

ACTUALIZACIÓN DEL FUNDAMENTO OSCURO. DE SCHELLING EN KIERKEGAARD

JACOBO ZABALO
Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN: La ascendencia de Schelling sobre Kierkegaard ha sido en los últimos tiempos motivo de revisión. La reciente aparición de varios estudios comparados ha permitido cuestionar el rechazo que el danés manifestó de forma explícita, mostrando la permanencia de la huella idealista en quien ferozmente se había opuesto al pensamiento sistemático y a la especulación filosófica. Con el presente estudio* no se pretende abundar en esta línea de investigación sino más bien, partiendo de ella, profundizar en algunas de las implicaciones filosóficas y teológicas que Kierkegaard, con mayor o menor consciencia, en cualquier caso incorpora en su proyecto de pensamiento. En el curso de esta propuesta existencial, cuya espiritualidad se haya fundamentada en la tradición luterana, resulta especialmente acuciante dar respuesta a la cuestión del mal, la incomprensible realidad de una negatividad constitutiva del Ser que Schelling planteó con el término de *fundamento oscuro*. La actualización de esa realidad *imprensable*, anterior a toda concepción filosófica, la desarrollaría Kierkegaard en *El concepto de angustia* a través de la actualización de la vivencia ambigua, la indeterminable realidad del pecado que de la caída mítica deriva. **Palabras clave:** Kierkegaard, angustia, Schelling, Lutero, pecado, metafísica, mal.

315

ABSTRACT: Schelling's influence on Kierkegaard has been, in the recent past, a matter of revision. The publishing of several comparative studies enables to question the refusal that the Dane explicitly manifested, evidencing the print of Idealism in the same thinker that had fiercely fought against systematic thinking and philosophical speculation. This article does not aim to insist on this direction but rather, taking account of it, to go in depth into some of those philosophical and theological implications that Kierkegaard, consciously or not, nevertheless incorporated in his project of thought. Along his existential proposal, whose spirituality is based on the Lutheran tradition, it becomes specially urgent to give an answer to the issue of evil; an incomprehensible reality of that negativity constitutive of the Being that Schelling qualified as *dark foundation*. The actualization of this *unprethinkable* nature,

*Desarrollado dentro del proyecto *Schelling-Kierkegaard. La génesis de la angustia contemporánea*, con el apoyo del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2008- 00402).

previous to any philosophical conception, was to be developed by Kierkegaard in *The Concept of Anxiety* through the actualization of an ambiguous experience, namely, the undeterminable reality of sin that derives from the mythical fall.

KEY-WORDS: Kierkegaard, anxiety, Schelling, Luther, sin, metaphysics, evil.

«Escrutar la esencia del no-ser, esta es la esencia de toda filosofía. Eternamente tendemos la mano hacia ello, sin jamás lograr alcanzarlo.» (SCHELLING, F. W. J. (1980). «Conférences de Stuttgart». En *Oeuvres Métaphysiques*. París: Gallimard, p. 217)

«Únicamente el que ha sido probado, el que puso a prueba la palabra al ser él mismo puesto a prueba, sólo él interpreta la palabra rectamente.» (KIERKEGAARD, Søren. (2004). «El Señor lo dio, el Señor lo ha quitado». En *Discursos edificantes*. Madrid: Trotta, p. 129).

Uno de los enigmas que la obra de Søren Kierkegaard encierra, sin que pueda ser a priori despejado, es la ascendencia del pensamiento de Friedrich Schelling, y ello a pesar de la bien conocida y estudiada admiración que despertaron las primeras lecciones a las que asistió en Berlín: «Estoy muy contento de haber escuchado la segunda lección de Schelling, indescriptiblemente contento. Tanto tiempo lo esperábamos yo y mis pensamientos en mí. Cuando 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 Elisabeth (Lc 1, 44). He puesto toda mi esperanza en Schelling...»¹ De estas palabras se desprende una ilusión inequívoca con relación a un proyecto de pensamiento, el kierkegaardiano, que quiso hallar en aquél una alternativa a la especulación hegeliana. Para Schelling resultaba fundamental pensar la naturaleza sin extraer de ella, mediante abstracción, un conocimiento meramente racional, acción que enajenaría al pensador de su medio natural. «Imposible –ha escrito Xavier Tilliette,² demarcando la línea que Kierkegaard seguirá– prescindir del sujeto filosofante, el pensador individual y su experiencia de lo real.» Urgido tanto más por sus propios intereses, Kierkegaard entiende que en boca de Schelling el término *realidad* se carga de sentido. Es más, confía en que la distinción entre *quid sit*

¹ Not 8: 33 [SKS]. Se proporcionará siempre que sea posible la referencia a la edición crítica, Søren Kierkegaard Skrifter (destacado entre corchetes mediante las iniciales), edición elaborada por el Søren Kierkegaard Forskningscenteret de Copenhague, disponible asimismo online.

² TILLIETTE, Xavier. (1987). *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*. París: PUF, (p.123).

(«lo que es») y *quod sit* («que es»),³ distinción igualmente presenciada en las lecciones berlinesas de 1841, le lleve a establecer la prioridad existencial del individuo, un individuo que precisamente *siendo* trascendería cualquier denominación apriorística, esencial, de su ser. Bien pronto, no obstante, Kierkegaard reconocerá abiertamente su decepción, con un énfasis de signo inverso, hasta el punto de acusar al filósofo alemán de una excesiva abstracción, semejante a la del propio Hegel. El revulsivo que quiso hallar en él se vio por tanto truncado. Dos cartas dirigidas desde Berlín a su amigo Emil Bøsen, espaciadas tan sólo de un par de meses, atestiguan el desencanto.

Con todo, el enigma –decíamos al principio– se mantiene: más allá de lo explícito de tal alejamiento no hay forma de esclarecer completamente las razones por las que, habiéndose interesado por aquellos aspectos relativos a una filosofía anclada en el existir fáctico, en una realidad fundamentada en la inextricable particularidad del sujeto, Kierkegaard rechaza la ascendencia schellinguiana. Es evidente, en cualquier caso, que la versión más difundida al hilo de las palabras del propio Kierkegaard (que evidencian una más que notable pérdida de interés en la obra de Schelling) ha sido justamente cuestionada en diferentes obras, entre las cuales el profundo estudio de Michelle Kosch.⁴ Cabe pensar que del mismo modo que Kierkegaard proyectó sus intereses de juventud en Schelling, creyendo hallar una sensibilidad afín, se separó de él al devenir autor, es decir, cuando logró por medios propios darles forma y prescindir del lenguaje filosófico de aquél. Lo cierto es que temas de tan hondo calado como, por ejemplo, el problema del mal (y su posible justificación divina), se mantienen en la obra de Kierkegaard, si bien formulados de una forma muy distinta: el rechazo a la exposición tratadística y la adopción de seudónimos siembran de ambigüedad la idea misma de *auctoritas* son consustanciales a una búsqueda que da primacía al sujeto en tanto que intérprete de su propia existencia. Sorprendentemente, algunos de los lectores más célebres de Kierkegaard, a comienzos y mediados de siglo xx, obviaron que la protohermenéutica existencial a la que invita el danés se halla supervisada por la figura omnipotente (amenazadora y amorosa, religiosamente consoladora) de la divinidad cristiana. Títulos como *Temor y temblor*, *El concepto de angustia* o, más adelante, *La enfermedad mortal* abordan la dimensión inescrutable de la vida del espíritu, incomprensible para el pensamiento racional y

³ Not 11: 2 [SKS].

⁴ KOSCH, Michelle. (2006). *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.

aún así absolutamente real; una vida animada desde la experiencia fáctica, inmanente, y cuyo sentido se fragua en Kierkegaard según una gestión de la culpabilidad típicamente luterana, desde la influyente perspectiva de la teología de la cruz.

Tanto la interiorización del sufrimiento de Cristo como la asunción de la participación simbólica en su muerte devienen en el pensamiento kierkegaardiano claves para la autocomprensión que fundamenta el sentido del individuo: copartícipe del mal en su vivencia inmanente de la carne, de la finitud de lo corpóreo, apunta a la trascendencia a través del salto purificador que la fe exige. Esta posición teológica reposa en una dialéctica de la libertad que Heidegger analizó con detenimiento en su monografía schellinguiana: «El idealismo entendía la libertad como determinación del yo puro, como determinarse a sí mismo en tanto ley, como autolegislación en la buena voluntad (...). La libertad es entendida en Schelling, por el contrario, como la facultad para el bien y para el mal»(a tener en cuenta la suma de uno y otro, no representando una mera alternativa:⁵ «¿Pues qué bien sería aquel que no hubiera admitido y asumido al mal, para superarlo y reprimirlo? ¿Qué mal sería aquel que no desarrollara en sí todo el vigor de un contenedor del bien?»)⁶ Con el presente texto se profundizará en la impronta que pudo dejar Schelling en Kierkegaard, observando en un primer momento su aproximación al fundamento negativo del existir según el planteamiento de una problemática filosófica que Kierkegaard habría formulado en unos términos ya abiertamente religiosos, los del abandono y el reencuentro con lo divino a través de la experiencia angustiante y sanadora del mal.

