

Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart

María J. Binetti

Ciafic - Conicet

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.

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.

Palabras claves

G. W. F. Hegel, hegelianismo, J. L. Heiberg, H. Martensen, N. Thulstrup.

Key-words

G. W. F. Hegel, hegelianism, J. L. Heiberg, H. Martensen, N. Thulstrup.

1. Introducción: las vagas alusiones de Kierkegaard

A pesar de que el mismo S. Kierkegaard reconoció haber sido hegeliano (Kierkegaard, 1909-1948: X³ A 477; XI² A 108; VI B 35, 24) y que sus propios contemporáneos lo tuvieron por tal (Kirmmse, 1998: pp. 215, 217, 251; Fenger, 1980: pp. 132-149), 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

María José Binetti

Hacia un nuevo Kierkegaard: una reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart

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.

Se debe reconocer que, 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 crítica de Kierkegaard podría resumirse en lo siguiente. En primer lugar, ella considera que «es posible construir un sistema racional, pero es imposible construir un sistema de la existencia» (Kierkegaard, 1920-1936: VII 97-98), porque el sistema se propone como la representación intelectual, necesaria y cerrada de lo real, mientras que la existencia procede con libertad y su devenir permanece siempre abierto. En segundo lugar, Kierkegaard objeta que la lógica, como ciencia del pensamiento puro, universal y eterno, es inapropiada para comprender la existencia concreta, siempre individual y temporal. En tercer lugar, el sistema comienza sin presupuestos ni reflexiones preliminares, en la indeterminación de una nada de la cual nunca sale. En cuarto lugar, Kierkegaard descalifica la posición del Estado como realidad racional y absoluta del espíritu. Un quinto argumento achaca a la filosofía moderna la disolución de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, implícita en la defensa del principio de identidad por encima del principio de contradicción. En última instancia, Kierkegaard concluye en el panteísmo como desenlace de un pensamiento abstracto y universal, que ignora la existencia y la libertad personal del individuo.

Valga aclarar que, la mayoría de las veces, tales argumentos 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 debilidad de los argumentos kierkegaardianos es ostensible. Para los estudiosos del pensamiento hegeliano, ellos constituyen una caricatura, que ha contribuido a formar la leyenda negra de Hegel (Stewart, 1996: pp. 1 ss.). Quizás su mayor error consista en confundir la especulación racional con las abstracciones del intelecto abstracto, oponiendo de este modo la lógica formal a la existencia, o el entendimiento finito a un nuevo modo de conocimiento concreto, que precisamente fue Hegel el primero en concebir. Autores como H. Schmitz, J. Hypollite, J. Wahl y R. Valls Plana –para

mencionar sólo algunos– han expresado el desatino de la interpretación de Kierkegaard, reivindicando para Hegel la primacía de lo individual, la valencia absoluta de la diferencia y la naturaleza existencial de su lógica.

Si, como quiere M. Taylor, «Kierkegaard lee voluntariamente mal a Hegel como un filósofo de la identidad cuyo sistema es finalmente totalitario» (Taylor, 1984: p. 99), lo cierto es que esta mala lectura, y su peor recepción histórica, lo ha convertido en la «fiera oposición al racionalismo occidental» (Marcuse, 1967: pp. 253-254), enemistado con un Hegel que pasó a ser el último y mayor racionalista de todos los tiempos. El dualismo filosófico, contra el cual tanto Hegel como Kierkegaard se han debatido, termina siendo así, por una ironía de la historia, el modelo de su interpretación.

2. N. Thulstrup y la interpretación tradicional

En el ámbito de los estudios kierkegaardianos, quizás nadie como N. Thulstrup, profesor de Teología de la universidad de Copenhague, ha contribuido a difundir la interpretación anti-hegeliana de Kierkegaard, con su consecuente paradigma dualista. La tesis fundamental de Thulstrup es que «Hegel y Kierkegaard no tienen nada en común como pensadores, ni en cuanto al objeto, propósito o método, ni en cuanto a lo que cada uno consideró como principios indisputables» (Thulstrup, 1980: p. 12). Sin embargo, y a pesar de no haber relación alguna entre ellos, Thulstrup defiende su férrea oposición.

