



Enfoques
ISSN: 1514-6006
ISSN: 1669-2721
direccioneditorial@uap.edu.ar
Universidad Adventista del Plata
Argentina

La contra-acción de lo divino sobre lo posible en Schelling y Kierkegaard

Binetti, María José

La contra-acción de lo divino sobre lo posible en Schelling y Kierkegaard

Enfoques, vol. XXXII, núm. 2, 2020

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25964619004>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

La contra-acción de lo divino sobre lo posible en Schelling y Kierkegaard

The Counter-Action of the Divine or on the Possible in Schelling and Kierkegaard

A contra-ação do divino ou sobre o possível em Schelling e Kierkegaard

María José Binetti
CONICET, Argentina
mjbinetti@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25964619004>

Recepción: 10 Diciembre 2019
Aprobación: 07 Mayo 2020

RESUMEN:

El presente artículo intentará mostrar los términos en los que el concepto de posibilidad elaborado por Friedrich W. J. Schelling rompe con el dualismo metafísico entre el Acto inmutable y potencia primera por el hecho de introducir en lo absoluto cierta reflexión, contra-acción o sustracción de la cual emerge la infinita posibilidad del nacimiento divino. Kierkegaard, por su parte, encontrará en dicha posibilidad el origen de la existencia singular y el motor de su incansable y contradictorio devenir. Reflexión, negatividad, posibilidad y libertad son las tres grandes categorías de un nuevo concepto de existencia, que rompe con el dualismo clásico para dar nacimiento a lo divino.

PALABRAS CLAVE: Reflexión, Negatividad, Poder, Nacimiento, Existencia, Libertad.

ABSTRACT:

The current article aims at showing the terms in which the concept of possibility elaborated by Friedrich W. J. Schelling breaks with the metaphysical dualism between the immutable Act and pure potency by introducing into the absolute certain reflection, counter-action or subtraction from which emerges the infinite possibility of divine birth. Kierkegaard, on his part, will find in such possibility the origin of the singular existence and engine of her inexhaustible and contradictory becoming. Reflection, negativity, possibility and freedom are then the three main categories of a new concept of existence, which disrupts classical dualism to give birth to the divine.

KEYWORDS: Reflection, Negativity, Potency, Birth, Existence, Freedom.

RESUMO:

Este artigo tentará mostrar os termos em que o conceito de possibilidade elaborado por Friedrich W. J. Schelling rompe com o dualismo metafísico entre o Ato imutável e a matéria prima, introduzindo no absoluto alguma reflexão, contração ou subtração da qual emerge a infinita possibilidade do nascimento divino. Kierkegaard, por outro lado, encontrará nesta possibilidade a origem da existência singular e o mecanismo de seu devir incansável e contraditório. Reflexão, negatividade, possibilidade e liberdade são as três principais categorias de um novo conceito de existência, que rompe com o dualismo clássico para dar à luz o divino.

PALAVRAS-CHAVE: Reflexão, Negatividade, Poder, Nascimento, Existência, Liberdade.

INTRODUCCIÓN

La propuesta de este artículo consiste en mostrar el modo en el que Friedrich W. J. Schelling, primero, y Søren Kierkegaard, después, introducen un concepto de posibilidad que rompe con el clásico dualismo entre el Acto perfecto e inmutable y la pasividad receptiva de la potencia primera. Según este dualismo metafísico, el pasaje de la potencia al acto operaba de manera lineal e inmediata por la actualización de una posibilidad que recibía el acto desde afuera de ella misma, mientras que la función de la potencia consistía en limitar, multiplicar y defeccionar la perfección e infinitud formal recibida. La superación de dicho paradigma se produce por la incorporación de lo posible en el propio acto absoluto mediante la reflexión inmanente del mismo, de la cual emerge la posibilidad infinita del devenir. Dicho de otro modo, la reflexión de lo absoluto introduce en él cierta negatividad constituida en potencia de creación libre, a través de la cual el clásico dualismo del

Acto perfecto e inmutable declina en favor de la inmanencia potencial de lo absoluto. Reflexión, negatividad, posibilidad y libertad serán así las tres grandes categorías de un nuevo concepto de existencia, instituida en el nacimiento de lo divino.

Las siguientes páginas intentarán mostrar los términos en los cuales Schelling elabora la potenciación de lo absoluto, elaboración que Kierkegaard recogerá en el concepto de una infinita posibilidad de poder.

EL NACIMIENTO DE DIOS, DE BÖHME A SCHELLING

El pensamiento de Schelling ocupa un lugar preponderante en el pasaje del viejo régimen metafísico —sustancialista y heterónimo— al nuevo régimen especulativo basado en la idea —ontológica— de libertad. Por viejo régimen entendemos el fundacionalismo metafísico sostenido por un Acto puro y trascendente, primer motor inmóvil y causa incausada de lo real, sobre el cual descansan la heteronomía de la ley moral, el absolutismo monárquico y, en el dominio religioso, el monoteísmo del Padre y su reino celestial. El nuevo régimen, por el contrario, debía justificar el ideal revolucionario de la libertad y la igualdad a partir de una ontología que declinara el reino del Acto puro y realizara su poder en la tierra. Una de las principales categorías que le permitió a Schelling superar el paradigma abstracto de un Logos trascendente y mediar su inmanencia secular fue la idea del nacimiento —*Geburt*— divino.

