

**Kierkegaard y Hegel:
Apuntes para su Aproximación**

Maria José Binetti
Investigadora adjunta
Conicet (Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas –
Argentina)

Resumen

A pesar de que el mismo S. Kierkegaard reconoció haber sido hegeliano y que sus propios contemporáneos lo tuvieron por tal, su pensamiento ha pasado a la historia como una de las mayores fuerzas anti-hegelianas. La recepción historiográfica hegemónica asumió acriticamente el modelo de un dualismo existencial-especulativo, que entiende a Kierkegaard como el pensador de la experiencia subjetiva y a Hegel como el aliado de un concepto abstracto y vacío. Las siguientes páginas se proponen contribuir a la rectificación de esta incomprensión especulativa, cuyas consecuencias agudizan cada vez más la confusión contemporánea. En oposición a la imagen de un Kierkegaard antihegeliano, intentaremos mostrar la profunda influencia del pensamiento de Hegel sobre el existencialismo kierkegaardiano, influencia que se manifiesta en las categorías de espíritu, dialéctica, idea, reduplicación e unidad relacional, entre otras.

Palabras clave

Identidad, diferencia, dualismo, idea, mediación, repetición.

**Kierkegaard and Hegel:
Notes for Approximation**

Abstract

In spite of the fact that S. Kierkegaard himself recognized having been a Hegelian and that his own contemporaries held him as such, his thought has remained in history as one of the most anti-hegelian forces. The dominant historiographic reception has acritically assumed the model of an existential-speculative dualism, which considers Kierkegaard as the thinker of subjective experience and Hegel as the ally of an abstract and empty concept. The following pages intend to contribute to the rectification of this speculative misunderstanding, whose consequences make contemporary confusion ever deeper. Contrary to the image of an anti-Hegelian Kierkegaard, I will try to show the profound influence of Hegel's thought on Kierkegaardian Existentialism, influence manifested in the categories of spirit, dialectics, idea, reduplication, and relational unity, among others.

Key-words

Identity, difference, dualism, idea, mediation, repetition.

La crítica de Kierkegaard al idealismo hegeliano

A pesar de que el mismo S. Kierkegaard reconoció haber sido hegeliano (KIERKEGAARD, 1909-1948, X³ A 477; XI² A 108) y que sus propios contemporáneos lo tuvieron por tal (KIRMMSE, 1998: 215, 217), su pensamiento ha pasado a la historia como una de las mayores fuerzas anti-hegelianas. La recepción historiográfica hegemónica asumió acriticamente el modelo de un dualismo existencial-especulativo, que entiende a Kierkegaard como el pensador de la experiencia subjetiva y a Hegel como el aliado de un concepto abstracto y vacío. La simplificación irreflexiva de tal interpretación no sólo ha obstaculizado la comprensión de ambas filosofías, sino que además ha propagado una confusión de ideas cuyas consecuencias se agudizan cada vez más, al punto de tener hoy –en lugar del sano amor por la sabiduría– una suerte de maraña poética incapaz de proyectar luz alguna, ni conceptual ni existencial.

Sin lugar a dudas, la propia obra kierkegaardiana dio sobrada letra a tal presunción generalizada. En efecto, en una primera aproximación a la obra kierkegaardiana, sobresalen en ella una

serie de críticas dirigidas contra un presunto «hegelianismo», cuya efectiva relación con Hegel ha sido escasamente estudiada, ante todo por su propio autor. La mayoría de las veces, tales críticas están explícitamente dirigidos contra los hegelianos, la cultura moderna o simplemente contra los filósofos. Rara vez Kierkegaard menciona a Hegel por su nombre y, cuando lo hace, no se encuentra allí ningún análisis de los textos hegelianos, sino vagas alusiones que llevan el sello de una polémica antes personal que filosófica. La crítica de Kierkegaard podría resumirse en lo siguiente.

Kierkegaard acusa al sistema de la pura razón – léase, a la filosofía hegeliana, especulativa y moderna – de constituir una ficción lógica, que ignora el ser efectivo e hipostatiza el ser abstracto. El sistema puramente racional procede por necesidad lógica al despliegue de sus deducciones conceptuales, pero “no puede avanzar en ningún momento ni media pulgada más allá de la existencia, que procede con libertad” (KIERKEGAARD, 1909-1948, X³ A 786). De un lado queda entonces la razón abstracta, con su lógica inexorable y sus construcciones deductivas y universales. Del otro lado, la existencia concreta, con su acción libre, y su construcción finita y temporal. Respecto de esta última, el sistema de la razón pura es una ficción, extraña al orden real. En una palabra, entre razón y existencia no hay *medium* ni comprensión posible.

Además, mientras que lo existente es individual, lo pensado es universal y justamente la existencia es la imposibilidad de lo universal. “La existencia – dice Kierkegaard – corresponde a la realidad singular, al singular (cosa que ya enseñó



Aristóteles): ella permanece afuera, y de ningún modo coincide con el concepto. Para cada animal, cada planta, cada hombre, la existencia (ser o no ser) es algo decisivo; un hombre individual no tiene ciertamente una existencia conceptual” (KIERKEGAARD, 1909-1948, X² A 328). En la misma medida en que el sistema ignora la existencia individual y establece la universidad abstracta del pensamiento como la sustancia ficticia del todo, en esa misma medida el sistema es panteísta. El panteísmo borra la «diferencia cualitativa» entre Dios y el hombre, y aquí reside la principal objeción de Kierkegaard al pensamiento moderno en general y el sistema hegeliano en particular. Por el olvido de la diferencia, lo universal y lo singular, lo eterno y lo temporal, lo divino y lo humano se confunden en una vaga identidad, vacía de contenido existencial y ético.

Sumado a esto, Kierkegaard le objeta al sistema de la pura razón un comienzo sin presupuestos ni reflexiones preliminares, a partir de un ser pensado y abstracto, idéntico a la nada. Ahora bien, si el sistema comienza con la nada, entonces no comienza nunca y por lo tanto tampoco concluye. El inicio a partir de la negatividad del ser vacío y abstracto significa un no-inicio ni fin, de donde Kierkegaard concluye en que “la realidad con la cual termina la lógica no designa, en confrontación con la realidad, nada más que el ser con el que comienza esta ciencia” (KIERKEGAARD, 1920-1936, IV 320). Pretender derivar la existencia efectiva por vía lógica, constituye un salto ilegítimo y arbitrario entre dos órdenes inconexos.