El autor realiza una investigación histórica que da cuenta de la iniciación de Kierkegaard en el pensamiento de Hegel, tanto a través de los hegelianos daneses J. L. Heiberg y H. Martensen, como de los anti-hegelianos J. P. Mynster y F. C. Sibbern. Si bien el hegelianismo se introdujo en Dinamarca hacia el año 1820, es hacia fines de la década de 1830 y principios de 1840 cuando la discusión de sus principios alcanza su cenit. Hasta entonces, Kierkegaard habría conocido el idealismo no de manera directa sino a través del debate que él produjo en los círculos intelectuales daneses y especialmente en el ámbito teológico, donde colisionó con los grupos más conservadores. Sólo a partir de 1840 Kierkegaard habría comenzado un estudio del idealismo basado en sus fuentes originales, que lo llevó a conocer la totalidad de la obra hegeliana. Según Thulstrup, Kierkegaard leyó «en» los 17 volúmenes de Hegel, aunque quizás no haya leído por completo los 17 volúmenes.

En el contexto del debate hegeliano danés –predominantemente teológico– la posición de Kierkegaard fue la separar filosofía y cristianismo, entendimiento y fe, y de aquí que –según Thulstrup– su pensamiento no tenga nada que ver con Hegel. Los puntos de desencuentro entre ambos serían los siguientes: «la lógica tradicional es su principio formal, mientras que para Hegel lo es la lógica especulativa; su principio concreto es el cristianismo entendido como la absoluta comunicación de existencia, mientras que para Hegel el cristianismo es una versión imperfecta de la misma verdad que recibe su formulación más perfecta en el sistema especulativo. Finalmente, para Kierkegaard el hombre es una síntesis creada pero destruida, quien, aunque existente, no posee la capacidad de recrear la síntesis» (Thulstrup, 1979: p. 100). El eje de la discordia es entonces especulación vs. cristianismo, inmanencia vs. trascendencia, hombre vs. Dios, *Fenomenología del espíritu* vs. *Nuevo Testamento*.

Ciertamente, y Thulstrup tiene en esto razón, Kierkegaard negó por principio toda suerte de compatibilidad entre especulación y cristianismo, razón y fe, estado e iglesia. Siendo esto así, lo que cabe preguntarse entonces es qué entiende él por especulación y qué por cristianismo, porque podría darse el caso de que lo que Kierkegaard llamó cristianismo coincida con lo que Hegel llamó especulación, más allá de las abstracciones representativas y en el verdadero núcleo de subjetividad. Por lo demás, y si se quiere mantener el debate en el dominio teológico reduciendo a Kierkegaard a un pensador cristiano, quedaría por explicar su ruptura inapelable con la iglesia oficial de Dinamarca, con el mismo argumento utilizado desde siempre por los filósofos, a saber, la de ser una institución política al servicio de la enajenación espiritual.

3. La reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart

Junto a la lectura que tradicionalmente ha dominado la discusión sobre la relación Kierkegaard-Hegel, ha habido múltiples esfuerzos por acercar de manera positiva ambos pensamientos. Por parte de los estudios hegelianos, se ha sostenido, por ejemplo, que la filosofía de Kierkegaard «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: p. 18). Se ha afirmado igualmente que la conciencia infeliz de la *Fenomenología* «encarna lo que Kierkegaard más tarde llamó desesperación» (Pinkard, 1994: p. 70) y que «la paradoja de Kierkegaard es la mediación y la contradicción hegeliana» (Schmitz, 1957: p. 167). Por

parte de los estudios kierkegaardianos, están desde quienes han reconocido la profunda influencia de Hegel hasta quienes consideran a Kierkegaard un idealista o un hegeliano de izquierda.

Entre los múltiples nombres que reclaman una positiva aproximación, quisiéramos detenernos en J. Stewart, quien –a nuestro juicio– ha sentado las bases para la más seria reconsideración de la relación, o las relaciones, Kierkegaard-Hegel. En un trabajo reciente de proporciones historiográficas insuperables, Stewart sostiene que «Kierkegaard nunca mantuvo la gran polémica con Hegel que los comentaristas le han atribuido» (Stewart, 2003: p. 623). La tesis del autor es que, en lugar de discutir con Hegel, Kierkegaard discute con el heterogéneo grupo de hegelianos daneses contemporáneos a él, usando códigos y pseudónimos que le permitan mantener su anonimato en el mundillo intelectual de Copenhague.