318

1. Del abismo a la conciencia y viceversa

Abocado a la autocomprensión desde la soledad, para esa figura del individuo aislado e indivisible (*Enkelte*) que abunda en la literatura kierkegaardiana, el sufrimiento por la presencia del mal en el mundo representa un trance fundamental. Al hilo de la asimilación del pensamiento schellinguiano se evidenciará en lo sucesivo cómo Dios es para Kierkegaard soporte y al mismo tiempo abismo: realidad absolutamente real, que ofrece el don de una libertad obtenida desde la falta mítica, con el pesar por aquel pecado como cuño de autenticidad. Kierkegaard desarrolla la temática en *El concepto de angustia*,

⁵ HEIDEGGER, Martin. (1996). *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Avila Editores, (p. 120).

⁶ *Ibíd.*, p. 190.

temática perteneciente al campo de la teología dogmática según advierte en el subtítulo de la obra: *Una simple consideración psicológica orientadora acerca del problema dogmático del pecado hereditario (En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden)*. El título en cuestión (complementado por una adjetivación alucinante, de casi imposible traducción) supone en cualquier caso un desafío al pensamiento hegeliano y a la escuela de pensadores que de él derivan, los denostados *Spekulanter*. Incluir o no a Schelling entre ellos es parte de la problemática que se afronta mediante la peripecia dialéctica, sin una resolución clara y distinta. Como él pero también contra él pretende Kierkegaard concebir la afeción que precisamente rehúye toda concepción desde la óptica de una racionalidad compartida. En este sentido, algún estudioso de la obra de Schelling ha escrito a propósito de Kierkegaard que fue «sin duda su único gran (y no obstante rebelde) discípulo».⁷

En *El concepto de angustia* plantea Kierkegaard una cuestión que asimismo había podido asimilar en directo, en el curso de las lecciones impartidas por Schelling poco tiempo atrás en Berlín: con una perspectiva antiaristotélica asumió el alemán la superioridad de lo posible, la potencia del ser (*Seynkönnen*) por encima de lo que *meramente* es en el acto. «Lo que es» (*quid sit*), en esencia comunicable, dista de la apertura inherente a la posibilidad: «la posibilidad es *begrifflos*»,⁸ oyó decir a Schelling, no hay concepto ni sentido que se le adecue. En el ser lo concebible se anulan todas sus otras posibilidades de ser, mientras que la potencia de lo posible supone una apertura que, no refiriendo algo esencial, puede Ser(lo) todo según su devenir. Por supuesto, este esquema se aplica al principio supremo de realidad que reúne todas las potencias, principio absolutamente trascendente, y así en cierto modo (muy especialmente para la tradición luterana) incomunicable o incomprensible mediante conceptos: Dios es omnipotente, *puede* determinar lo que es y ofrecer como igualmente real lo que no es, lo que aun siendo *no ha de ser que sea* accesible a la razón. En este sentido, *Temor y temblor* es la parábola que Kierkegaard entreteje para explicar, para comunicar la incomprensible y no obstante absoluta realidad de los designios divinos: la orden que recibe Abraham de sacrificar a Isaac, a priori absurda, garantiza un vínculo, el de la fe, más allá de todo «a priori» normativo, establecido por los hombres a modo de convención. El mal que Dios parece enviarle

⁷ BRITO, Emilio. (2000). *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*. París: Cerf, (p. 204).

⁸ Not 11: 4 [SKS].

a Abraham es en realidad un bien mayor; la entrega de su único y tan anhelado hijo representa la prueba que permite que se cumpla lo que anteriormente le había prometido («Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas (...) así será tu descendencia».)⁹ Paul Ricoeur ha empleado una expresión sumamente significativa para calificar la propuesta del danés, al referirse a la «lógica kierkegaardiana de la paradoja», aquella que avanza «eliminando de sus fórmulas enigmáticas el menor asomo de conciliación».¹⁰

Nos encontramos bien lejos de aquel principio de no contradicción revelado antes incluso del comienzo de la filosofía por la diosa a Parménides, que Aristóteles recogió y formuló como base de una lógica y un pensamiento metafísico perfectamente técnico, ya sin ápice de misterio o poesía presocrática. En el caso del Cristianismo, la contradicción, alojada en Dios en tanto que responsable de la Creación, dispone simultáneamente la posibilidad esencial del hombre: la libertad. El principio de autonomía se pone en juego en Schelling como –muy especialmente– en Kierkegaard, según la dialéctica moral, ético-religiosa, que interrelaciona la realidad abismática del mal con la cura, esto es, la experiencia de la incomprensión y el sufrimiento desde una posición de aislamiento con la experiencia de la gracia, obtenida por la asunción de aquél a través del pecado. La actualización de esa falla, ese no-ser originario que Dios no ha querido en sí mismo pero ha hecho posible (por tanto, *realizable* por el hombre), es, no tan paradójicamente, lo que permite que se pueda hablar de voluntad autónoma o libre arbitrio. Pese a que Schelling cuestiona la justificación del mal que Leibniz vierte en su *Teodicea*, lo cierto es que muestra alguna notable coincidencia en la fundamentación positiva de ese principio oscuro. «Dios permitió el mal para sacar de él un bien, es decir un bien mayor»,¹¹ explica Leibniz en su «Resumen de la *Teodicea*. Compendio de la controversia reducido a argumentos en forma». En esta breve defensa que realiza de su no poco problemática obra, plantea una cuestión que Kierkegaard, también lector de Leibniz, hubo de tener en cuenta para la redacción de *El concepto de angustia*: «He hecho ver que los antiguos llamaron *felix culpa*, pecado feliz, a la caída de Adán, porque había

⁹ Génesis, 15: 5.

¹⁰ RICCEUR, Paul. (2006). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, (p. 57).

¹¹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (2003). *Escritos filosóficos* («Resumen de la Teodicea. Compendio de la controversia reducido a argumentos en forma»). Madrid: A. Machado Libros, (p. 595).

sido reparado con inmensa ventaja mediante la encarnación del hijo de Dios, quien ha dado al universo algo más noble que todo lo que hubieran poseído las criaturas sin ese pecado». ¹² Esta afirmación a propósito de la teología filosófica que propuso con la *Teodicea* se antoja por momentos especialmente dogmática, si bien, al cabo, pretende, mediante el uso de la mera razón, «hacer ver que un mundo con mal podría ser mejor que un mundo sin mal». ¹³ Tampoco en Schelling se manifiesta de forma explícita, por lo general, la visión teológica que subyace a la propuesta filosófica. Cuando, no obstante, sí lo haga –lo veremos en la segunda sección del presente texto– y equipare el pecado al mal metafísico, no habrá que entenderlo de forma exclusiva –explica Heidegger– como una mundanización del concepto teológico ni, a la inversa, sólo como una inmersión en la dogmática cristiana, «porque en Schelling ambas cosas se funden de hecho una en la otra, a saber, una mundanización del concepto teológico del pecado y una cristianización del concepto metafísico del mal», ¹⁴ lo cual a su vez prepara el camino para la interpretación kierkegaardiana, interpretación resueltamente teológica y no obstante enemiga de la especulación idealista que deriva de Hegel y halla en Schelling un escollo fundamental.

La plenitud del ser se alcanza para Schelling a partir de la actualización y superación de un fundamento oscuro que se encuentra en el origen de la creación: «sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio», ¹⁵ explica en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Poco le importa que sus metáforas resuenen un tanto manidas, pues de lo que se trata es comprender a la luz del pensamiento la posibilidad no menos real de aquello que no puede ser pensado, que se encuentra a la base del Ser sin no obstante poder ser apresado, aquello que se vive como mojón delimitador de la vida desde un origen ciertamente oscuro. «Con todo, no sabríamos de nada que pudiera estimular más al hombre a aspirar con todas sus fuerzas a la luz, que la conciencia de la noche oscura de la que surgió elevándose desde allí a la existencia.» ¹⁶ En términos cuasi místicos habla Schelling de ese periplo originario,

¹² Íd.