Luego de impugnar el inicio del sistema, Kierkegaard critica su clausura en un

resultado definitivo que obtura el curso continuo del devenir real. Dado que el pensamiento sistemático piensa su objeto en el *ser* o *haber sido*, en lugar del *devenir*, entonces el sistema se cierra sobre sí mismo con una certeza necesaria, pero a costa de renunciar al movimiento continuo de la vida. Ajena a la lógica racional, la existencia prosigue su devenir indetenible, fundado en una contradicción que nunca cesa. Mientras que la causa del devenir existente es para Kierkegaard la diferencia y la contradicción; la causa del movimiento lógico es la mediación, que anula los opuestos en una suerte de reconciliación abstracta.

Kierkegaard entiende la mediación como una realidad ambigua, que designa tanto la relación entre dos cosas como el resultado de la relación, tanto el movimiento como el reposo del fin. En cuanto que relación y movimiento, ella se produce en la inmanencia de lo mismo y por lo tanto no es jamás un movimiento o relación real, ya que estos suponen siempre una diferencia trascendente. El movimiento inmanente de la mediación deriva de la necesidad del antecedente y es por eso incapaz de producir algo nuevo. Él constituye una categoría lógico-cuantitativa, ajena al devenir cualitativo existente. Por otra parte, en cuanto que resultado y reposo, la mediación concluye en la identidad pura, donde las oposiciones relativas se disuelven en la sustancialidad transparente del todo. Tal reconciliación abstracta representa para Kierkegaard un modo ingenioso y cómodo de resolver todos los enigmas bajo la noche del absoluto, cuya oscuridad disimula la eterna disolución de lo finito.

Para resumir, podríamos decir que la lectura kierkegaardiana del sistema de la

Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación

pura razón – en particular hegeliano, pero en general especulativo, moderno o simplemente filosófico – corresponde con la de un sistema de la identidad abstracta, intelectualmente indeterminada y dualistamente separada de la existencia individual. En consonancia con Kierkegaard, tal lectura de la modernidad domina gran parte de la filosofía contemporánea que, al igual que aquel, se atribuye a sí misma el contrapunto de la realidad concreta y efectiva que la modernidad habría soslayado, conforme con el mismo esquema dualista que pretende superar. Tal como ha sido planteada por Kierkegaard y repetida por muchos de sus sucesores pos-metafísicos, tal crítica al idealismo recae en el dualismo pre-idealista ya superado por la propia modernidad, como veremos aquí.

Inatinencias de la crítica de Kierkegaard al idealismo hegeliano

La crítica a un presunto idealismo hegeliano fue un recurso que le permitió a Kierkegaard afirmarse a sí mismo y hacer explícita su propia posición existencial. No obstante, que tal polémica valga como crítica atinente y consistente con el idealismo histórico, y que valga además como medida definitiva del pensamiento kierkegaardiano, resulta a nuestro juicio una improcedente precipitación. Respecto de ella, ya otras voces han asegurado que “Kierkegaard lee voluntariamente mal a Hegel como un filósofo de la identidad cuyo sistema es finalmente totalitario” (TAYLOR, 1984: 99) y que en verdad él “procede directamente de los estudios fenomenológicos del propio Hegel y su trabajo, tanto como las obras de aquellos sobre quienes él ha influido, están empapadas del método y del espíritu hegeliano” (FINDLAY, 1958: 18). Se ha afirmado igualmente que la

conciencia infeliz de la *Fenomenología* “encarna lo que Kierkegaard más tarde llamó desesperación” (PINKARD, 1994: 70, 333) y que “la paradoja de Kierkegaard es la mediación y la contradicción hegeliana” (SCHMITZ, 1957: 167). No han faltado tampoco desde quienes han reconocido la profunda influencia de Hegel hasta quienes que consideran a Kierkegaard un idealista o un hegeliano de izquierda.

Desde el punto de vista historiográfico, el análisis más riguroso habido hasta el momento y elaborado por Jon Stewart ha mostrado los referentes concretos de la discusión kierkegaardiana, con la conclusión de que “Kierkegaard nunca mantuvo la gran polémica con Hegel que los comentaristas le han atribuido” (STEWART, 2003: 623), sino que su polémica está dirigida contra el heterogéneo grupo de hegelianos daneses contemporáneos suyos, valiéndose de códigos y seudónimos a fin de mantener su anonimato. Lejos de ocupar el primer plano del pensamiento universal, sus contrincantes pertenecen a la esfera local, en su mayoría a la jerarquía eclesiástica del protestantismo danés, y el interés personal de la polémica reside antes en una suerte de ferviente apologética que en un riguroso debate filosófico. Por otra parte, desde el punto de vista conceptual, el desajuste entre lo que Kierkegaard entiende por idealismo, particularmente hegeliano, y lo que éste afirma ser, es ostensible.

En líneas generales, se debe precisar que la crítica de Kierkegaard al idealismo asume la posición del entendimiento abstracto y finito, cuyo proceder representa de manera clara, fija y distinta los opuestos cuya identidad es incapaz de concebir, operando así la exclusión recíproca entre el ser y el



pensamiento, lo real y lo ideal, el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino, el bien y el mal etc. Siguiendo este paradigma dualista, Kierkegaard le atribuye al idealismo uno de los términos de la abstracción intelectual – lo infinito, lo universal, lo ideal, el pensamiento puro, la razón, el sistema, la necesidad lógica, lo inmóvil, la eternidad, etc. – y por lo tanto le niega el término contrario – la finitud, lo individual, la existencia, el pensamiento esencial, el ser, el arte, la posibilidad libre, el devenir, lo temporal, etc. –, que él reserva para su propia filosofía existencial.