Schelling le debe a Jacob Böhme —y en él a la tradición mística alemana— el concepto de nacimiento divino, “esa eterna rueda del nacer de Dios”¹ en la que continuamente gira el mundo. Tal es el impacto de este concepto que Schelling le atribuyó nada más ni nada menos que el comienzo del pensamiento moderno,² suponiendo por tal el pasaje de la trascendencia del acto perfecto a la inmanencia potencial de lo absoluto. La rueda del nacimiento significa la circularidad de un movimiento inmanente que comienza, termina y revierte en un nuevo comienzo, a la vez que contiene, en su misma inmanencia, la alteridad radical de una existencia que continuamente está empezando a ser. Nacer constituye el movimiento inmanente de una trascendencia, lo nacido in-siste en su concepción a fin de ex-sistir como novedad radical, permanece en su circularidad para devenir constantemente otro. En ese paradójico rotar siempre nuevo, lo eterno nace como tiempo y finitud.

Si con Böhme comienza —según Schelling— la modernidad, con Schelling el nacimiento se transforma en una categoría especulativa, estrictamente conceptual y conceptiva. En tanto que tal, el nacimiento contiene algunas determinaciones que vale la pena repasar. En primer lugar, la determinación de la inmanencia radical ejemplificada en esa rueda que vuelve siempre sobre sí misma y cuyo movimiento produce el mundo. Nacer significa en este sentido llegar al ser desde la intimidad potencial mediante un movimiento interior, autoproducido, cuyo volver sobre sí mismo comporta cierta reflexión o contra-acción capaz de hacer lugar a lo otro. Esto aplica concretamente al nacimiento de Dios, en cuya acción son paridos el tiempo y lo finito. Otra de las determinaciones centrales que Schelling le atribuye al nacimiento es la libertad de Dios para decidir darse a luz, no por necesidad o capricho, sino en virtud del “ansia —*Sehnsucht*— que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo”.³ En el pensamiento schellingiano, el hecho de que el nacimiento constituya un proceso voluntario y desiderativo salva a Dios de la disolución panteísta y a la creación del fatalismo, en la medida en que introduce entre lo infinito y lo finito la novedad radical de la acción libre, cuya iniciativa descansa en sí misma. Por olvidar la libertad, Schelling le achaca a Böhme el hecho de haber convertido a Dios en la sustancia inmediata del mundo y a lo finito, en el inexorable destino de la esencia eterna⁴.

En tercera instancia, la categoría del nacimiento se caracteriza por la oscuridad matricial de la cual se deviene: noche, caos, profundidad abismal, seno cósmico, caverna, entraña fecunda que dará a luz. Lo oscuro guarda el secreto de la creación, entreteteje sus fibras y aguarda con paciencia la madurez de lo gestado.

Todo nacimiento —explica Schelling— es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol. El

hombre se forma en el seno materno y solo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento) nacen los pensamientos luminosos.⁵

Por una suerte de analogía universal, nacer se convierte para Schelling en el nombre propio del devenir, concebido en los términos de un desarrollo evolutivo continuamente en busca de la mayor claridad y diferenciación posible.

En última instancia, nacer supone partición y parición, esto es, implica un desdoblamiento de la inmanencia que escinde, opone y tensiona sus fuerzas. De aquí que lo nacido conserve siempre la contradicción de su origen, partido. Todo nace y deviene en contradicción, se mantiene en el esfuerzo de una síntesis conciliadora, hasta que finalmente no resiste al tiempo ni al espacio de la separación y termina por volver a la noche del origen, ese pretiempo de infinitas posibilidades. Seno y tumba, acción y contra-acción, generación y destrucción son, en su circularidad inagotable, un mismo destino. De aquí que el nacimiento se parezca a ese “relámpago de la eternidad que disipa las tinieblas de este mundo, pero que en su acción es inmediatamente devorado por sí mismo”.⁶ El instante del alumbramiento paga con la muerte el precio de su separación.

Así como hay un ansia originaria de dar a luz, hay también una atracción infinita de la noche misteriosa y su potencia absoluta. Ella guarda la ambigüedad de todo misterio: una siniestra fascinación, tan terrible y funesta como mayestática e imponente. Esa potencia en la que el nacimiento se desdobra a sí mismo es su propia negación, “la fuerza universal, interminable de la muerte”.⁷ Misterio por antonomasia, la muerte hace girar la rueda eterna de nacer y su pulsión, para usar un término freudiano, marca el paso de la vida. La concepción de lo naciente solo se cumple en esa vuelta sobre sí misma que la iguala con la muerte.

En un instante, como un relámpago, la infinita potencia de lo divino alcanza el punto cero del origen para volver a parirse una y otra vez. Porque en el principio es la oscuridad abisal de la cual todo nace, la existencia deviene ese báquico delirio de la negatividad radical.