En función de su tesis, Stewart distingue en el pensamiento kierkegaardiano tres grandes períodos. El primero se extiende desde 1834 hasta 1843. En esta etapa inicial habría una positiva recepción de Hegel, un honesto diálogo con él y una clara incorporación de su filosofía, reflejada en los primeros textos de Kierkegaard: *Sobre los papeles de un hombre que aun vive* (1838), *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (1841), *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* (1842) y *O lo uno o lo otro* (1843). Tales obras manifiestan el dominio de algunas obras de Hegel, como la *Fenomenología del espíritu*, las *Lecciones de Estética*, la *Historia de la Filosofía*, la *Filosofía de la Historia* y la *Filosofía del Derecho*. El segundo período abarca desde el año 1843 hasta el año 1846. Él testimonia una clara confrontación de Kierkegaard con el hegelianismo danés, particularmente dirigida a J. L. Heiberg y H. Martensen. El tercer período comprende desde el 1847 hasta el 1855 y está caracterizado por la declinación de la polémica anterior, debido a que el hegelianismo dejó de estar en boga en Dinamarca hacia mediados de 1840. En esta última etapa, que comprende obras como *Las obras del amor* (1847) y *La enfermedad mortal* (1848), Kierkegaard usa los principios de la filosofía hegeliana sin polemizar con ella.

El gran mérito de Stewart consiste en determinar los blancos efectivos del encubierto ataque kierkegaardiano, concentrados sobre todo en las figuras de J. L. Heiberg y H. Martensen. J. L. Heiberg (1791-1860) es considerado el abanderado del hegelianismo en Dinamarca. No fue tanto un filósofo sino más bien un poeta, crítico teatral, [y] literario y editor. En 1824 asistió a las lecciones de Hegel en Berlín y a partir de entonces comenzó a difundir su filosofía, causando escándalo en los grupos daneses más conservadores y religiosos. Heiberg intentó una suerte de poesía especulativa,

basada en la filosofía hegeliana y penetrada por la idea o la verdad. Tomó de Hegel especialmente la teoría estética y también la lógica, respecto de la cual se permitió algunas modificaciones. Entre ellas, él cambia la metodología dialéctica de Hegel, proponiendo al ser y nada como las primeras categorías, seguidas por el devenir como segunda y por el ser-determinado como tercera. Heiberg asegura que el sistema hegeliano comienza con la nada y sin presuposiciones, en perjuicio del ser. Ante la polémica por la ley del tercero excluido desatada en Copenhague hacia fines de 1830 y en la cual se enfrentaron hegelianos y anti-hegelianos, Heiberg remitió el concepto de mediación al ámbito del pensamiento puro, necesario y conceptual, mientras que convalidó, para el ámbito empírico, el principio de no-contradicción, introduciendo de este modo un dualismo ignorado por Hegel. Finalmente, su impulso especulativo y sistemático lo indujeron a convertir la religión y la filosofía en un asunto puramente intelectual, apropiado para la clase culta y exclusivo de una elite.

En la primera etapa de su pensamiento, Kierkegaard fue seguidor de Heiberg, intentó ser aceptado por su círculo crítico-literario, frecuentó las reuniones de su grupo y publicó en su periódico *Kjøbenhavns flyvende Post*. Incluso la primera obra kierkegaardiana, *Sobre los papeles de un hombre que aun vive* (1838), fue pensada para publicarse en el período de Heiberg *Perseus. Journal for den speculative Idee*, el cual finalmente rechazó la contribución de Kierkegaard. La ruptura con Heiberg sobrevino con la reseña de este último sobre *O lo uno o lo otro*, artículo que irritó a Kierkegaard. A ella siguió un nuevo comentario sobre *La repetición* kierkegaardiana, que volvió a encolerizar a su autor. A partir de entonces, Kierkegaard no dejó de ridiculizar a Heiberg.