Lo paradójico del caso es que justamente el modelo dualista del entendimiento representativo – *Verstand* – fue históricamente objetado y superado por el propio idealismo, en especial hegeliano, cuyo proceder especulativo aseguró, contra aquel, la realidad de la contradicción en la inmanencia de una identidad mediada, que los románticos junto con el primer Hegel llaman «amor», y que la ulterior sistematización hegeliana denomina «razón» – *Vernunft* –, «concepto», «espíritu», etc. De este modo, lo que Kierkegaard entiende como un sistema lógico de la pura razón vacía, cuya conceptualización deja afuera la existencia, corresponde con las representaciones abstractas del entendimiento, mientras que lo que el idealismo concibe como razón, idea, concepto expresa una tercera instancia mediadora y superadora de las oposiciones duales y, más aun, de la autocontradicción de lo absoluto mismo. Tal reconciliación resulta una paradoja, que el entendimiento no puede explicar, pero que el devenir puede realizar.

En una palabra, el dualismo ingenuo que Hegel se esforzó por superar reaparece así

con un Kierkegaard intempestivo, que parecería ignorar la dialéctica de la identidad romántico-idealista. Tal intelectualismo metódico reproduce el uno-todo del idealismo como una totalidad panteísta, que absorbe lo singular en la noche de lo indeterminado. La identidad que Kierkegaard le atribuye al sistema de la razón corresponde a la identidad inmediata y abstracta del entendimiento representativo, ordenado por el principio de no-contradicción según el cual «A es A» y «no-A es no-A», sin mezclas ni confusiones ni implicaciones. Según Kierkegaard, este tipo de identidad permanece ajena a cualquier diferencia y ajena también a la existencia efectiva, donde se mantiene siempre la contradicción.

Sin embargo, lejos de la identidad indeterminada y excluyente de la diferencia, lo cierto es que el idealismo en general y Hegel en particular asimilaron la identidad a la diferencia y el espíritu al sujeto de su propia contradicción, de manera tal que lo mismo coincide con lo otro y la diferencia vale tan absolutamente como la identidad. En este sentido, R. Valls Plana “descalifica la visión kierkegaardiana de Hegel, ya que éste pretende, desde luego, unificar al singular con lo universal, pero no absorberlo. La reunificación, en efecto, es reconocimiento y consolidación de la diferencia absoluta, es decir, de la absoluta alteridad” (VALLS PLANA, 1971: 385). La identidad idealista, cuyo dinamismo supera la inmediatez eterna e inmóvil de la identidad abstracta, se realiza como diferenciación activa, temporal y finita, y se proyecta como diseminación continua de sí mismo. Según ella, «A es no-A» y su principio sostiene la contradicción de la existencia misma, tal como Kierkegaard lo reconoce.

Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación

Él objeta también que el sistema de la pura razón comienza con la nada, sin presupuestos ni preliminares. Sin embargo, el propio Hegel ha asegurado que el comienzo es por sí una presuposición, a saber, la presuposición de lo absoluto en y por la acción libre (HEGEL, 2005, § 1, 17). Para Hegel, y lo mismo vale para el idealismo en general, o bien el comienzo presupone lo absoluto o bien no hay nada que comenzar. Otro no podía ser el caso para una concepción de lo absoluto como medio, centro, resultado de su propio devenir, de lo cual se deriva la concepción enciclopédica del conocimiento metafísico, capaz de producir la totalidad en cada punto y el centro, en todas partes. Para el idealismo, la filosofía produce siempre el «medio», la mediación, de manera tal que el sistema comienza en la repetición de un absoluto presupuesto por su propia posición.

Tal inicio es lo que el pensamiento contemporáneo ha dado en llamar desfundamentación de lo real, lo cual no significa comenzar *ex nihilo* – cosa que por otra parte no aportaría ninguna novedad a la filosofía – sino comenzar en y por sí mismo, según la autodeterminación de la libertad que es el único absoluto real. Por tratarse de lo absoluto, su comienzo no puede ser sino la libertad misma, la decisión que es acción de sí. Curiosamente, Kierkegaard coincide en que el comienzo es la libertad, reflejada en la idealidad de sí misma, idealidad que no es ninguna representación abstracta sino el poder mismo, la *enérgeia* productora de la acción.

Kierkegaard objeta también la «mediación» de Hegel, que entiende como un tercer estado fijo y subsistente, de cuyo carácter

sustancialista se desprende la ambigüedad que él atribuye al concepto hegeliano. En efecto, si la mediación es entendida como una entidad autosubsistente, entonces tiene razón Kierkegaard en que ella debe o bien mezclar confusamente los opuestos o bien yuxtaponerlos sin mezcla ni confusión; o bien reposar en sí misma, o bien cambiarse por otra cosa. Sin embargo, lo que Hegel entiende por mediación no es una entidad sustancial sino el acto mismo del devenir, y no es tampoco la relación entre dos cosas sino la autorrelación del espíritu consigo mismo concebida en su propio acto. En palabras de Hegel, “la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir” (HEGEL, 1966: 17). Nuevamente aquí, la lectura sustancialista de Kierkegaard no condice con el actualismo hegeliano; ni la identidad intelectualista del primero condice con la identidad reflexiva y relacional de la mediación.

El ser y la nada, la esencia y la existencia, lo universal y lo individual, lo eterno y lo temporal son, por la mediación, la pura reciprocidad del uno y el otro, su puro devenir sí mismo, el centro y el medio de un absoluto que presupone, pone y supera su misma diferencia. Y dado que lo real no es para Hegel una sustancia sino el acto de su propio devenir, lo absoluto está siempre aconteciendo en el tiempo lógico de su realización concreto. Lo absoluto siempre es, mejor dicho, siempre está siendo mediado. La mediación repite continuamente el interjuego de la diferencia y la contradicción en la existencia, de manera tal que, mientras haya existencia, hay absoluto.



En este sentido, no es posible atribuirle a Hegel un fin de la historia ni una clausura definitiva del sistema tal como Kierkegaard lo hace, leyendo el idealismo de manera lineal, porque lo cierto es que el idealismo lee lo absoluto de manera circular. El tiempo y la historia no son para él una línea, sino un círculo, donde el medio está en todas partes y siempre vuelve, en su eterna repetición de lo mismo y lo otro. De aquí la constante novedad y apertura de un proceso en continua formación. La naturaleza enciclopédica del conocimiento romántico, el infinito procesual de su *Bildung*, tanto como el saber absoluto de Hegel expresan la consistencia metafísica de un absoluto que se reconoce y afirma indetenible en todas partes.