CONTRA-ACCIÓN, FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

Schelling describe el nacimiento divino en los términos de un movimiento reflexivo de autodesdoblamiento que niega la identidad pura e introduce una diferencia entre la Unidad infundada y lo que él denomina el fundamento divino,⁸ es decir, introduce cierta trascendencia en la inmanencia misma. En otros términos, se trata de un movimiento de retracción o contracción⁹ por el cual el Uno In-fundado resulta reflexivamente negado en el no-ser del Ser mismo¹⁰. El In-fundamento se niega a sí mismo en la alteridad del fundamento divino, que expresa para Schelling la no-identidad o diferencia de lo absoluto, su potencia y posibilidad para existir fuera de su simple identidad, en la continuidad del devenir. El fundamento es aquello que, en Dios, no-es Dios mismo.¹¹

A la contracción del Uno le sucede así la partición o parición de una “divinidad derivada”.¹² Esta concepción transforma radicalmente el paradigma metafísico de la trascendencia causal *ex nihilo* —asegurada en la linealidad unidireccional que va de la causa primera incausada al efecto creatural— por una suerte de circularidad autocausal —la *causa sui* de este monismo dialéctico— producida en y por la divinidad misma. La derivación —emanación— divina le permite a Schelling superar el inmovilismo abstracto del Uno eterno, a la vez que conservar su Unidad como resto irreductible de todo el proceso. El Uno infundado, lógicamente anterior al fundamento, resulta, sin embargo, engendrado por este y por lo tanto temporalmente posterior. La rueda del nacimiento divino se sostiene en virtud de ese Uno continuamente sustraído a la creación, el resto inmutable de todo devenir y creación.

En otras palabras, la diferencia reflexiva del absoluto mismo hace lugar a dos tipos de ser, a saber, el In/des-fundamento —*Ungrund, Urgrund y Abgrund*— en tanto que Ser puro trascendente y Resto sustraído

todo cambio, y el Fundamento divino que lo niega a fin de devenir existencia finita. Schelling establece de este modo una distinción entre dos modos de ser originarios que podríamos llamar el Ser esencial y el ser existencial de un Dios que da nacimiento a su eternidad. El primero es inmanencia y necesidad, el segundo es existencia externa, manifiesta y transitiva. En síntesis, el nacimiento de Dios o la creación del mundo equivalen al pasaje de lo inmanente a lo trascendente o transitivo, de donde Schelling puede afirmar que Dios es inmanencia devenida trascendencia.¹³

El In/des-fundamento —*Ungrund*— o Proto-fundamento —*Urgund*— abismal —*Abgrund*— constituye la esencia necesaria y eterna de Dios, Acto o *Energeia* pura subsistente en su identidad, incondicionalidad e indiferencia absoluta. Este Ser divino esencial no es un cosa o sustancia, sino lo incondicionado mismo, aquello que no está determinado por ningún predicado y que es por eso im-pre-pensable. Él precede toda diferencia, *dinamis*, existencia o dualidad, y permanece separado de toda oposición a la manera de un “resto”¹⁴ o “no-ser”¹⁵ irreductible que salva el pensamiento schellingiano de una regresión infinita. Su negatividad se parece a aquella “noche oscura”¹⁶ de la que nace toda luz, razón y pensamiento. Ese resto irreductible está siempre presente como aquello que se retrae o subtrae a la actualización de la finitud.¹⁷

El Fundamento divino, por su parte, resulta de la negación reflexiva del anterior y comporta una suerte de vaciamiento ontológico a partir de la cual es posible devenir otro que Dios. A diferencia del Ser esencial, el fundamento “no es *actu* él mismo”,¹⁸ sino posibilidad, *dinamis* de la cual emerge todo. Entre Dios y lo nacido media la diferencia del fundamento, su “negación originaria”, “no-ente” o “potencia negadora”¹⁹ que hace posible llegar a ser. Schelling explica al respecto:

... si la naturaleza primera estuviera en armonía consigo misma, permaneciera, habría un uno continuo y nunca se llegaría al dos, habría una inmovilidad eterna sin progreso, pero si es seguro que hay vida, entonces también es seguro que hay contradicción en la naturaleza primera. Si es seguro que la esencia de la ciencia consiste en el progreso, también es seguro que lo primero que ésta pone es la contradicción.²⁰

En una palabra, el fundamento expresa esa contradicción originaria del Ser.

Lo específico del pasaje del Uno infundado al fundamento divino, o bien del Ser actual a la posibilidad infinita reside en la libertad de lo absoluto para engendrarse a sí mismo. La existencia del mundo es libre decisión divina, fruto de su voluntad creadora que ansía darse a luz, exteriorizar su esencia eterna en la existencia temporal. Mediante la introducción de la libertad en el acto creador, Schelling intenta superar la inmediatez sustancialista del panteísmo spinoziano, garantizar la personalidad de Dios y desfondar el necesitarismo de la causa primera, refundando lo finito en la libertad de lo que puede llegar a ser. La libertad de lo divino respecto de su creación constituye la contingencia radical de lo existente, su posibilidad para ser y no ser a la vez.