¹³ Íd.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin, *op.cit.*, p. 177.

¹⁵ SCHELLING, F. W. J. (2000). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, (p. 165).

¹⁶ Íd.

progresión que comienza con una muerte simbólica, una vivencia penosa desde la cual puede ya brotar «una forma luminosa más hermosa»¹⁷La semilla, dice, debe ser hundida en la tierra y perecer en las tinieblas para fructificar. Más adelante, en esta misma obra, afirmará: «El bien tiene que elevarse desde las tinieblas a la actualidad.»¹⁸ Como enésima salida de la caverna que representa, este paradigma ascensional necesita, al igual que el modelo que sugiere Platón en su *República*, una vivencia precaria a modo de preexistencia lamentable en que reine la confusión. Eso que ha de quedar atrás es, así, requisito fundamental. La existencia autónoma representa un *dejar atrás* llevando sin embargo aquello que desde siempre no puede (no) ser. La senda del individuo que es, que es *completamente* (en la realización toda de su ser-posible), avanza en la medida en que aquél carga sobre sus espaldas un peso, el peso de su misma existencia. Se trata en realidad, dirá Kierkegaard en términos ético-religiosos, de una carga que aligera: es la pesadumbre necesaria, una fuerza de signo inverso que habilita el libre vuelo de la fe.¹⁹ Hay una conciencia moral desde la experiencia insufrible de la inmoralidad del mismo modo que la conciencia, según Schelling, «nace de la escisión de dos principios implícitos desde siempre en el hombre»,²⁰ lo racional y lo irracional. Ninguno de ellos debe ser eliminado por el otro, pues «es precisamente en el conflicto y reconciliación de ambos que nuestra humanidad se pone en juego»²¹ En las *Conferencias de Stuttgart*, aparecidas en 1810 (al año siguiente de la publicación del texto sobre la libertad), señala en este sentido que el devenir consciente tampoco implica la eliminación de lo irracional, sino más bien una separación que conserva el opuesto. En su referencia a Sócrates, en las posteriores *Lecciones de Erlangen*, recogerá precisamente un aspecto que interesaría sobremanera a Kierkegaard: «Al decir que sabe solamente que no sabe nada quiso caracterizar así su relación de pertenencia a ese elemento en que propiamente se origina el saber, y que buscaba suscitar en todo lugar

¹⁷ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 165.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 275.

¹⁹ *Journalen* NB: 65; 1846 [SKS].

²⁰ SCHELLING, F. W. J. «Conférences de Stuttgart». En *Oeuvres Métaphysiques*. París: Gallimard, (p. 206).

²¹ *Íd.*

donde pudiera.»²² El calificativo de *hombre divino* se aviene al caso por esa su capacidad para promover el nacimiento de la verdad, explica en lo sucesivo Schelling, sin precipitarla, manteniendo una contradicción continua. Esta dialéctica intelectual se proyecta en el ámbito de lo moral, e incluso de lo divino, pues Schelling atribuye esa misma escisión en Dios, por inconcebible que se antoje.

También en Dios la Creación representa esa dialéctica entre el principio de claridad, que se eleva racionalmente como consciencia, y la tiniebla, el fundamento de una oscuridad no menos constitutiva. La vida, «toda vida», explica Schelling, «no es, propiamente dicho, sino un devenir consciente, cada vez más alto».²³ Pero para que ello suceda no se trata de excluir la oscuridad, el principio irracional que se entiende como inconsciencia desde el origen; muy al contrario es necesario mantener la tensión, de modo a «elevar hasta la luz nuestras tinieblas innatas».²⁴ Ya que de un modo semejante, en lo que respecta a Dios, «la creación consiste en evocar, en lo excluido, lo más alto y lo verdaderamente divino».²⁵ La revalorización de dicha exclusión en detrimento de la dilucidación totalmente intelectual del espíritu que gobierna el sentido de la providencia supone una clara afrenta a la especulación hegeliana, que como tal hubo de ser bien recibida por Kierkegaard. «Según Hegel la religión revelada es la religión manifiesta: significa el desvelamiento total. En Schelling, al contrario, la revelación supone un fondo de oscuridad impenetrable, de majestad inaccesible», plantea Emilio Brito, muy en la línea de lo expuesto por Tilliette.²⁶ La transparencia de Dios para la razón humana, capaz de concebirlo en su ejercitación más elevada, no resultó nada convincente para Kierkegaard, quien se apoya en Schelling para abocarse a la incógnita inherente a lo divino y pensar lo impensable del fenómeno religioso. Acordándose del danés, aquel estudioso advierte que, a diferencia de la aproximación hegeliana, la absoluta realidad del Dios de Schelling es irreductible a la idealidad de la razón. «Schelling elabora (como más tarde Kierkegaard) una dialéctica de la revelación y del recelo.

²² SCHELLING, F. W. J. «Leçons d'Erlangen». En *Oeuvres Métaphysiques*, ed. cit., p. 298.

²³ SCHELLING, F. W. J. «Conférences de Stuttgart», ed. cit., p. 214.

²⁴ *Íd.*

²⁵ *Ibíd.*, p. 215.

²⁶ BRITO, Emilio, *op. cit.*, p. 147.

Dios es extraño, oblicuo»: ²⁷ rehúye así el confinamiento en una mera fórmula, por racional y a priori que se considere su realidad. Esta idea del recelo, en otras palabras la equívocidad de la apariencia evidente, para Kierkegaard, en la figura de Cristo (apariencia que muestra y oculta al mismo tiempo: oculta en la medida que muestra, y muestra en la medida que oculta), hace de Dios un supremo ironista. Gracias a su capacidad de mostrarse u ocultarse, sin estar sujeto a una necesidad, «la libertad soberana del Creador es salvaguardada». ²⁸ El aspecto inconcebible de la divinidad cristiana para el pensamiento luterano se encuentra implícito en el atisbo de racionalización del principio motor de la acción en Schelling. «Sólo concebimos su inconcebibilidad», sostiene Heidegger. «Y ésta consiste en que la libertad, en tanto que existente, se resiste al concebir, pues el “Ser”-libre nos pone en el ejercicio del Ser, no en la mera representación del mismo.» ²⁹

El pensamiento metafísico de Schelling ofrece una dialéctica sorprendente, pues parece no conocer resolución, incluso en sus momentos más filosóficos o sistemáticos; ³⁰ una dialéctica que llamó poderosamente la atención de Kierkegaard (su biblioteca personal contenía numerosos ejemplares de sus obras), por trascender los planteamientos ontológicos más clásicos. La discusión entre filosofía positiva y negativa, a la que Schelling dedicó buena parte del tiempo en sus lecciones berlinesas pudo no despertar el entusiasmo esperado, mas no hay duda, con todo, que el empirismo trascendental que postula a lo largo de las mismas cundió en el ánimo del danés. «Existe también un empirismo que es suprasensible, y aun así empirismo; un empirismo metafísico, no sólo sensible», ³¹ tomó buena nota Kierkegaard. La filosofía positiva, prosigue Schelling, debe tener una relación con la experiencia. Esa apertura a la trascendencia realizada desde la vivencia inmediata del mundo interesó sin duda a Kierkegaard, no en vano la cualificaría en muchas de sus obras mediante la denominación más idiosincrática de su pensamiento: la existencia. Absolutamente particular, una vivencia de este tipo supone, concebida espiritualmente, la actualización del ser que antecede todo pensamiento que desde ella pueda elaborarse. Tilliette

²⁷ Íd.

²⁸ TILLIETTE, Xavier, *op. cit.*, p. 132.

²⁹ HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 198.

³⁰ v. PÉREZ-BORBUJO, Fernando. (2004). Schelling: El sistema de la libertad. Barcelona: Herder.