En razón de esto, J. Hyppolite habla del pantragsismo hegeliano y lo entiende como la eterna repetición de la diferencia (HYPPOLITE, 1953: 149). Por cierto, la diferencia repite toda identidad, en cualquier lugar y nivel en que ésta opere. Pero esto entraña al mismo tiempo el panoptimismo hegeliano: una creación continua, que garantiza la novedad de lo siempre sido. Hegel es la esperanza de lo que nunca comienza ni termina, porque todo comienza y termina a cada instante, en la *enérgeia* del acto perfecto que es principio y fin al mismo tiempo, por el hecho de ser mediación. Porque no hay nada que no se medie a sí mismo, lo inmediato es el retorno constante de lo absoluto y lo absoluto es esencialmente lo mismo en todas las cosas o, mejor dicho, lo que convierte a cada cosa y a todo momento en lo mismo.

La mediación de lo universal y lo particular, lo eterno y lo temporal, lo absoluto y lo contingente, determina lo que el idealismo

llama «singularidad» o «individuo», y comprende en el sentido dinámico, dialéctico y relacional de lo uno. La primacía concedida a lo singular por parte del idealismo poco tiene que ver con el panteísmo abstracto e impersonal que Kierkegaard le atribuye, y al cual contraponen la idea de un individuo como sustancia en sí, diferenciada de todo lo demás. Volver a pensar lo singular al modo de la *ousía* primera aristotélica y diferenciarlo del género lógico, atribuido ahora al idealismo, no parece ninguna contribución filosófica. Pero lo cierto es que, a diferencia de la clásica sustancia individual, la singularidad idealista no en sí misma sino en otro, y no es tampoco diferente sino idéntica a lo demás. Asimismo, a diferencia del género lógico aristotélico, ella se determina en el plano metafísico, donde incorpora la totalidad y deviene un universal concreto, en el cual se define la forma absoluta de su singularidad.

Dicho brevemente, el malentendido de la crítica kierkegaardiana a una presunta especulación, en particular hegeliana, se sostiene en un paradigma dualista que no hace mella en la esencia de la identidad idealista. De aquí el equívoco de términos tales como razón, existencia, sistema, mediación, individuo. Gran parte de la posteridad filosófica existencialista y posmoderna repite este mismo esquema. Sea que se considere a Hegel como el pensador de la racionalidad abstracta y a Kierkegaard como el pensador de lo irracional concreto, o bien a la inversa, que se considere a Hegel como el verdadero existencialista, y a Kierkegaard como pensador de una subjetividad vacía, arbitraria e infeliz, en cualquier de los casos tales interpretaciones reproducen el modelo de un dualismo pre-idealista.

Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación

Sin embargo, consideramos que tales lecturas intelectualistas no solo no hacen mella en el corazón especulativo del idealismo, sino que tampoco lo hacen en el núcleo de la existencia kierkegaardiana, la cual en el fondo responde a una logicidad e idealidad mucho más profunda que la del entendimiento. Dicho en otros términos, ni la lógica de Hegel es ajena a la existencia singular, ni la existencia singular kierkegaardiana es ajena a la idealidad libre del espíritu. Aquí reside la posibilidad de un acercamiento positivo entre ambas filosofías, cuyos acentos y matices puede diferir, pero cuyo núcleo esencial permanece idéntico, tan uno y mismo como la identidad dialéctica y diferenciada del idealismo.

Espíritu y dialéctica: dos conceptos claves en el acercamiento de Kierkegaard a Hegel

Llamativamente, cuando Kierkegaard se abstrae de la polémica idealista para pensar al individuo singular existente en y por sí mismo, él abandona el dualismo intelectualista utilizado en su crítica, para asumir el modelo de una racionalidad dialéctico-especulativa, que concibe lo absoluto en los términos reflexivos, relacionales y dialécticos del espiritualismo idealista.

El pensamiento de Kierkegaard presupone una metafísica espiritualista, según la cual lo real es espíritu. No se trata aquí del espíritu como entidad sustancial separada o yuxtapuesta al mundo de la materia, sino del espíritu como repetición inteligible y absoluta del mundo material. Tampoco es el espíritu una *res* inmóvil y eterna, sino

puro acto, acción y afirmación de sí mismo. En este sentido distingue Kierkegaard *Realitet* y *Virkelighed*. La *Realitet* designa el ser de hecho, la facticidad de cosas o situaciones dadas a la conciencia inmediata como la realidad del conocimiento objetivo. La *Virkelighed*, en cambio, expresa la realidad del espíritu como acción decisiva, creación libre y reconocimiento constitutivo de la existencia.

“El espíritu – dice Kierkegaard – es diferenciación en sí” (KIERKEGAARD, 1909-1948, XI² A 88), esto es, autodeterminación o libertad en la cual se produce la separación entre realidad e idealidad. Si el espíritu es diferenciación en sí, esto significa que su determinación es negación, o bien, que su afirmación es diferencia y contradicción. Aparece así otra de las categorías decisivas del idealismo kierkegaardiano, a saber, la dialéctica, que no es un método ni una noción abstracta, sino la realidad misma del devenir espiritual. La consistencia dialéctica del espíritu atraviesa y define por entero el pensamiento kierkegaardiano en todas las instancias, niveles o esferas de la existencia. Desde la primera diferencia estética hasta la última diferencia absoluta, el espíritu se reconoce a sí mismo haciéndose otro de sí. No se trata de que él encuentre una diferencia extrínseca y ajena, sino de que él se produce a sí mismo como otro, se diferencia y contradice, a fin de reconocerse en una alteridad tan absolutamente otra como idéntica a sí.