El fundamento de Dios invierte la necesidad e incondicionalidad de su Ser en la posibilidad siempre contingente de la existencia finita. Este pasaje del Ser al *poder*, de lo sido a lo posible, de la esencia a la existencia, determinará la suerte del pensamiento schellingiano y postschellingiano.

LA POTENCIACIÓN DE LO POSIBLE

La posibilidad de llegar a ser, su poder o potencia, constituyen la categoría decisiva de la existencia finita, con la cual Schelling inaugura una nueva era filosófica. Él mismo anuncia esta novedad en los siguientes términos:

Fue una bella época aquella en que esta filosofía surgió, cuando por medio de Kant y Fichte el espíritu humano se afianzó en la verdadera libertad frente a todo ser y se sintió autorizado a preguntar no ya ¿qué existe? sino ¿qué *puede* existir?²¹

Que el ser ya no sea simplemente lo que es, sino reflexivamente lo que puede y no puede ser, implica una de las mayores transmutaciones especulativas de la modernidad. El desplazamiento de la pregunta por el

ser y lo sido a la pregunta por el poder y lo posible opera en Schelling la des-fundación del viejo paradigma sustancialista y representativo en vistas a la re-fundación inmanente de la libertad como instancia creadora de la existencia.

Lo específico de la posibilidad o potencia schellingiana consiste en su carácter reflexivo o autorreflexivo respecto del ser, a diferencia del carácter inmediato de la potencia aristotélica cuyo pasaje al acto proviene de algo externo a ella misma, del acto. Por el contrario, la potencia schellingiana saca de sí el acto finito, del cual continuamente se sustrae y retrae a fin de sostener el devenir permanente. Dicho de otro modo, lo posible es para Schelling el ser mismo negado en su carácter de *factum* inmediatamente sido y recuperado en su origen libre y contingente, allí donde el ser deviene poder. Esta determinación negativa y reflexiva de la potencia la afirma el propio Schelling cuando asegura que “un ser no puede negarse a sí mismo como real sin al mismo tiempo ponerse como la potencia generadora y realizadora de sí mismo”.²² Lo posible resulta entonces tanto negación primordial como fuerza de creación, en la medida en que “solo en la negación reside el comienzo”.²³

La negatividad de lo posible capaz de dar nacimiento a la existencia no debe ser pensada como el punto 0 de la nada absoluta, sino más bien como el *medium* entre el puro ser y la simple nada. Žižek la denomina en este sentido una nada “menos que nada”,²⁴ mientras que Schelling la describe como “algo medio entre lo que es y la nada: lo que no es ni debe ser, pero intenta ser”.²⁵ Esta posibilidad negativa constituye el trasfondo sobre el cual se elevan todas las cosas, una capacidad incondicional e indeterminada, dispuesta *ómnibus aequa* —a todo por igual— tanto al ser como al no ser. Su potencialidad es eterna, infinita e inagotable, con el único límite de su propia determinación inmanente, esto es, de su autodeterminación libre. La infinitud de la potencia primordial no es lineal —pasaje directo e inmediato de la potencia al acto—, sino circular en cuanto que lo posible se retrae y sustrae al acto finito disponiéndose continuamente a una nueva actualización. Precisamente en razón de su ambigüedad original que puede y no puede ser, lo posible es condición de diferenciación o separación de fuerzas opuestas: contracción y expansión, negación y afirmación, posición y eliminación habitan por igual su poder. La ambigüedad o duplicidad de una potencia que quiere libremente ser, pero que aún no es ni debe necesariamente serlo y que puede, además, tanto llegar como no llegar a serlo, constituye la marca de un origen en sí mismo escindido, tensionado y contradicho. De aquí que para Schelling “toda vida ha de pasar por el fuego de la contradicción; la contradicción es el motor de la vida, lo más interior a ella”.²⁶ Por principio, la existencia se contradice a sí misma y solo subsiste en esa contradicción.

Dispuesta en el origen de todas las cosas, la posibilidad determina la condición contradictoria, contingente y futura de lo real, su incesante y nunca garantizado pasaje de ida y vuelta al ser. La constitución medial o reflexiva de la potencia tensiona constantemente la existencia hacia el futuro, el acto —*actus, Wirkung*— siempre particular y contingente. Porque ella es estructuralmente reflexiva —a diferencia de la posibilidad simple e inmediata, actualizada por una forma exterior—, su acción refluye sobre sí misma habilitando un devenir ininterrumpido. Cada acto vuelve al origen potencial del que ha nacido, trazando el círculo de una repetición infinita que no deja de avanzar hacia su progresiva diferenciación. Si el Acto perfecto representaba el fundamento de sustancias autoidénticas, claras y distintas, la potencia negativa emerge como des-fundamento de la existencia, su oscuridad abisal, sujeto último de una progresión infinita que, al fin de cuentas, vuelve sobre sí misma.