³¹ Not 11: 17 [SKS].

ha señalado, en este sentido, que «el pensamiento se reconoce anticipado y solicitado por el ser real, emerge de lo inmemorial (*Unvordenkliches*)».³² Kierkegaard forzosamente reparó en esa extraña y no obstante íntima realidad, pues en su pensamiento se evidencia que hay algo que trasciende desde la inmanencia, en un movimiento eterno, para actualizarse de forma concreta en cada existente. Mediante la referencia a lo «im-pre-pensable», término pronunciado por Schelling con «reverencia y compunción», según afirmó uno de los asistentes a dichas lecciones, quiso el filósofo extremar el dramatismo de su propuesta, el esbozo radical de una «situación existencial»,³³ que Kierkegaard explotó en obras como *El concepto de angustia*. En el curso de las lecciones berlinesas pudo Kierkegaard escuchar cómo Schelling se ocupaba de la idea de Dios considerando en él la coincidencia de esencia y existencia. Esa es «la expresión del comienzo de la filosofía positiva»,³⁴ que concibe la existencia de un «Dios viviente»,³⁵ un dios imposible de encerrar en un concepto o siquiera en una idea apriorística de ser, como sucede en Hegel. Dios trasciende todo ser de la mano de su potencialidad, de su capacidad para efectivamente ser (el) Ser. El problema de la determinación de lo que habría de representar Dios, el dios único para la tradición judeocristiana, aparece recogido en el Antiguo Testamento, en episodios como el de la zarza ardiendo. El nombre impronunciable de Yahveh supone, semejantemente, la distinción de toda otra cosa creada, como tal denominable, siendo al mismo tiempo la fuente de todo ser. En el pasaje bíblico la respuesta que recibe Moisés parece tan vacía como elocuente y certera resulta, en realidad, ser: «Yo soy el que soy.»³⁶ Inescrutable se manifiesta el Ser que trasciende todos los demás seres. Kierkegaard destacará en su pensamiento cómo la esencia del ser de Dios se plasma materialmente, en insuperable paradoja, a través de la persona de Cristo.

La encarnación y la muerte en la cruz del Hijo (revelación palpable, si bien absurda para la razón) ofrece al creyente la posibilidad de

³² TILLIETTE, Xavier, *op. cit.*, p. 133.

³³ *Ibíd.*, p. 234.

³⁴ Not 11: 23 [SKS].

³⁵ Not 11: 24 [SKS].

³⁶ *Éxodo*, 3:14. En la versión consultada (*La Biblia*. (2005). Barcelona: Herder, (p. 79)), el versículo en cuestión es comentado mediante una nota al pie sumamente aclaradora: «La expresión “yo soy el que soy” parece derivarse del verbo hwh (“ser”), en tercera persona, de donde resulta Yahveh. Con este nombre se quiere significar la permanente realidad del ser divino, siempre existente, y su inquebrantable voluntad salvífica con respecto a su pueblo escogido.»

reparar la escisión acontecida con la caída mítica. Kierkegaard trata la cuestión en *El concepto de angustia*, yendo un paso más allá del planteamiento de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Allí Schelling había comprendido al mal como impedimento y acicate de la libertad, afección que animaría la realización de las posibilidades de una existencia, la del individuo, en devenir: «El mal no es ningún ser, sino un no ser, que no es real más que en su oposición, pero no en sí (...). Por ello, no puede ser comprendido tampoco por la absoluta identidad, sino que se encuentra eternamente excluido y expulsado de ella.»³⁷ Esa imposibilidad resulta constitutiva, fundamental asimismo para el pensamiento de Kierkegaard, que busca una coherencia desde fuera del sistema, ajeno a la aproximación del idealismo más racionalista. «¿No consiste la sabiduría en reconocer el carácter aporético del pensamiento sobre el mal, carácter aporético obtenido por el esfuerzo de pensar más y de otra manera?»³⁸ La pregunta de Ricœur, formulada en su opúsculo *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, se antoja en efecto reveladora de cuanto subyace a la empresa kierkegaardiana. *El concepto de angustia* recoge el testigo de la antropología filosófica de Schelling para indagar en un tema de difícil o —si acaso, mejor— de imposible comprensión. De hecho, aquello a que apunta es a la ausencia de comprensión, al fenómeno afectivo que acontece bajo la experiencia de la angustia anegando toda certeza preestablecida acerca de uno mismo o del mundo. La duda que impregna toda pretensión de universalidad la había personificado en fecha cercana el personaje, posterior seudónimo, que da título a una de las obras de Kierkegaard, *Johannes Climacus o De todo hay que dudar*, en que junto a esa duda hiperbólica postula la inevitable desazón que acompaña la ausencia de referencias objetivas: «Estoy abandonado a mí mismo y lo hago todo bajo mi propia responsabilidad (...) siento con angustia haber llegado tan joven a la mayoría de edad (...) he llegado a viejo y ahora navego en alta mar.»³⁹ Todavía más explícito, en la irresolución de las posibilidades racionales y la adecuación del pensamiento con la realidad, asegura: «No sé nada de la relación de este enunciado con otras cosas. Yo sólo sigo su estela: “como aquel que rema en una barca, le doy la espalda a la meta”.»⁴⁰

³⁷ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 287.

³⁸ RICŒUR, Paul, *op. cit.*, p. 58.

³⁹ *Johannes Climacus o De todo hay que dudar*, ed. cit., p. 90.

⁴⁰ Íd.

La clave de esta irresolución paradójica, movimiento del pensar que implica al sujeto en el curso de su travesía vital, la existencia, se halla en la dolorosa escisión que constata el joven Kierkegaard entre las palabras y las cosas: «La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. En el instante en que yo expreso la realidad se da la contradicción, porque lo que yo digo es la idealidad.»⁴¹ La conciencia se da desde el momento en que el enunciado lo profiere un sujeto anclado en su personalísimo existir, no equiparable en objetividad al lenguaje ni al ámbito de la idealidad, con la que inevitablemente choca. En un ensayo de reciente aparición, *Diez (posibles) razones para la tristeza de pensamiento*, que sintomáticamente se inicia con una cita de las *Investigaciones sobre la libertad humana* de Schelling, Georges Steiner, su autor, recalca precisamente en esa vivencia intransferible y no obstante auténtica como una causa de la melancolía inherente a la vida del ser humano, inevitablemente alienado en un mundo, el racional, por otra parte compartido: «Ni siquiera la tortura puede arrancarme más allá de toda duda mis pensamientos más íntimos. Ningún otro ser humano puede pensar mis pensamientos por mí.»⁴² Se pone el énfasis sobre la clave ontológica a la que sucumbe existencialmente el pensador, confinado en un pensar que deja de ser suyo, si pretende ser unívocamente comprendido. En otro lugar, más adelante, menciona asimismo que el lenguaje mismo, por idealizado que se conciba, no refleja sin más lo pensado, «es enemigo del ideal monocromo de la verdad».⁴³ De hecho, ya en *Lenguaje y silencio* se había referido, pensando en Kierkegaard y Nietzsche, a la existencia de «grandes fugas de pensamiento», caudales de «energía no reconciliada»,⁴⁴ que necesitan de una plasmación alternativa, o cuando menos fluctuante. En Kierkegaard el pensamiento desea desprenderse de todo modelo *siguiendo el modelo socrático*: encontrarse a sí mismo más allá de la Ley, desaparecer, anegarse para renacer con legitimidad acrecentada, incuestionable, mediante un movimiento inequívocamente ambiguo.

La confrontación con Hegel es por todo ello evidente, pues, a pesar de lo tópico de la afirmación, este último quiso eliminar la

⁴¹ *Ibíd.*, p. 100.

⁴² STEINER, Georges. (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza de pensamiento*. Madrid: Siruela, (p. 34).

⁴³ *Ibíd.*, p. 48.

⁴⁴ STEINER, George. (2003). «El género pitagórico». En *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa, (p. 108).

particularidad del pensador, considerada como un resquicio inauténtico de la verdad espiritual. Basta recordar la anécdota que recoge Ernst Bloch en su monografía («Señorita, lo que en mi filosofía hay de mío es falso», habría espetado a una admiradora Hegel),⁴⁵ para entender cuán frontal es el enfrentamiento. Fallido o no, el asalto de Kierkegaard no ignora aquel «nuevo punto de partida» que,⁴⁶ según señala en la introducción a *El concepto de angustia*, habría supuesto Schelling. No sólo se apoya en él de forma más o menos explícita, sino que recupera, como en tantos otros lugares de su producción, a la figura de Sócrates (con una intención por cierto comparable a la del Schelling de las *Lecciones de Erlangen*): saber distinguir entre lo que se sabe y lo que no se sabe asienta la base de un saber alternativo, que como tal demanda una actitud perpetuamente vigilante, que se eleva hasta lo divino desde la prudencia máxima con relación a sus posibilidades. El seudónimo kierkegaardiano al que se atribuye la obra, Vigilius Haufniensis, ilustra la cuestión al denunciar los excesos de un conocimiento de signo contrario, exhibido vanamente por todo aquel que «ocasionalmente alcanza una brillantez y maravilla a los otros dando la impresión de que ha comprendido algo que en realidad le es todavía muy remoto».⁴⁷ Kierkegaard prepara el ataque contra Hegel, que no tarda en acometer. Sin llamarlo por su nombre (sí en cambio mediante una perífrasis inequívoca, aquel «autor que titula la última sección de la Lógica “Realidad”»),⁴⁸ ya en el párrafo siguiente resalta la falsedad de sus premisas, en la línea del propio Schelling. «La realidad no es realizada de este modo, puesto que la contingencia, que es una parte esencial de lo real, no puede ser admitido en el reino de la lógica.»⁴⁹ Abunda Kierkegaard en *El concepto de angustia* en aquello de más contingente que se da en el alma humana, vinculándolo al mismo tiempo con una verdad eterna, espiritual, que encuentra en el mito cristiano. Pero no sólo en este título, que también en *La apostilla conclusiva y no filosófica a las migajas filosóficas*, atribuida al mismo Johannes Climacus, afirmará lo siguiente: «Mientras que, ahora, el pensamiento puro suprime sin más el movimiento o lo introduce de una forma absurda en la

⁴⁵ BLOCH, Ernst. (1982). Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel. México: FCE, (p. 39).

