer fragmento que lo nombra,<sup>63</sup> pasa a ser ahora la «pura reciprocidad» de lo absoluto,<sup>64</sup> devenido tal por una «reduplicación en sí mismo»,<sup>65</sup> capaz de contener su propia contradicción. Esta tercera potencia, que no es ni

<sup>57</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV*<sup>2</sup>, IV 471 / *SKS*. 4, p. 459.

<sup>58</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV*<sup>2</sup>, IV 432 / *SKS*. 4, p. 425.

<sup>59</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV*<sup>2</sup>, IV 349 / *SKS*. 4, p. 351.

<sup>60</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV*<sup>2</sup>, I 297 / *SKS*. 2, p. 275.

<sup>61</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, VIII<sup>2</sup> B 83 ss.

<sup>62</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, X<sup>4</sup> A 177 / *SKS*. NB23:172.

<sup>63</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Pap.*, II A 31 / *SKS*. AA: 22.

<sup>64</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV*<sup>2</sup>, IX 433 / *SKS*. 9, p. 377.

<sup>65</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV*<sup>2</sup>, IX 208 / *SKS*. 9, p. 182.

posibilidad infinita ni negación absoluta, se determina como poder imposible, vale decir, como poder de lo imposible, absurdo y contradictorio desde el punto de vista intelectual abstracto. Más allá de lo verosímil y probable, más allá de todas las posibilidades, emerge «la omnipotencia de la posibilidad»:<sup>66</sup> puro y absoluto Poder, que ha agotado todas sus posibilidades.

En esta tercera potencia se resuelve la libertad kierkegaardiana: una libertad que, de ser posible, es necesaria; de ser infinita y absoluta, es contingente; y de ser identidad y repetición, es contradicción y diferencia. Sobre la posibilidad de este devenir total, sobre esta capacidad de serlo todo, hablaba Schelling en Berlín.

#### 4) A modo de conclusión

La noción de posibilidad constituye la clave de la libertad kierkegaardiana, cosa que el pensamiento existencial heredero de Kierkegaard bien supo descifrar. Sin embargo, no nos resulta tan claro que los herederos existencialistas de Kierkegaard hayan descifrado el sentido exacto que lo posible tiene en su pensamiento. En efecto, parecería más bien que cierto descuido histórico de la filosofía y de su profunda continuidad ha favorecido cierta interpretación de la posibilidad kierkegaardiana como una especie de abstracción estética, capaz de elegir finitamente entre infinitas y malas opciones. Tal interpretación asimila lo posible a una nada abstracta,<sup>67</sup> opuesta y medible con la necesidad extrínseca de lo arbitrario, sin llegar a ver la potencia absoluta e intrínsecamente contradictoria que la posibilidad significa. En nuestra opinión, esta lectura estetizante de lo posible no coincide con la posibilidad kierkegaardiana, no al menos con la que su propio autor describe como «la más pesada de todas las categorías»,<sup>68</sup> y cuyo peso atribuye a un poder infinito.

De aquí nuestro interés histórico-especulativo en remitir a Schelling –y junto con Schelling, al idealismo romántico representado por él– una de las nociones centrales del pensamiento kierkegaardiano. Con Schelling en Berlín, la posibilidad kierkegaardiana se refiere a una potencia absoluta, llamada a devenir su propia necesidad intrínseca, infinita, total. Con Schelling también, lo posible implica su propia negación, vale decir, presupone un dinamismo dialéctico,

<sup>66</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, IV 471 / *SKS*. 4, p. 459.

<sup>67</sup> Cf. ABBAGNANO, Nicola. (1955) «Kierkegaard e il cammino della possibilità». En *Studi kierkegaardiani*, (p. 14). Brescia: Morcelliana.

<sup>68</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, IV 466 / *SKS*. 4, p. 455.

respecto del cual toda posición es contradictoria. Finalmente, para ambos pensadores, la potencia absoluta de la libertad se determina por su estructura implicativa, pura reciprocidad de opuestos que se contienen mutuamente en la repetición de una segunda inmediatez diferencial.

De Schelling a Kierkegaard, la libertad superó la heteronomía de objetividades externas y abstractas, y se puso a la altura de sus propias fuerzas: de «esa necesidad en la que el hombre experimenta toda su energía personal, en la que él se siente en posesión de todo lo que es». <sup>69</sup> La libertad superó también el dualismo de opuestos excluyentes e irreconciliables, por y en el seno de una nueva identidad reduplicada y relacional. Descubrir la potencia infinita de la que Schelling hablaba en Berlín significó para Kierkegaard la posibilidad absoluta de la existencia singular. Fue entonces cuando esa misma existencia individual se afirmó como lo positivo, lo concreto, lo más divino de toda la filosofía.

María José Binetti

Investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) Departamento de Filosofía de la Universidad Argentina J. F. Kennedy  
mjbinetti@gmail.com

---

285

[Artículo aprobado para su publicación en enero de 2012]

---

<sup>69</sup> KIERKEGAARD, Søren. *SV<sup>2</sup>*, II 49 / *SKS*. 3, p. 50.