Algunos intérpretes entienden que la dialéctica kierkegaardiana es una dialéctica troncada o fragmentada, sin reconciliación ni identidad final. La singularidad kierkegaardiana resultaría así una especie de conciencia alienada e infeliz, irremediabilmente escindida en una



contradicción insuperable. Tal interpretación, además de desmentir la propia letra kierkegaardiana, manifiesta una imposibilidad lógica. En efecto, ella repite el esquema dualista que hemos revisado, pero lo cierto es que en el dualismo no cabe dialéctica alguna. Por el contrario, en él los términos se excluyen y desconocen recíprocamente, mientras que lo propio de la dialéctica es su identidad inmanente. Por eso decíamos que la dialéctica no se produce entre dos ni entre tres, sino en la autocontradicción de lo uno. Hablar de una dialéctica truncada, fragmentaria o irresuelta es, entonces, un círculo cuadrado. En este sentido, las posibilidades interpretativas son nuevamente dos: o bien el pensamiento kierkegaardiano constituye un dualismo irreconciliable, o bien él supone una identidad dialéctica cuya resolución final está decidida en su propia presuposición.

La metafísica espiritualista y dialéctica de Kierkegaard asume algunos elementos centrales del idealismo hegeliano mencionados en lo anterior, entre ellos: el punto de partida de la autoconciencia, en la cual el yo descubre la libertad infinita que su idea proyecta y realiza; el dinamismo dialéctico y mediador del espíritu; la singularidad como realización relacional de lo absoluto en el instante uno de la eternidad. Brevemente, intentaremos mostrar la operatividad de tales elementos en el pensamiento kierkegaardiano.

El concepto de la ironía, lo mismo que el concepto de la angustia o el hastío de lo estético en general dan inicio al devenir espiritual a partir de la autoconciencia infinita de la libertad. La libertad constituye el presupuesto puesto por el inicio del devenir y del pensar, porque ella designa esa única realidad en sí misma positiva, de

cuya acción el espíritu no puede abstraer aun cuando abstraera de todo (KIERKEGAARD, 1909-1948, V A 70). En una palabra, “el comienzo es siempre una decisión” (KIERKEGAARD, 1909-1948, V A 72) en la cual y por la cual el espíritu se niega a sí mismo para dar paso a lo otro. En función de este comienzo auto-activo y creador, podríamos decir que la filosofía de Kierkegaard es una filosofía de la libertad, en la cual el fundamento se abisma y cae en su propia negación.

Valga aclarar que el “*an sich* de la libertad” (KIERKEGAARD, 1920-1936, IV 416) no expresa el comienzo de un pensar representativo e intelectual, sino de un conocimiento idéntico al ser, esto es, un pensamiento real, concreto y creador, en el cual *lógos* y realidad, concepto y fenómeno, idea y existencia coinciden. La función de este tipo de conocimiento no es entonces gnoseológica o epistemológica, sino metafísica, porque no se limita a reflejar la realidad fáctica, sino a producir la existencia espiritual. El pensador que encarna tal modo de conocimiento no es por lo tanto un filósofo abstracto o especulativo, “pensador subjetivo existente” (KIERKEGAARD, 1920-1936, VII 61 ss.) para el cual vida y filosofía, teoría y praxis con lo mismo.

En el principio es la libertad, y ella se concibe a sí misma en y por su «idea» infinitamente posible. Tal como sucede en el idealismo, tampoco para Kierkegaard la idea expresa una mera representación abstracta, sino una fuerza concreta del espíritu subjetivo, que lo convierte en objeto de su propia realización. La idea es tanto inteligibilidad y *lógos*, como potencia y posibilidad; ella es «en sí» misma concreta, y por lo tanto debe llegar a ser lo que es por su propio devenir efectivo. Una vez que la idealidad surge de la conciencia, su

Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación

energía se proyecta sobre la realidad fáctica a fin de potenciarla infinitamente y de concretarse en ella.

Desde sus primeras anotaciones, el *Diario* de Kierkegaard manifiesta la exigencia de comprender una «idea» transformadora de la vida humana, a partir de la cual reconstruir el sentido de la totalidad existente. La idea actúa como “principio de consistencia” (MALANSCHUCK, 1971: 109-111), en el cual se integra y armoniza la totalidad. Ella es además “la condición primitiva del hombre” (KIERKEGAARD, 1909-1948, X³ A 477; XI² A 238), cuya presuposición es puesta por la misma acción libre que ella expresa. Por pertenecer al orden de la libertad, la idea es una realidad dinámica y concreta, llamada a su propia realización. Kierkegaard asegura al respecto que: “la idea es concreta en sí misma y por lo tanto le es necesario devenir siempre lo que ella es — es decir, concreta” (KIERKEGAARD, 1920-1936, XIII 359). El hecho de que la idea sea en sí concreta y contenga implícitamente la posibilidad de su devenir efectivo significa que ella posee *katá dúnamin* su propio cumplimiento. De lo posible a lo efectivo, media el dinamismo circular – la repetición – de la identidad primitiva en la existencia temporal. Por eso para Kierkegaard, “todo progreso hacia el ideal es un retorno” (KIERKEGAARD, 1909-1948, X³ A 509) a lo originario y una repetición actual de lo eternamente sido.

Dicho de otro modo, para Kierkegaard “el ideal verdadero es real” (KIERKEGAARD, 1920-1936, II 227) y esto manifiesta su consistencia efectiva. La idea es un *en-sí* que puede y debe devenir *para-sí* en lo finito y temporal, y este devenir de la idea en lo finito da por resultado la existencia misma.

Si Hegel afirmaba que “la idealidad puede ser llamada la cualidad de la infinitud; pero es esencialmente el proceso del devenir y por lo tanto un traspaso” (HEGEL, 1968, pp. 132-133), Kierkegaard insiste también en que el “movimiento en sentido eminente es el movimiento de lo ideal” (KIERKEGAARD, 1909-1948, X³ A 524), cuyo traspasar a lo finito transfigura el sentido de la realidad fáctica.

Mucho se ha hablado de la «existencia» como categoría nuclear de la filosofía kierkegaardiana, pero muy poco se ha dicho sobre la «idea» que la sostiene y promueve. En efecto, existir es para Kierkegaard la concreción de la idealidad, su manifestación efectiva, a través de un proceso dialéctico que avanza hacia la concreción efectiva de lo ideal e infinito en lo real y temporal. En este sentido, también para Kierkegaard vale que lo finito es ideal o, más bien, que debe llegar a serlo en y por la acción libre que lo sostiene. Con la emergencia de la idea, comienza la posibilidad de un conocimiento concreto, existente, actual, capaz de producir la realidad singular como unidad de ser y conocer, acción y pensamiento, *óntos* y *lógos*.