⁴⁶ BA: 319 [SKS]. En estos mismos términos se referirá Kierkegaard a Schelling en la *Apostilla conclusiva y no científica a las migajas filosóficas*, v. AE: 306 [SKS].

⁴⁷ BA: 317 [SKS].

⁴⁸ Íd.

⁴⁹ BA: 318 [SKS].

lógica, la dificultad para el hombre existente es el dar continuidad a una existencia en la que todo no cesa de aparecer y desaparecer.»⁵⁰

De hecho, ya en la obra glosada (*Las migajas filosóficas*) Kierkegaard había planteado el carácter histórico y no obstante absoluto de la experiencia cristiana⁵¹ así como el sentido del devenir, entendido muy schellinguianamente como actualización o *realización* de lo posible: «El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad.»⁵² Según lo explica Kierkegaard, no hay necesidad en la temporalidad del devenir, lo cual supone un salto por encima del determinismo de toda causalidad preestablecida, algo que Schelling había planteado en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*: «¿Tiene la creación alguna meta?, y si esto es así, ¿por qué no se alcanza inmediatamente, por qué no se da la perfección ya desde un principio? Para esto no hay más respuesta que la dada: porque Dios es una vida y no sólo un ser. Y toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir.»⁵³ Esta afirmación es de suma relevancia para entender la torsión promovida por Kierkegaard, quien en las *Migajas filosóficas* escribe: «Todo devenir es un sufrir y lo necesario no puede *sufrir*, no puede sufrir el sufrimiento de la realidad que consiste en que lo posible (...) se revela como una nada en el instante en que se hace real, puesto que la posibilidad es aniquilada por la realidad.»⁵⁴ El efectivo acontecer de lo real elimina en su actualización la posibilidad del devenir, que lejos de ser necesario, para Kierkegaard, gravita siempre pendiente de una realización imposible.

La apertura de esa «nada» en el momento de la actualización de la posibilidad ha sido trabajada por Heidegger en diversas obras, y de un modo especialmente interesante para nuestro propósito en su estudio sobre Schelling: «La nada no es algo nulo, sino algo terrible, lo más terrible en la esencia del Ser.»⁵⁵ La nada emerge de la vivencia angustiante que el propio Kierkegaard entiende como actualización del mal. Se trata de una adaptación religiosa de una

⁵⁰ AE: 284 [SKS].

⁵¹ KIERKEGAARD, Søren. (2001). *Migajas filosóficas*. Madrid: Trotta, (p. 104).

⁵² *Ibid.*, p. 83.

⁵³ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 273.

⁵⁴ KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 82

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 123.

inquietud que Schelling revelaba ya a través de sus especulaciones antihegelianas y su apuesta por la vivencia concreta del mundo desde un fundamento oscuro; fundamento inconcebible pero de absoluta realidad, sobre el que se apoya la libre realización de las posibilidades del ser propio: «Una vez que el mal fue provocado universalmente en la creación por la reacción del fundamento de la revelación, el hombre apresó toda eternidad en su particularidad y egoísmo, y todos los que nacen vienen al mundo con el principio oscuro del mal, aunque este mal sólo llega a la conciencia cuando aparece la oposición.»⁵⁶ La conciencia de individuo, junto con la revalorización de lo particular en su existencia, implica por tanto la asunción de esa problemática, especialmente aguda desde la perspectiva cristiana que adopta Kierkegaard. No cabe comprender el progreso de la conciencia como una mera elevación, en un proceso de paulatina depuración; sino que su avance representa dialécticamente una revisitación, un retorno a las tinieblas fundacionales para su superación y realización moral. La caída de Adán, mito que explica la «adquisición ilícita del conocimiento»,⁵⁷ habilita la autoconciencia y la conciencia moral, el repliegue sobre sí a través de la categoría, entonces inaugurada, del pecado.

330

2. Posible taumaturgia de la angustia

Publicado en 1844, *El concepto de angustia* es el ensayo, la aproximación no filosófica en que Kierkegaard especula contra la especulación, buscando comprender la actualización de aquella noción de «posibilidad» desde la asunción del pecado original: «El presente trabajo se ha propuesto la tarea de tratar psicológicamente el concepto de *angustia*, de modo a mantener *in mente*, ante los ojos, el dogma del pecado hereditario.»⁵⁸ Puede extrañar en un principio que se relacione ese malestar anímico, psicosomático (en la medida en que, como afección del alma, repercute también en el soporte físico de quien lo experimenta), y la cuestión del pecado original, materia recogida por la tradición religiosa y tratada por la teología dogmática. El autor, por boca de su seudónimo, sale al paso de esa extrañeza,

⁵⁶ SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 237.

⁵⁷ STEINER, George. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, ed. cit., p. 11.

⁵⁸ BA: 321-322 [SKS].

como anticipando la reacción del lector menos concesivo: «El pecado, de cualquier modo, no es una tarea de interés psicológico (...). El pecado posee su lugar específico o, más correctamente, no posee lugar alguno, y esa es su naturaleza específica.»⁵⁹ Si el pecado no es tarea de la psicología, ¿por qué enfocarlo de este modo? Kierkegaard reconoce más adelante que sólo desde la psicología se puede describir el afecto de la angustia, espiritualmente vinculado al pecado. Sólo ésta logra adaptarse a la ambigüedad de lo experimentado, por una causa que siempre se escapa, al encontrarse esencialmente originado fuera del tiempo. El pecado, recuerda Kierkegaard, lo introdujo Adán sin haberlo heredado él mismo: antes de la historia, en un periodo todavía mítico, él es el único en no encontrarse en la tesitura que lleva a comprender sus consecuencias desde el concepto de angustia.

Pero ¿qué comprensión puede esperarse de todo ello? En el caso de haberla, la explicación es para Søren Kierkegaard resueltamente a-racional: «La explicación no se adecua al pensamiento. Uno puede de buena gana comprender que en los libros simbólicos se declara la imposibilidad de la explicación, y esta declaración, exenta de contradicciones, proporciona la explicación.»⁶⁰ No es posible entender la causa por la que se introduce la culpa en el mundo, si bien la vivencia pecaminosa supone un punto de apoyo para la comprensión espiritual del individuo. La explicación psicológica tampoco aclara la esencia del asunto, sería un exceso otorgarle esa capacidad, pero sí «debe permanecer en su elástica ambigüedad, desde la cual brota la culpa en el salto cualitativo».⁶¹ Cuando se trata de describir la angustia, uno se topa con una dificultad consustancial a la cosa misma; y es que al conllevar la pérdida de referentes, no es posible referirla como *algo* en concreto. Todo aquel que esté familiarizado con el texto de Kierkegaard habrá experimentado cierta perplejidad frente al atisbo de descripción del afecto indescriptible (la concepción de un concepto, el de la angustia, inconcebible), que sólo encara a través de lo que denomina «determinaciones dialécticas», impregnadas a su vez de aquella «ambigüedad psicológica»: «La angustia es *una antipatía simpática* [en *sympathetisk Antipathie*] y una *simpatía antipática* [*antipathetisk Sympathie*].»⁶² Quizá una explicación orientadora acerca de la ambigüedad psicológica, acerca de la mareante ductilidad de aquel

⁵⁹ BA: 322 [SKS].

⁶⁰ BA: 333 [SKS].

⁶¹ BA: 347 [SKS].