La filosofía de Schelling resulta así una filosofía esencialmente genésica, alimentada por esa potencia infinita que libremente decide darse a la luz. El devenir schellingiano responde a cierta potenciación —*Potenzierung*— ascendente, según la cual “cada estado precedente es fundamento, madre, potencia alumbradora del estado siguiente”.²⁷ A los efectos de explicar la diferenciación progresiva de lo potencialmente implícito, Schelling propone una organización de potencias dialécticamente dispuestas como tesis, antítesis y síntesis. La dinamología schellingiana comienza con la potencia negativa o sujeto —poder ser, posibilidad, indeterminación, materia—, traspasa a la potencia positiva u objeto —tener que ser, necesidad, determinación, causa eficiente— y se resuelve en la potencia positivo-negativa —deber ser,

finalidad, autodeterminación—, cuya estructura sintética concilia sujeto y objeto, posibilidad y necesidad, indeterminación y determinación. La síntesis final repite el estado de in-diferencia inicial, mediado esta vez por la posición de la diferencia o contradicción que tensiona continuamente la existencia.

En la medida en que este devenir potenciador depende de su propia autodeterminación reflexiva, se tratará entonces de un proceso esencialmente libre y, dicho con mayor precisión, de la libertad misma como sujeto último de todo devenir existencial. La libertad resulta así para Schelling “el último acto potenciador”,²⁸ la diferenciación efectiva y actual de lo infinitamente posible. En definitiva, el devenir constituye el progreso de la libertad hacia sí misma, su ascenso desde el fondo oscuro de lo infinitamente posible a la transparencia espiritual en la cual la existencia se reconoce a sí misma. Esta concepción de una libertad siempre posible, contradicha y en devenir constante será recogida por el existencialismo posterior y, ante todo, por Søren Kierkegaard.

LA REDUPLICACIÓN DE LO DIVINO EN EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD

Kierkegaard comparte con Schelling la afirmación de Dios como el Ser puro sin predicados ni determinaciones finitas, pura unidad, incondicionalidad e indeterminación absolutas que lo diferencian cualitativamente de toda existencia y devenir. Según Kierkegaard, “Dios no piensa, él crea; Dios no existe, él es eterno”.²⁹ Su esencia incondicional lo convierte, al igual que para Schelling, en el Uno im-pre-pensable, siempre sujeto y jamás objeto del entendimiento o la representación finita. Sin embargo, por el otro lado, Kierkegaard también comparte con Schelling el cuestionamiento a la inmovilidad abstracta del Dios causa primera o primer motor, cosa que considera un punto de vista absolutamente kantiano, es decir, racionalista.³⁰ En su lugar, él propone un modo de inmutabilidad divina capaz de ser afectada por la creación,³¹ compatible con el *pathos* y sufrimiento divino ante el pecado humano y, a la postre, justificante de su decisión redentora.

En una palabra, Kierkegaard busca conciliar la identidad absoluta de Dios con su relación creacional, la transparencia de lo eterno con la multiplicidad del devenir temporal, su impassibilidad y sufrimiento ante el mal, a cuyo fin introduce en Dios un movimiento reflexivo de desdoblamiento o reduplicación. “Dios es subjetividad infinita [...] Dios es infinita reduplicación”,³² lo cual explica la contradicción y la lucha de la pasión divina consigo misma cuya expresión máxima consiste en la negatividad misma de lo humano, a saber, el pecado.³³ La reduplicación introduce en Dios cierta negatividad reflexiva con la doble finalidad de, por un lado, dejar intacto su Ser incondicional al modo de un Resto sustraído a todo cambio y, por el otro lado, hacer posible la contingencia de lo finito.

En otros términos, también muy schellingianos, este doble movimiento de acción creacional y retra-acción de lo absoluto lo explica Kierkegaard a través de la dialéctica de la omnipotencia en los siguientes términos:

Si se reflexiona sobre la omnipotencia, se verá que precisamente debe contener también la determinación de poder retomarse a sí misma como expresión de su omnipotencia, por lo cual lo que existe precisamente en virtud de la omnipotencia puede ser independiente. Esa es la razón por la cual un hombre no puede hacer a otro completamente libre, porque él es prisionero del poder que tiene y por eso siempre está en una falsa relación con quien quiere hacer libre. Sucede además que todo poder finito (talento, etc.) implica cierto amor propio finito. Solo la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da y esa relación constituye precisamente la independencia de quien recibe. De aquí que la omnipotencia de Dios sea su bondad, porque la bondad es dar por completo, pero de manera tal que al retomarse a sí misma hace independiente a quien recibe. Todo poder finito hace dependiente, solo la omnipotencia puede hacer independiente, producir de la nada lo que por ese acto subsiste en sí mismo, porque la omnipotencia constantemente se retoma a sí misma. La omnipotencia no consiste en la relación con otra cosa, porque no hay ninguna otra cosa con la cual relacionarse, no, ella puede dar sin ceder lo más mínimo de su poder, es decir, ella puede hacer independiente.³⁴

Lo específico de la *energeia* divina consiste entonces en la retracción, contracción o bien negación de sí misma a fin de que lo otro pueda llegar a ser de manera libre. Esta suerte de nada divina instauro la posibilidad

de lo finito, presente a lo largo del devenir existencial como un origen continuamente retomado. De aquí que, para Kierkegaard, como para Schelling, la libertad desfunde y refunde la contingencia del devenir, en la medida en que “todo devenir sucede por la libertad y no deriva de la necesidad; nada de lo que deviene deriva de una razón, sino que todo lo que deviene procede de una causa. Toda causa se remonta a una causa libremente actuante”.³⁵ En estos términos, Kierkegaard sobrepone el orden contingente de la posibilidad infinita al orden necesario del Ser absoluto, contraído en su propia negatividad a fin de liberar la existencia. En el fondo de todo devenir, está la libertad absoluta.