Aquí se presenta una de las mayores preocupaciones del pensamiento kierkegaardiano, a saber, el modo efectivo en el cual se produce la reconciliación de lo ideal y lo fáctico, lo eterno y lo temporal, el pensamiento y el ser, lo absoluto y lo relativo, lo infinito y la finitud. En rigor de verdad, de lo que se trata es más bien de recuperar la unidad presupuesta en el origen, negada en la posición dialéctica de la libertad y repetida o reduplicada en la segunda inmediatez del espíritu. Pecado, desesperación, angustia, culpa, etc. no hablan sino de un desgarramiento absoluto, llamado a ser



superado por la fe y el amor. La cualidad psicológica o ético-religiosa de estos fenómenos descritos por Kierkegaard descubre su consistencia metafísica, articulada por una suerte de «mediación» o, para usar el término preferido por Kierkegaard, de «repetición».

Por mediación entiende el idealismo el devenir reflexivo de lo uno en su propia contradicción. Se trata aquí del dinamismo diferencial propio de la identidad y enajenante de la misma, un movimiento que contradice lo uno en el mismo instante en que lo afirma. La mediación es una actividad, un proceso que va de la inmediatez indeterminada de lo idéntico a su inmediatez determinada, vale decir, diferenciada. La identidad inmediata es mediación y por lo tanto movimiento inmanente, pasaje del en-sí al para-sí o automovimiento producido por el desdoblamiento de lo uno, cuya relación consigo mismo es autoposición recíproca de la diferencia en la identidad del acto perfecto.

En este sentido, J.-L. Nancy asegura que Hegel fue el primero que “concibió la absoluta repetición – el eterno retorno – del espíritu que vuelve a sí mismo” (NANCY, 1997: 28). Como movimiento hacia atrás, la repetición se concibe en la diferencia de lo eternamente sido, vale decir, en la temporalidad y contingencia del acontecer. Mediación es por tanto repetición (NANCY, 1973: 77) y repetir es sentar la igualdad de lo que constantemente se vuelve otro. Que la identidad sea mediada significa que ella es la negación de su propia negación, la diferencia absoluta de lo uno que relaciona y liga el todo a sí mismo. Esto es precisamente lo que significa la mediación o repetición kierkegaardiana: la unidad del origen que

reflexiona sobre sí misma a través de una diferencia absoluta que la presupone y pone.

Mediación y repetición coinciden con el dinamismo reflexivo y reduplicador de lo inmediato, dialectizado por su propia diferencia esencial y recuperado en la segunda inmediatez, que es libertad concreta. Tal como sucede con la mediación, lo tercero positivo de la repetición no es ajeno a su propio repetir, porque no se trata aquí de entidades abstractas sino de un mismo acto libre, cuyo dinamismo concreto une lo imposible de unir para el entendimiento representativo. Tal como sucede también con aquella, el resultado restituye el círculo del origen, luego de haberlo negado absolutamente.

Si para Hegel “el espíritu es el término medio” (HEGEL, 1966, p. 301), “lo tercero positivo” (KIERKEGAARD, 1920-1936, XI 143-144), reduplicado o repetido, asume en Kierkegaard el carácter diferencial y contradictorio de la identidad idealista, superando tanto la identidad indeterminada como la diferencia abstracta del dualismo. Contra toda presunción dualista, Kierkegaard piensa la identidad espiritual como acto, y el acto como repetición de lo tercero. El está convencido de que lo inmediato debe repetirse, porque “a la inmediatez se puede por cierto volver una segunda vez” (KIERKEGAARD, 1909-1948, XI A 360). El problema consiste en que no es posible volver a ella sin ruptura, es decir, sin diferencia y contradicción, sino sólo a través de la dialéctica infinita de lo uno. Esta diferencia explica la trascendencia que Kierkegaard le atribuye a la repetición, porque la identidad no puede recuperarse a sí misma sino en otro, por la mediación de

Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación

su propia negatividad. La posición de la diferencia en el dinamismo reduplicador de la identidad supone que lo repetido es algo tan viejo como nuevo, algo que ha existido eternamente pero que sin embargo comienza a ser en el tiempo.

La reduplicación diferencial y relacional de la repetición le pertenece a la libertad, que es en rigor el acto y efecto de repetirse. En un extenso fragmento de los *Papirer* dedicado al concepto de repetición, Kierkegaard asegura que “la libertad misma es la repetición” (KIERKEGAARD, 1909-1948, IV B 117). Precisamente por repetirse a sí misma, la libertad deviene sujeto y objeto, forma y contenido, principio y resultado de su propia acción interior. La repetición constituye por lo tanto un automovimiento, cuya interiorización coincide con su exteriorización, y cuya eternidad siempre suda se manifiesta en la creación transformadora de todo.

Kierkegaard se refiere a este dinamismo autorrelacional que vuelve sobre sí para restablecer su identidad inmediata como “la segunda potencia de la conciencia” (KIERKEGAARD, 1920-1936, III 29), correspondiente con lo que él llama también la doble reflexión. La libertad desdobra, reduplica o repite la primera conciencia inmediata e indeterminada y produce de este modo una segunda inmediatez mediada, una “inmediatez que sigue a la reflexión” (KIERKEGAARD, 1909-1948, VIII¹ a 649) y se determina como la unidad absoluta del todo. Con mayor precisión, debería decirse que la inmediatez únicamente subsiste en esta reflexión mediadora de sí misma, a la vez que la mediación sólo existe como recuperación continuada de la segunda potencia absoluta del yo. Por la repetición, la

identidad se constituye como lo tercero positivo de la unidad.