⁶² BA: 348 [SKS].

afecto inconcebible, la haya proporcionado el filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek en el ensayo sobre Schelling que subtítulo *El resto que nunca eclosiona*. Al propio Schelling atribuye «una definición precisa de la angustia: surge cuando un sujeto experimenta simultáneamente la imposibilidad de aislarse, de cerrarse sobre sí, y la imposibilidad de abrirse, de admitir la Alteridad, de modo que se encuentra en el círculo vicioso de la pulsación; toda tentativa de creación-expansión-exteriorización “aborta” repetidamente, se desvanece». ⁶³ El anhelo vital y su realización egoica no fructifica, escindida como se encuentra entre la asunción de la posibilidad de lo posible y la realidad funesta de aquello que se vive como imposible, o si acaso como *no debiendo ser* tras esa separación del centro. Una vez la voluntad particular del individuo, explica Schelling, se desentiende de su dimensión sobrenatural buscando, con todo, obtener satisfacción propia y poseer totalmente su ser, no logra más que el desorden, pierde «la medida y el equilibrio divinos». ⁶⁴ Las fuerzas de esta voluntad las compara Schelling a un «ejército sublevado de concupiscencias y apetitos». ⁶⁵ La voluntad insurrecta vive un desdoblamiento estéril, una especie de lucha a muerte consigo misma: alejada del centro, actualiza las tinieblas fundacionales sin poder ya reconocer en sí el anhelo de la divinidad ni la luz inherente a su ser-creado.

332

Semejante a cuanto sucede con la melancolía, no hay sino la constatación de una impotencia constitutiva por lo excesivo de las pretensiones, como tales no colmadas. «La angustia», afirma Kierkegaard, «tiene aquí el mismo sentido que la melancolía en un momento tardío, cuando la libertad, tras pasar por las formas imperfectas de la historia, se vuelve sobre sí.» ⁶⁶ La no realización de la posibilidad luminosa por parte de eso que Schelling denomina voluntad ciega tiene lugar de acuerdo con la propia libertad, y así desde el origen oscuro, la tiniebla desde la que debe emanciparse, sabiéndose al mismo tiempo partícipe. De hecho, también en el texto sobre la libertad había planteado Schelling que el «fundamento de oscuridad» no puede en el caso del hombre ser completamente revertido, pues «el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello

⁶³ ŽIZEK, Slavoj. (1996). *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*. París: L'Harmattan, (p. 32).

⁶⁴ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 183.

⁶⁵ Íd.

⁶⁶ BA: 348 [SKS].

en el mal; sólo le es prestada (...) motivo por el que su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto. Esta es la tristeza inherente a toda vida finita (...) la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida». ⁶⁷ Toda vida pretende elevarse por encima de su finitud y apoderarse de esa condición, recuperar el centro desde su posición inevitablemente periférica; una aspiración que dignifica y en igual medida frustra al hombre, capacitado para una concepción metafísica pero abocado a un existir finito que como tal dificulta su elevación *de retorno*. Coinciden Schelling y Kierkegaard en que tal dificultad es precisamente lo que posibilita, a través de la angustia, que se resuelve el estado. Ya en la versión que de *Las edades del mundo* redactara Schelling en 1815, se plantea en los términos siguientes la oscilación espiritual del hombre, como proveniente de la divinidad: «En este *sí* y en ese *no* reside aquella repulsión y atracción que antes hemos requerido como necesarias para la consciencia. En tanto que un *no*, la divinidad es un fuego que atrae a sí, en tanto que un *sí*, es causa de ese apartamiento mediante el cual en la unidad se mantiene la dualidad, y en esta atracción y repulsión la divinidad se incrementa hasta la unidad de ambos, es decir, hasta la consciencia suprema.» ⁶⁸

Las determinaciones de la angustia informaban para Kierkegaard de un movimiento de atracción y reflujo, que desde Schelling podríamos leer como salida del centro y anhelo por el retorno. Reflejaban asimismo la presencia extraña de *algo* que tan pronto requiere la participación en positivo y primera persona del individuo, como lo mantiene al margen, impidiendo su plena posesión. No es sencillo posicionarse frente a *ello*, pues —como veíamos— lo que está en juego es precisamente el posicionamiento. «Debo señalar que es [el concepto de angustia] completamente diferente del miedo y de otros conceptos similares, que se refieren a algo concreto, mientras que la angustia es la libertad de la realidad como la posibilidad de la posibilidad [*Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden*].» ⁶⁹ Este angustiarse lo entiende Kierkegaard como vértigo del ser finito y no obstante trascendente; la experiencia del individuo que se aboca a una realización espiritual que incorpora necesariamente la finitud en su vertiente más siniestra: es el descubrimiento de lo que Heidegger hará célebre mediante la expresión de *ser para la muerte*. Kierkegaard

⁶⁷ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 263.

⁶⁸ SCHELLING, F. W. J. (2002). *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, (p. 231).

⁶⁹ BA: 348 [SKS].

emplea incluso la expresión «la infinita posibilidad de poder» [*Den uendelige Mulighed af at kunne*],⁷⁰ para explicarse lo inexplicable de la caída de Adán, precipitada por la prohibición de comer del árbol del bien y del mal. Con el advenimiento de la misma no sólo se abre la posibilidad de un conocimiento vital, sino que se actualiza por vez primera la libertad otorgada por Dios a su criatura. Lo real del caso particular se corresponde con la realidad universal del pecado, realidad que incluye la posibilidad de un comportamiento regido en términos morales según los propios designios. Por inconsciencia se peca, y ello despierta la conciencia; involuntariamente se cae, lo cual abre la puerta del libre comportamiento en la realización del movimiento inverso, de voluntario ascenso espiritual. Martin Heidegger abordó la cuestión en Schelling del siguiente modo: «Probar la posibilidad del mal quiere decir mostrar en qué medida el hombre tiene que ser, y qué significa que el hombre sea»,⁷¹ lo cual le llevó a reconocer en Schelling la idea de que el mal no es mera negación o delimitación, sino que remite a la máxima espiritualidad al potenciar el reconocimiento de lo más elevado desde la asunción de la libre participación, de la proveniencia de ese fundamento oscuro que no deja de estar en Dios.

334

La dialéctica que enfrenta lo real y lo posible resulta para Kierkegaard perfectamente plausible en su dimensión paradójica, en la medida en que ambos extremos se retroalimentan y se tiñen de una culpabilidad con fines ambiguamente redentores, estableciendo de modo necesario un acto que al mismo tiempo podría haber sido otro según la voluntad de quien lo acomete. En su estudio sobre Schelling destaca Heidegger un aspecto que permite comprender el vínculo de pensadores tan disímiles, en lo referente a sus respectivas perspectivas (la de Kierkegaard más teológica que filosófica y la de Schelling, a pesar de haberse formado como teólogo, dotada de una voluntad y un sistematismo genuinamente filosóficos): «Lo determinante de la libertad del hombre es la necesidad de su esencia en cada caso propia. Esta necesidad misma es la libertad de su propio acto. Libertad es necesidad y necesidad es libertad.»⁷² Schelling había concebido la libertad como una propiedad implícita incluso en el acto ejemplarmente pecaminoso: «El que Judas se convirtiera en traidor a Cristo no podían cambiarlo ni él ni ninguna criatura, y sin embargo no traicionó a Cristo obligado, sino volunta-

⁷⁰ BA: 350 [SKS].

⁷¹ HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 146.

⁷² *Ibíd.*, p. 190.

riamente y con absoluta libertad.»⁷³ De hecho, el carácter voluntario de la acción, acción que concibe como siempre-potencialmente libre, es lo que hace que el acto sea especialmente abominable. El final del autor del mismo (el suicidio que se narra en el *Evangelio de Mateo*) refiere una desesperación extrema,⁷⁴ una descompensación irreparable pero no una ausencia de conciencia moral o una falta de libertad. Nótese así la profundidad del vínculo entre ambas nociones, fundamentales tanto en Schelling como en Kierkegaard: no es la culpa del hombre lo que lo condena, pues nace siendo ya culpable o partícipe de ese fundamento tenebroso, como tal constitutivo de su naturaleza (inherente a aquella «condición» que asimismo le permite trascender). En este sentido planteaba Schelling la equivalencia entre bien y mal: «Se puede decir con total corrección de modo dialéctico que bien y mal son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados.»⁷⁵ Y también por ello sostiene que para que el hombre salga de la indecisión y se concrete con plena libertad, «debe haber un fundamento general de la solicitación de la tentación al mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios, esto es, para volverlo consciente de ellos»⁷⁶ En este pasaje de las *Investigaciones filosóficas* se aprecia aquella inquietud teológica que en el pensamiento de Schelling, subrayaba Heidegger,⁷⁷ converge con la comprensión metafísica del principio negativo. De ello se desprende, en cualquier caso, el carácter de prueba del mal, entendido como principio que incitaría a la obtención de un bien superior. Las epístolas paulinas expresan, en este sentido, que la abundancia del pecado se verá compensada por la sobreabundancia de la gracia,⁷⁸ siendo no obstante necesario aquel aguijón en la carne, enviado por Satanás pero permitido por el mismo Dios, dice el apóstol, «a fin de que no me envanezca».⁷⁹

Las angustias que relata Pablo, constitutivas de una espiritualidad que va más allá de la finitud pero desde la carne, mediante la asunción del sufrimiento por una herida gratuitamente infligida, fueron materia de estudio para San Agustín y Lutero, en una línea sucesoria completada

⁷³ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 231.