A la sazón, valga recordar que Kierkegaard había escuchado a Schelling en Berlín hablar de esa potencia primordial de ser que lo contiene todo en sí misma y que jamás abandona lo posible. Las lecciones de Berlín que Kierkegaard presencié afirmaban que el poder infinito subsiste en una radical indiferencia, capaz de devenir todas las cosas y capaz, en consecuencia, de lo contradictorio: ser y no ser, poder y no poder. La potencia se establece como el *upokeímenon* de un proceso de realización del cual ella misma resulta —por retracción— efecto.³⁶ Si bien Kierkegaard no comprendió los términos en los que Schelling distinguía lo posible en su filosofía negativa para luego representarlo históricamente en su filosofía positiva, lo cierto es que su pensamiento sí parece haber comprendido en Berlín la potencia de una libertad capaz de sostener la existencia.

Entre el Ser divino y la existencia finita, lo que media es la contra-acción del primero, expresada en la apertura infinitamente posible de la segunda.

LA INFINITA POSIBILIDAD DE PODER

La infinita posibilidad de poder como sustrato último de lo real es eso mismo que la subjetividad angustiada descubre en su primera reflexión sobre sí misma. En efecto, ni bien la conciencia abandona la percepción inmediata de lo sido y retorna sobre sí misma, su autoconciencia transparenta esa negatividad original puramente posible, una nada menos-que-nada, mediadora entre el ser y el no ser. Tal posibilidad es justamente lo que Kierkegaard tematiza en *El concepto de la angustia* como constitutivo esencial de la libertad: esa “infinita posibilidad de *poder*”³⁷ irreductible a la posibilidad de esto o aquello. Su infinitud lo abarca todo, tanto el poder como el no poder, y resulta de ese modo la condición posible de cualquier posibilidad finita. Ella resulta así la “posibilidad para la posibilidad”,³⁸ no en el sentido de meras posibilidades extrínsecas y finitas, sino en tanto que condición subjetiva del propio dinamismo existencial. En lo posible, la reflexión subjetiva descubre el des-fundamento último del ser, su esencia, la causa de su contingencia y devenir.

En sintonía con Schelling, Kierkegaard elabora la posibilidad como una categoría reflexiva, negativa y dialéctica. Ella puede a la vez poder y no poder, y ese modo de ser ambiguo y vacilante la libertad no lo abandona jamás. En función de su carácter dialéctico, lo posible determina un poder amigo y enemigo a la vez, cuya duplicidad es esencial y cuya contradicción marcará para siempre el devenir existencial. En sus propias palabras, “la fuerza que nos es dada (como posibilidad) es de naturaleza completamente dialéctica; y la única verdadera expresión, para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad, es que él tiene precisamente la fuerza de aniquilarse a sí mismo”.³⁹ Poder y no poder resultan así reflexivamente implicados en una misma posibilidad infinita.

En comparación con lo inmediatamente sido, dado simplemente como uno y el mismo, la radical ambigüedad de lo posible es lo más difícil de sostener y determinar. De aquí que Kierkegaard caracterice a la posibilidad como “la más pesada de todas las categorías”,⁴⁰ en tanto y en cuanto su poder no se refiere a las posibilidades extrínsecas del mundo finito, sino a su propia fuerza de realización total. Mientras que resulta muy fácil poner en juego el arbitrio en medio de las múltiples posibilidades objetivas que el mundo ofrece o que uno se imagina que le están abiertas, sin embargo, resulta extremadamente difícil sostener lo posible en su propia potencia subjetiva de devenir sí mismo. De aquí que Kierkegaard le confiera a lo posible un “valor

educativo absoluto”⁴¹ y lo considere el “aguijón para despertar”⁴² aquello que efectivamente puede existir, a saber, el yo mismo.

Al igual que Schelling, también para Kierkegaard la libertad se refleja en su posibilidad infinita como una suerte de *Inbegriff* de todas las posibilidades, *Wesen* y *upokeímenon* capaz de todo —*omnibus aequa*— incluso de las contradicciones que la simple inmediatez, en su simplicidad una y misma, excluye. Por eso, él explica que en la inmediatez siempre se da una sola cosa y la forma más alta de relación mutua consiste en la sucesión, contigüidad, semejanza o desemejanza entre ellas. En la mediación reflexiva, en cambio, el espíritu descubre la concentración pura de lo posible como origen y elemento inagotable de su subjetividad. Lo posible es para el sujeto lo que el agua para el pez y el aire para el pájaro,⁴³ es decir, su sustrato elemental, medio y vehículo en y por el cual existir, con un destino renovadamente incierto.