En síntesis, podríamos decir que la repetición expresa el nuevo nombre de la mediación, en tanto dinamismo diferencial de una identidad absoluta. Su resultado no es ajeno a su propio mediar, porque no hablamos aquí de entidades representadas sino de un mismo acto espiritual, cuya concreción unifica lo que el entendimiento abstracto separa. A esta imposibilidad representativa de concebir la repetición responde la paradoja kierkegaardiana: síntesis de categorías opuestas y contradictorias. Junto con la repetición, la paradoja es el otro nombre de una racionalidad que se ha vuelto conciencia efectiva del todo. Este saber absoluto no pertenece a la inteligencia finita sino al logos mismo de un ser, cuya existencia lo hace todo posible, no en la primera inmediatez sino en la segunda.

Quizás nadie dudara en afirmar que la filosofía kierkegaardiana es una filosofía dialéctica, estructurada en torno a una diferencia cualitativa que nunca deja de devenir. Sin embargo, mucho más controvertido resulta afirmar que ella es, por lo mismo, una filosofía de la mediación, o bien, de la segunda inmediatez. La primera inmediatez – pura, irreflexiva, estética – es para Kierkegaard una abstracción inexistente e irreal. Lo que existe siempre, en todo lugar y momento, es la mediación de esa identidad inmediata, herida por una diferencia que la niega y la salva. Los términos que Kierkegaard prefiere para nombrar a esta unidad reconciliada son «fe» y «amor».

Por otra parte, si bien debe reconocerse que Kierkegaard aprueba la mediación de



términos relativos, podría objetarse que él niega sin embargo la mediación de la diferencia cualitativa, es decir, de esa contradicción absoluta representada en la diferencia entre Dios y el hombre. A esta objeción responderemos que, si tal fuera el caso, la conciencia divina que define a la singularidad y resulta inmanente a la conciencia negativa del pecado sería una ficción intelectual, tanto como lo sería la reduplicación del movimiento amoroso, cuya conciencia salva toda contradicción. Asimismo, en aquel caso, lo divino permanecería tan lejano y extraño como el horizonte remoto de una abstracción irreal, sólo viable al conocimiento directo del entendimiento representativo. En definitiva, Dios y el hombre serían la abstracción sustancial que el mismo Kierkegaard negó que fueran, y el devenir absoluto de la subjetividad, un vano artificio estético. Nuevamente aquí, lo que Kierkegaard tiene en mente cuando niega la mediación de la diferencia cualitativa es el modelo dualista de una mediación sustancial.

Entre las nociones adversas que pensamiento kierkegaardiano siempre rechazó, se encuentra la noción intelectualista y dogmática de una divinidad perfecta e inmóvil, cuya eternidad pura trascendiera la imperfección móvil de lo finito. Al respecto, el esfuerzo de su filosofía ha consistido en concebir un absoluto dinámico, que fuera obra del devenir subjetivo y punto de llegada de su autoconciencia. El absoluto kierkegaardiano es por eso la (neg-) acción de una subjetividad, recuperada en su propia diferencia. Su devenir queda comprendido en la «pura reciprocidad» de lo divino y lo humano, donde lo real y efectivo es el todo de la relación, o mejor, de esa autorrelación amorosa que es lo absoluto. Por eso puede

decir Kierkegaard que “la relación es lo absoluto” (KIERKEGAARD, 1920-1936, II 327-328) y ya sabemos por el idealismo que una relación absoluta es, en el fondo, identidad.

Dios y el hombre, el yo y el prójimo, el Otro y los otros son los términos relacionales, y no sustanciales, de una misma identidad autodiferenciada, que Kierkegaard llama también «singular» o «individuo» (*Enkeltet*). El individuo kierkegaardiano no es la sustancia indivisible de la metafísica clásica, sino la realidad relacional de la metafísica idealista. Él no es tampoco el hombre entendido como unión de alma y cuerpo. En efecto, y a pesar de sus apariencias antropológicas y fenomenológicas, la realidad psico-física de lo humano tiene para la filosofía de Kierkegaard poca relevancia, tan poca como la tiene para la antropología hegeliana. Para ambos autores, alma y cuerpo constituyen la sustancialidad inmediata del espíritu, mientras que lo que interesa en los dos casos es la autorrelación del espíritu escindida en aquellos y escindida además contra su propio fundamento. Lo humano es en sí mismo una determinación animal, y su importancia estriba en que “a todo hombre le está concedido el poder ser espíritu” (KIERKEGAARD, 1909-1948, IX A 76), lo cual significa que el espíritu no es un ser inmediato sino un devenir eventualmente posible. La realización de esta posibilidad espiritual constituye al individuo como lo tercero de una identidad amorosa y dinámica, y fuera de esta dialéctica, cualquier representación del individuo como una entidad sustancial, infinitamente separada de la entidad sustancial divina, inmutable y lejana, sería una mera caricatura objetiva del

Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación

entendimiento, incapaz de concebir el desgarramiento que existencia produce y sostiene en su íntimo identidad.

El individuo de Kierkegaard asume las determinaciones legadas por el idealismo. A saber, y por una parte, el singular kierkegaardiano constituye una relación subjetiva o, mejor dicho, una autorrelación absoluta, repetida en la identidad diferenciada y «teándrica» del espíritu. En cuanto que dinamismo relacional, el espíritu expresa la autorrelación de una relación que se sostiene transparente en su fundamento absoluto (KIERKEGAARD, 1920-1936, XI 143-145). En este sentido, el singular es tanto el lugar de la reconciliación absoluta que Kierkegaard denomina «amor», como también el lugar de la contradicción de lo absoluto consigo mismo, que Kierkegaard denomina «pecado». Utilizando una metáfora evangélica, *Las obras del amor* aseguran que el amor borra el pecado y convierte su alteridad alienante en el dinamismo reduplicador de lo uno, y de allí podría decirse que la última determinación de la singularidad queda constituida por esa unidad amorosa, donde la identidad escindida resulta siempre tres, nunca dos, y donde lo divino deviene libremente “la pura traducción de tu propia manera de ser” (KIERKEGAARD, 1920-1936, IX 433). Esa pura reciprocidad de lo divino y lo humano define al singular kierkegaardiano como “yo teológico” (KIERKEGAARD, 1920-1936, XI 215), transparente a su conciencia absoluta.