⁷⁴ *Mateo*, 27: 5.

⁷⁵ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 267.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁷ v. HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 177.

⁷⁸ Romanos, 5: 20.

⁷⁹ 2 Corintios, 12: 8.

—entre otros muchos— por Schelling y Kierkegaard, pensadores aquí reunidos. Heidegger, estudioso de ambos y uno de los intérpretes más agudos de la angustia moderna, enraizada en una tradición espiritual que demuestra no ser completamente pretérita, escribió: «El mal tiene su base en el fundamento independiente de Dios y no es otra cosa que éste, y por cierto ese fundamento en tanto voluntad originaria egoísta, salida fuera de sí para ser la mismidad separada del espíritu creado, y que se ha puesto en el lugar de la voluntad universal. El mal no entraña sólo algo positivo en general, sino lo más positivo de la naturaleza misma (...) No es la finitud en cuanto tal la que constituye el mal, sino la finitud sublevada, y convertida en señorío del egoísmo. Pero esa sublevación es posible sólo en tanto espiritual y por ello el mal pertenece al dominio del espíritu y de la historia.»⁸⁰ Quizá esto permita comprender algunas de las razones por las que, muy sintomáticamente, en los primeros siglos del cristianismo al menos una corriente gnóstica, la de los cainitas (como la mayoría, ofertaban una enseñanza secreta, accesible sólo para iniciados y/o elegidos), consideró a Judas como el propiciador privilegiado del plan divino, apóstol que habría sufrido voluntariamente las consecuencias de esa rebeldía, esa separación del bien y participación del mal hasta en su posibilidad más extrema como modo de alcanzar un bien todavía superior. En el códice recientemente hallado y traducido, Jesús advierte el sufrimiento que le espera si aspira a ello, así como la maldición que sobre él proyectarían las generaciones venideras.⁸¹ Es mérito de la gnosis el haberse preguntado con vehemencia por el origen del mal (*unde malum?*),⁸² pero en el caso referido lo problemático es que en esta corriente, declarada herética por Ireneo de Lyon y denunciada después por Epifamino de Salamina en un documento más detallado,⁸³ se aprecia ya el paradigma de la crisis, el trance que el hijo de Dios supera dejándose morir en la cruz, equiparado al sacrificio de Judas. El más pecador, el que asume en sí mismo el peor de los males, es también el que según esto habría de salvarse. En la epístola a los Gálatas, Pablo señala la apropiación del mal por Cristo, libremente escogido como su propia muerte: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros, pues está escrito: “Maldito todo el que es colgado de un madero.”»⁸⁴

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 176.

⁸¹ *El Evangelio de Judas*. (2006). Madrid: Trotta, (p. 53).

⁸² RICCEUR, Paul, *op. cit.*, p. 36.

⁸³ *El Evangelio de Judas*, ed. cit., pp. 28-29.

⁸⁴ *Gálatas*, 3: 13.

La ambigüedad de la lógica de la culpabilidad, con la manifiesta perversión que para la ortodoxia posee el caso de Judas, no es baladí. «El efecto más visible de esta extraña experiencia de pasividad, que yace en el corazón del obrar mal, es que el hombre se siente víctima precisamente por ser culpable», ha escrito Ricœur.⁸⁵ Si bien la consideración no la dirige a Kierkegaard, lo cierto es que el pensador danés se halla exactamente en esta encrucijada, movido por una inquietud que motiva la redacción de textos como *El concepto de angustia*. De forma todavía más explícita, él mismo se planteó la tentación de dejarse matar por la verdad, posibilidad que desecha por escrito (en el segundo de los *Dos tratados ético-religiosos* de 1849), quedando reservada a Cristo y a los que denomina *testigos de la verdad*, pero que de acuerdo con su biografía y su colapso final no parece tan fácil descartar. De hecho, esa posibilidad le resulta especialmente tentadora en la medida en que conllevaría asimismo la liberación física: verdadera salvación (*Salighed*), aquella que supondría el dejarse acabar la salud a manos de quienes, por su mismo gesto, demuestran ignorar la auténtica espiritualidad. Nos encontramos, así, en el angustioso escenario en que la actualización de la caída acontece, y salva desde el sacrificio libremente asumido, como al mismísimo Hijo. Kierkegaard precisa de forma clara, en repetidas ocasiones, la retroalimentación entre miseria y gracia, entre desgracia y salud espiritual: «Él, Él ha dejado que en medio de la miseria pudiera hallar fuerzas para soportarla, y hasta encontrar la beatitud.»⁸⁶ El ejemplo del Cristo en la cruz es una constante en Kierkegaard, quien aun sabiéndose pecador, culpable (y experimentando de hecho todo ello en su físico, enfermizo, producto a su vez de una caída infantil y un pecado que sospecha heredado de su padre), se otorga la posibilidad de sobreponerse a todo ello, escogiendo voluntariamente el sufrimiento, es decir —pensemos en aquella cita de Ricœur—, ubicándose en el lugar de la víctima. Los diarios kierkegaardianos se hallan trufados de referencias en este sentido, fragmentos que evidencian tanto un hondo sentimiento de culpa como una persecución por parte de sus semejantes, quienes no tan semejantemente, sin embargo, serían ajenos a la verdadera espiritualidad: «Mi colisión es completamente cristiana: soy perseguido... por ser bondadoso.»⁸⁷ Esta causalidad o lógica de la culpabilidad, basada en la libre asunción del sufrimiento, hace del principio negativo una ocasión propicia para actualizar

⁸⁵ RICŒUR, Paul, op. cit., p. 27.

⁸⁶ *Journalen* NB10: 105 [SKS].

⁸⁷ *Journalen* NB10: 177 [SKS].

la posibilidad más siniestra y así sobreponerse a ella, elevarse por encima de la condición finita.

Volviendo a la libertad con que Judas escoge pecar, que Schelling remitía al tratado *De servo arbitrio* de Lutero, debe señalarse de nuevo que la presencia del reformador no es menos decisiva en la obra de Kierkegaard. También se recoge en *El concepto de angustia* el pasaje de la traición de Judas con el fin de mostrar la fortaleza de Cristo, tanto más sobrenatural al ser realizada desde una experiencia, la del sufrimiento, profundamente humana. Así ha de entenderse el hecho de que conmine a aquél a cometer su acto rápidamente.⁸⁸ Hay una correspondencia entre la asunción de la posibilidad tremenda y la grandeza de quien así se posiciona frente a ella. Explica Kierkegaard que ese pasaje decisivo, donde libertad y necesidad se enlazan de forma terrible, expresa el sufrimiento experimentado por la actualización del mal con una angustia aún mayor que la que se reflejaría en ese pasaje final, pasaje que, según matiza, Lutero tuvo tan a menudo presente: «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?»⁸⁹ El pensamiento de Lutero representa, con todo, algo así como el bajo continuo sobre el que Kierkegaard despliega una explicación personal, a veces abiertamente patológica, y recrea su propio discurso teológico, poniendo el acento en lo dialéctico de la explicación (incluso contra el propio Lutero, a quien erige irónicamente en *auctoritas*: «En Lutero estaba la verdad, pero ¿fue justificable el universalizarla?»).⁹⁰ Del mismo modo que el salto de la fe abrahámica no admite en *Temor y temblor* mediación alguna, para Kierkegaard no se puede pretender dilucidar la cuestión que brota precisamente de la ausencia de explicación. Inexplicable es el estado caído, acontecida la culpa, así como la anterior inocencia. Es más, ¿qué causalidad temporal establecer entre el tiempo que *toda-vía no* es, y el momento, inevitablemente histórico, desde el que se piensan los orígenes míticos de la conciencia espiritual? De hecho, tan míticos son esos orígenes que Kierkegaard considera que desde la inocencia adánica la conciencia es inmediata, y por tanto aún no está calificada como espíritu,⁹¹ lo cual no impide que se angustie: «Ese es el profundo secreto de la inocencia, que al mismo tiempo

⁸⁸ BA: 454 [SKS].