Por otra parte, desde el punto de vista temporal, lo posible inaugura el tiempo de lo absoluto, siempre abierto al ad-venir del acontecer. Si la reminiscencia de la antigüedad clásica invocaba un pasado eternamente sido, la angustia de la libertad mira lo futuro como aquello capaz de ad-venir. Kierkegaard asegura en tal sentido que “lo posible es para la libertad lo futuro y lo futuro es para el tiempo lo posible”,⁴⁴ lo cual expresa el carácter radicalmente contingente de la temporalidad, su potencial ser o no ser por encima de cualquier necesidad esencial. En breve, de lo posible depende la prioridad de la existencia contingente y futura por sobre la necesidad esencial de lo eternamente sido.

También al igual que Schelling, Kierkegaard establece cierta potenciación ascendente de lo posible a lo largo de lo que su pensamiento dio en llamar los estadios de la existencia, jalonados por una progresión dialéctica que avanza desde la pura posibilidad inmediata e indeterminada hasta la determinación máxima de un poder que no puede no poder, a saber, aquel Resto sustraído a toda acción finita. A lo largo de sus estadios existenciales, lo posible intensifica su dialéctica reflexiva e inmanente promoviendo en cada instancia una elevación superior. Esta dialéctica de lo posible —que es en rigor una dialéctica reflexiva y subjetiva— es descrita por Kierkegaard según el dinamismo ternario de los estadios existenciales, a saber, el estético, el ético y el religioso.

En el caso del estadio estético, lo posible se manifiesta como sustrato material infinito que todo lo puede, pero que solo lo hace en los términos de su abstracción imaginaria. Reflexionada en lo infinitamente posible, la autoconciencia estética descubre su diferencia con el mundo exterior, la fractura de una alteridad que la vuelve extraña y heterogénea respecto de la finitud temporal. Sin embargo, la subjetividad estética carece de potencia existencial y permanece por lo tanto en su imaginario irreal, mera proyección fantasmática donde todo es posible, pero nada es realidad. Kierkegaard describe a la subjetividad estética como aquella que subsiste en el ámbito de lo imaginario, allí donde lo puede todo sin realizar nada concreto y donde incluso lo real deviene mera posibilidad pensada. El esteta se entusiasma con ideales abstractos, mientras que lo real lo desanima y abate. Su vida transcurre así en el subjuntivo⁴⁵ de un perpetuo quizás.

En cuanto al estadio ético, su posibilidad abandona la abstracción fantástica para convertirse en poder efectivo, comparable con lo que Schelling elabora como potencia positiva u objetiva, caracterizada por la necesidad de lo debido. La subjetividad ética supera la posibilidad meramente ideal por el “poder-deber” incondicional,⁴⁶ afirmado en su propia esencia posible con exclusión de cualquier otra alternativa. El poder-deber ético es posible y necesario, a la vez en la medida en que su querer se ordena a la realización de sí mismo, esto es, a su propio devenir efectivo a partir de una ley inmanente que impulsa el despliegue de cada historia personal. Se trata, por lo tanto, de una necesidad esencial inmanente, causa y efecto de la identidad existencial. Kierkegaard precisa la posibilidad esencial de lo ético en los siguientes términos:

Lo estético es aquello por lo cual el hombre es inmediatamente lo que él es; lo ético es aquello por lo que él deviene lo que deviene. Con esto no pretendo de ningún modo decir que viviendo en el plano estético él no se desarrolle; pero esa evolución se produce por necesidad y no por libertad, no hay ninguna metamorfosis en el hombre, ningún movimiento infinito que lo lleve al punto desde el cual él deviene lo que deviene.⁴⁷

La posibilidad estética, infinitamente abstracta, termina por ser presa de la arbitrariedad exterior y finita, títere del azar, mientras que el poder ético convierte su potencialidad inmanente en devenir esencial del sí mismo.

En tercera y última instancia, la posibilidad religiosa consume la dialéctica del poder por la realización de lo imposible, esto es, por la Omnipotencia divina: tan infinita como la posibilidad estética y tan efectiva como la ética, pero a la vez más allá de toda actualización finita. Para la subjetividad religiosa todo es realmente posible, no por sí misma sino por Otro: ese In-fundamento abisal de toda realidad. Querer lo imposible es por lo tanto creer en Su posibilidad más allá de toda probabilidad humana, trascender la propia subjetividad en la simple Identidad de lo absoluto. En definitiva, solo la omnipotencia divina libera las posibilidades humanas a su efectiva concreción.