Por la otra parte, el individuo expresa una múltiple relación tan universal como particular, tan eterna e infinita como temporal y contingente, tan sí misma como otra. La síntesis de ambos elementos

expresa la única y sola vez del instante, cuya identidad diferenciada conserva en continua reciprocidad lo finito y lo infinito, lo contingente y lo necesario, ambos términos mutuamente reduplicados o repetidos. En el instante se produce la presencia actual de una identidad que ha abandonado su inmovilidad abstracta para convertirse en sucesión, diferencia y continuidad. Kierkegaard lo llama por eso “la plenitud de los tiempos” (KIERKEGAARD, 1920-1936, IV 212), en la cual acontece la presencia absoluta y simultánea del todo en cada una de sus determinaciones. El singular deviene en el instante, y Kierkegaard puede así decir que “cuando el espíritu se afirma, el instante está dado” (KIERKEGAARD, 1920-1936, IV 395). El instante emerge entonces como el «ser ahí» de un espíritu en movimiento, cuya *Bildung* manifiesta el destino individual de lo absoluto, la construcción de un reino divino hecho carne e historia.

A modo de conclusión

La perspectiva desde la cual Kierkegaard aborda y elabora el idealismo, particularmente hegeliano, es el punto de vista de la conciencia subjetiva, vale decir, la experiencia del yo empírico, sensible y autoconciente. Esto implica que *logos* y ser, naturaleza e historia, estética, ética y religión, no reciban en Kierkegaard un tratamiento específico que los tematice en sí y por sí mismos – tal como en menor o mayor medida se encuentra en Hegel –, sino una tematización concomitante y en muchos casos sobreentendida a la consideración de la experiencia de la conciencia del yo psíquico. La misma singularidad absoluta, síntesis relacional del



todo, es en Kierkegaard principalmente abordada desde esta misma conciencia, en su *pathos* y en su imaginario, en su sentir e intuir personalísimos, cuya forma y contenido último es, o mejor, debe llegar a ser el espíritu en su *Bildung* absoluta. Con esto no entendemos decir que haya en Kierkegaard un idealismo subjetivo o subjetivista – determinado por la forma del entendimiento representativo – y en Hegel un idealismo absoluto – determinado por la forma de la razón especulativa –. En efecto, no se trata aquí de dos metafísicas, sino de diversos puntos de abordaje y recortes de una misma metafísica.

Tanto en Hegel como en Kierkegaard lo real es espíritu, el espíritu es acción reduplicadora de sí, y en su diferencia son engendradas todas las cosas. En el «entre» de esta totalidad en continua construcción, emerge el singular existente, clave dialéctica y por lo tanto resolutoria del todo. Las principales categorías del pensamiento kierkegaardiano – existencia, idea, repetición, instante, contemporaneidad, amor, etc. – llevan la impronta de esta unidad espiritual reduplicada, cuyo devenir es siempre tres, nunca dos. En estos términos se expresa la superación de un paradigma metafísico dualista, junto con la asunción de una identidad diferenciada que es el modelo metafísico-existencial del idealismo. El poder casi hiperbólico de la singularidad kierkegaardiana, su consistencia absoluta, su libertad infinita y su completo desgarramiento provienen del principio de la subjetividad idealista, que no es la conciencia clara y distinta de la tradición cartesina sino el sujeto de un otro absoluto.

Kierkegaard y Hegel coinciden en que la identidad es diferencia y la diferencia,

identidad. En este sentido, Kierkegaard fue lo suficientemente dialéctico para comprender la existencia en el medio de la contradicción y la contradicción en el medio de la identidad, ambas continuamente superadas por la reciprocidad del devenir. La enorme tragedia de la existencia, esa inmensa contradicción que nunca cesa y la desgarrar esencialmente, responde a la estricta necesidad metafísica de aquella identidad diferencial. Asimismo, a ella responde también la paradoja de Kierkegaard, constituida en la imposibilidad de una síntesis que el entendimiento abstracto rechaza, pero que el devenir existencial consume. A ella responde, por último, la construcción de un absoluto inmanente a la conciencia de la pura negatividad del pecado por su misma reduplicación amorosa.

A través de la diferencia absoluta, la inmediatez indeterminada del origen deviene una segunda inmediatez determinada, y en estos términos se produce la eterna repetición de lo primitivo. El «sí mismo» que define recíprocamente lo espiritual como lo tercero, se repite en todas las cosas, y entonces donde sea, es lo absoluto; sea donde sea, es la mediación. Porque la identidad kierkegaardiana es el círculo que siempre vuelve a recomenzar, ella es instante, presente y presencia de una diferencia infinitamente repetida en el seno de la identidad. De este modo, la tragedia dialéctica de la existencia se resuelve en la continua alegría del amor, que ha olvidado la diferencia.

Con esa praxis amorosa que es la *Bildung* de lo singular, la filosofía misma se recupera como conocimiento y acción de lo absoluto, o mejor, como un conocimiento que es acción libre, acto de amor, sabiduría existente.

Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación

Bibliografía

- FINDLAY, J. N. *Hegel: A Re-examination*. New York: Oxford University Press, 1958.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.
- . *Ciencia de la Lógica*. Trad. A. y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar – Hachette, 1968.
- . *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- HYPPOLITE, J. *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaard's Papirer*. Ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting. 2ª ed. 20 vol. København: Gyldendal, 1909-1948.
- . *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. Ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup. 2ª ed. 15 vol. København: Gyldendal, 1920-1936.
- KIRMMSE, B. *Encounters with Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1998,
- FENEGER, H., *Kierkegaard the Myths and their Origins*, trad. G. C. Schoolfield, Yale University Press, New Haven - London 1980, pp. 132-149;
- MALANSCHUCK, G. *Kierkegaard's Thought*. Trad. H. V. Hong - E. H. Hong: Princeton University Press, 1971.
- NANCY, J.-L. *Hegel. L' inquiétude du négatif*. Paris: Hachette, 1997.
- . *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*. Paris: Galilée, 1973.
- PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*. Cambridge University Press, 1994.
- SCHMITZ, H. *Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim-Glan: Verlag Anton Hain, 1957.
- STEWART, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- TAYLOR, M. C. *Erring. A Postmodern A/theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros*. Barcelona: Estela, 1971.