⁸⁹ Íd.

⁹⁰ *Papirer* XI-2 A303; 1853-54.

⁹¹ BA: 454 [SKS].

es angustia»,⁹² dejó apuntado en uno de sus diarios de madurez. Ya en un pasaje de *El concepto de angustia*, con la huella de Schelling más presente, había manifestado que «la relación de la libertad con la culpa es angustia»,⁹³ no pudiendo nunca la libertad dejar de mirar fijamente a la culpa («esta fijación es la ambigua fijación de la angustia»⁹⁴).

Kierkegaard pone el acento en la comprensión de la actualización del mal vivida a través de la angustia, algo que ya había planteado Schelling en un sentido menos connotado por la culpabilidad: «La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad un fuego devorador.»⁹⁵ Este fragmento de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* halla, con todo, un eco en la obra de Kierkegaard que venimos refiriendo con mayor frecuencia. Añadamos, en este sentido, otro apunte significativo: si *El concepto de angustia* se abría con una cita de J. G. Hamann (en que el llamado *magos del norte* apostaba por la existencia de lo cualitativamente distinto, de la existencia como alternativa a la explicación racional de lo real), en la última página, y como nota al pie, se cita un pasaje de aquel a quien Schelling calificó «el excelente J. G. Hamann»,⁹⁶ un pasaje fundamental para la comprensión de la propuesta de Kierkegaard, que a la postre representa una pista idónea para la comprensión del vínculo entre ambos: «Pero esta angustia del mundo es la única prueba de nuestra heterogeneidad. Pues si nada nos faltase, no lo haríamos mejor que los paganos y los filósofos trascendentales, que no saben nada de Dios y se embelesan como unos tontos con la amada naturaleza; no nos entraría ninguna nostalgia. Esta impertinente inquietud, esta santa hipocondría, es acaso el fuego con que hemos de salvar y preservar de la corrupción del presente *saeculi* a los animales destinados al sacrificio.»⁹⁷ En apariencia marginal o cuando menos secundario (de acuerdo con su disposición paratextual), el fragmento representa de hecho una verdadera clave interpretativa de la obra en su totalidad, una indicación

⁹² Íd.

⁹³ BA: 411 [SKS].

⁹⁴ Íd.

⁹⁵ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 221.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 267.

⁹⁷ BA: 460 [SKS].

definitiva para comprender la negatividad positiva del afecto ensayado en un contexto, el posterior a la revelación, que según afirma Tilliette también caracterizó el pensamiento tardío de Schelling.⁹⁸ La comprensión pagana de la naturaleza se espiritualiza a través de la descompensación que pasa a encarnar hasta su muerte en la cruz la divinidad; una divinidad única, que se humaniza y así permite el trasvase, la religación sanadora entre la finitud y la trascendencia.

Todavía en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* había escrito Schelling: «El fundamento originario de la existencia sigue actuando en el mal del mismo modo en que la salud sigue actuando hasta en la enfermedad y en que la vida más desordenada o falsa no deja de permanecer y moverse en Dios, en la medida en que este es el fundamento de la existencia, aunque sintiéndolo como una furia destructora que, a causa de la atracción del propio fundamento, la lleva a una tensión cada vez mayor contra la unidad, hasta llegar a la propia autoaniquilación y la crisis final.»⁹⁹ A su vez, en una réplica semejante, consideró Kierkegaard que la dimensión más elevada representa el lugar de la crisis, siendo precisamente a través de la herida abierta como se encuentra el consuelo, la salud del alma o la salvación: «En lo espiritual, o cuando se observa al hombre desde esta categoría, enfermedad y salud son, tanto una como la otra críticas, y no hay salud inmediata del espíritu»,¹⁰⁰ escribió en *La enfermedad mortal*, de 1849. La desesperación es asimilada por Kierkegaard a aquella enfermedad *hacia* la muerte (según el título original: *Sygdommen til Døden*) que, si bien no proporciona inmediatamente salud espiritual, al menos facilita la tendencia a la recuperación de la misma por medio de la fe. Comparable a lo planteado tiempo atrás respecto de la fealdad de Sócrates, considera Anti-Climacus, el seudónimo kierkegaardiano más elevado, que «con la salud física se permanece en lo inmediato y no hay dialéctica más que en la enfermedad».¹⁰¹ Este planteamiento no dista demasiado del sostenido en la *Apostilla conclusiva y no científica a las migajas filosóficas* por Johannes Climacus, en teoría seudónimo inferior con relación a su propia posición como cristiano: «Mientras el hombre inmediato esquivo involuntariamente su mirada de la

⁹⁸ TILLIETTE, Xavier, *op. cit.*, p. 249.

⁹⁹ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 273.

¹⁰⁰ *Tratado de la desesperación [La enfermedad mortal]*. (2004). Buenos Aires: Leviatán, (p. 37).

¹⁰¹ *Id.*

desgracia (...) el hombre religioso no cesa de tener presente en su espíritu el sufrimiento, exige el sufrimiento en el mismo sentido que el hombre inmediato exige la felicidad.»¹⁰² Compárese a lo que había escrito Lutero en la *Controversia de Heidelberg*, donde considera en positivo la necesidad de desesperarse totalmente, una angustiada forma de vaciado de toda referencia que permite acogerse a lo que precisamente se encontraría más allá de toda referencia (asumiendo la posición más baja y miserable, más desgraciada, antes de recibir su opuesto): «Lo mismo que revelar a un enfermo el peligro de su enfermedad no equivale a darle motivos de desesperanza o muerte, sino un esfuerzo para que busque el remedio, de la misma forma el decir que no somos nada y que pecamos siempre que hacemos lo que depende de nosotros mismos, no equivale a desesperar a nadie (a no ser a los insensatos), sino que sirve para despertar el deseo de la gracia de nuestro señor Jesucristo.»¹⁰³

Una lectura conjunta de obras como las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* y *El concepto de angustia* revela, no por casualidad, el común aprecio que sus autores sintieron por Hamann y Lutero,¹⁰⁴ ambos, a su vez, resueltos antirracionalistas y reivindicadores de la enfermedad como propicia para la comprensión del desajuste somático como presencia del mal, como una ocasión idónea para el salto sin conceptos hacia la trascendencia. Vivida con la ambigüedad de la angustia, esta afección implica un sufrimiento e informa de un desequilibrio que busca ser reparado, que debe ser asumido en positivo para la realización de la posibilidad (real) del espíritu. El desequilibrio psicósomático, por tanto, al ser causante de aquella dolencia espiritual, aseguraría el vértigo de la posibilidad en el libre ejercicio de la voluntad. Schelling escribió: «La enfermedad nos brinda la comparación más ajustada al caso, ya que ella es, en calidad de desorden introducido en la naturaleza por el mal uso de la libertad, la verdadera contraimagen del mal o del pecado. No hay enfermedad general sin que se manifiesten las fuerzas escondidas en el fundamento (...). De igual modo que la enfermedad ciertamente no es nada en esencia, sino en realidad sólo un amago de vida y una mera aparición meteórica —una vacilación entre el ser y el no ser—, y no por ello sin embargo deja de anunciarse al sentimiento

¹⁰² AE: 395 [SKS].

¹⁰³ LUTERO. (1977). *Controversia de Heidelberg*. En *Obras*. Salamanca: Sígueme, (p. 81).

¹⁰⁴ v. BRITO, *Emilio*, op. cit., p. 205.

en menor medida como algo muy real, así sucede con el mal.»¹⁰⁵ Como Kierkegaard, Heidegger entendió en la monografía que dedicó a Schelling el carácter superior de quien asume el vértigo del Ser, al encarar las posibilidades más siniestras que en tanto que ser vivo precisamente le afectan. «La angustia vital es una necesidad metafísica y no tiene nada que ver con los pequeños aprietos de la intimidación y timidez del individuo. La angustia vital es el presupuesto de la grandeza humana.»¹⁰⁶

Jacobo Zabalo
Universitat Pompeu Fabra
Dept. d'Humanitats
jacobo.zabalo@upf.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2012]

¹⁰⁵ SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. cit., p. 183.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, p. 185.