A MODO CONCLUSIVO: DEL SER AL PODER, DE LO SIDO A LO POSIBLE, DE LA ESENCIA A LA EXISTENCIA

De lo dicho hasta aquí podríamos concluir en que una de las operaciones especulativas fundacionales del existencialismo, tal como Schelling lo anticipa y Kierkegaard instituye, consiste en la instauración de lo posible como des-fundamento último de lo real, por una suerte de reduplicación —contra-acción, retracción o sustracción— inmanente al absoluto mismo de la cual resulta Dios mismo y su Otro. Si la esencia de lo real ya no reside en el Acto perfecto, sino en su infinita posibilidad de poder, entonces la garantía de lo eternamente sido cede su origen a la negatividad de un poder siempre futuro. En el fondo de todas las cosas, incluso de la aparente necesidad natural, late la pura virtualidad de un poder infinito, cuyo devenir existente resulta siempre incierto e imprevisible.

Esta posibilidad infinita es esa misma libertad que Schelling, primero, Kierkegaard, después, y el existencialismo, en adelante, localizan en el origen reflexivo, negativo y dialéctico de toda existencia. En última instancia, no hay otro in-fundamento, razón y sentido más que la libertad: un inicio absoluto capaz de recomenzar y resignificar a cada instante su propia historia. La libertad es la esencia de la subjetividad, pero una esencia negativa, menos-que-nada y susceptible de todo, un término medio y mediador del devenir existencial, la fuente inagotable de su continua repetición y novedad.

Si el giro copernicano de Kant se atrevió a abandonar la heteronomía epistemológica y moral, la segunda vuelta schellingiano-kierkegaardiano despertó del sueño de lo eternamente *sido* a la potencia absoluta de aquello que *puede* y *quiere* ser.

REFERENCIAS

- Jacob Böhme, *Aurora* (Frankfurt am Main und Leipzig: Gerhard Wehr. Insel., 1992), 464.
 Cf. Friedrich W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación*, Cuadernos de anuario filosófico, Serie Universitaria 51 (1998), 138.
 Friedrich W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Barcelona: Anthropos, 1989), 167, 253.
 Cf. Friedrich W. J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy. The Berlin Lectures* (New York: State University of New York), 175-77.
 Schelling, *Investigaciones filosóficas*, 169.
 Friedrich W. J. Schelling, *Clara. Un diálogo sobre la muerte* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015), 97.
Ibíd., 89.
 Schelling, *Investigaciones filosóficas*.
 Friedrich W. J. Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Akal, 2002), 247.

- Schelling, *Investigaciones filosóficas*, 165.
 Ibid., 165-7.
 Ibid., 139.
 Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, 209.
 Schelling, *Investigaciones filosóficas*, 169.
 Ibid., 281.
 Ibid., 169.
 Cf. Ana Carrasco-Conde, "Fundamental Perspectives: Simulacra, History and the Influence of Schelling in contemporary Thought", *International Journal of Zizek Studies* 10, n.º 3 (2019): 1-20; Markus Gabriel, "Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Second Lecture: Schelling's Ontology in the Freedom Essay", *SATS-Northern European Journal of Philosophy* 15, n.º (2014): 75-98; Markus Gabriel, *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism* (New York: Continuum, 2011).
- Schelling, *Investigaciones filosóficas*, 163.
 Schelling, *Las edades del mundo*, 183.
 Ibid.
 Schelling, *Investigaciones filosóficas*, 110.
 Schelling, *Las edades del mundo*, 187.
 Ibid., 185.
 Slavoj Žižek, *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism* (London & New York: Verso, 2014), 342.
 Schelling, *Las edades del mundo*, 212.
 Ibid., 244.
 Ibid., 208.
 Schelling, *Investigaciones filosóficas*, 147; también, Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (Buenos Aires: Alianza, 1996), 247-48.
 Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Samlede Værker* (Copenhague: Gyldendal, 1920-1936), VII 321; Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Skrifter* (Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013), 7, 304.
 Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer* (Copenhague: Gyldendal, 1909-1948), I A 29-30; IV A 102; IV A 157; Kierkegaard, *Skrifter*, JJ:374.d; JJ:160.
 Kierkegaard, *Samlede Værker*, XIV 287-306.
 Kierkegaard, *Papirer*, XI² A 97 / Kierkegaard, *Skrifter*, NB33:19.
 Cf. *ibid.*, X⁴ A 212 / NB23:205.
 Ibid., VII¹ A 181 / NB:69.
 Kierkegaard, *Samlede Værker*, IV 267 / *Skrifter*, 4, 275.
 Cf. Kierkegaard, *Notes of Schelling's Berlin Lectures* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 338-339.
 Kierkegaard, *Samlede Værker*, IV 349 / *Skrifter*, 4, 351.
 Kierkegaard, *Papirer*, IV 347 / *Skrifter*, 4, 349.
 Ibid., V A 16 / JJ:209.
 Kierkegaard, *Samlede Værker*, IV 466 / *Skrifter*, 4, 438.
 Ibid.
 Kierkegaard, *Papirer*, X¹ A 328 / *Skrifter*, NB11:33.
 Cf. *Ibid.*, XI¹ A 400 / NB31:68.
 Kierkegaard, *Samlede Værker*, IV 398 / *Skrifter*, 4, 394.

Cf. *Ibíd.*, I 319 / 2, 295.

Ibíd., XIV 384 ss.; *Papirer*, VIII² B 83 ss.

Ibíd., III 243 / *Skrifter*, 4, 53.