Los *Prefacios*, el *Post-scriptum definitivo y no científico a las Migajas filosóficas* y *El concepto de [la] angustia* caricaturizan la conversión de Heiberg al hegelianismo y su tendencia sistemática. Kierkegaard le objeta el comienzo con la pura nada y le opone, al ámbito abstracto de la mediación, el ámbito concreto de la existencia. Además, el elitismo intelectual de Heiberg obligó a Kierkegaard a separar la subjetividad espiritual de la esfera intelectual. En este sentido, concluye Stewart, la crítica de Kierkegaard no tiene nada que ver con Hegel, sino que es más bien el resultado natural de la filosofía hegeliana.

El segundo blanco de las objeciones kierkegaardianas es el teólogo hegeliano H. L. Martensen, maestro y tutor de Kierkegaard, hasta tal punto relevante en su formación que varios autores aseguran que sin un análisis detallado de Martensen es imposible comprender la relación de Kierkegaard con Hegel. Luego de su estancia en Alemania desde 1834 hasta 1836 –donde estudió

con pensadores tales como Marheinecke, Steffens, Droysen, Tieck, Daub, Schelling, Baader y los hijos de Hegel—, Martensen retornó a Copenhague y comenzó a defender un hegelianismo *sui generis* que pretendía ir más allá de Hegel. Su peculiaridad reside en la aplicación de los principios especulativos de Hegel, y en particular del concepto de mediación a la dogmática cristiana. Martensen considera a la teología como la consumación de la filosofía, porque mientras que esta última se mantiene en el plano abstracto del entendimiento, la segunda se eleva al verdadero ser existente de lo divino y lo humano. Él le achaca al idealismo una conciencia panteísta y abstractamente objetiva, que se concibe a sí misma *sub specie aeternitatis*. Sostiene, además, que el sistema hegeliano carece de ética y que posee sólo un conocimiento intelectual, frente al cual reclama la verdadera concreción de la conciencia religiosa. Martensen subraya la noción de persona, la diferencia cualitativa de Dios, la autonomía relativa del hombre y la definición de lo divino como subjetividad absoluta, en la cual ser y pensamiento se identifican. Mientras que la filosofía presenta a Dios de manera objetiva, la religión constituye su verdadera existencia subjetiva en el hombre. El idealismo tiene entonces que ver con el pensamiento abstracto y objetivo, mientras que la religión produce la unión efectiva entre Dios y el hombre, y aquí reside la superación de Hegel concebida por Martensen.

Kierkegaard conoció a Martensen en el semestre de 1834, cuando asistió a su curso en la Universidad de Copenhague sobre *La fe cristiana* de Schleiermacher. En 1837 fue nuevamente su alumno en un curso sobre *Dogmática Especulativa* y en el semestre invernal de 1838-1839 asistió a sus *Lecciones sobre la Historia de Filosofía moderna desde Kant hasta Hegel*. A pesar de haber sido seguidor de Martensen, la hostilidad de Kierkegaard contra su maestro pronto se hizo sentir. Las motivaciones personales de la enemistad deben buscarse en el escaso reconocimiento, por parte de Martensen, de la producción kierkegaardiana y en el favor de Heiberg, de sus estudiantes y del público en general, que Martensen ganó y él perdía. Kierkegaard estaba convencido de que Martensen carecía de interioridad y carácter para hablar en nombre del cristianismo, opinión que hizo pública en su batalla final contra la iglesia danesa a partir de diciembre de 1854, una vez pasado casi un año de la muerte de Mynster, y después de que Martensen le sucediera en el obispado de Selandia (Sjælland).

La obra de Kierkegaard es un continuo ataque a Martensen, aunque jamás lo haya mencionado por su nombre. Su intención de superar a Hegel es objeto de la burla incansable de Kierkegaard y el *de*

omnibus dubitandum –lema con el cual Martensen identifica el inicio de la filosofía moderna y convierte a Hegel en una suerte de Descartes alemán– es ridiculizado por Kierkegaard en su obra homónima. Kierkegaard critica a Martensen por haber pretendido un conocimiento absoluto de Dios y de todo misterio divino. En el *Post-scriptum*, refuta la versión especulativa del cristianismo como el intento de explicar científicamente y objetivamente el dogma cristiano y de basar la fe en el entendimiento. La doctrina kierkegaardiana de la paradoja es la respuesta a la mediación teológica de Martensen, que hizo de lo divino el objeto del pensamiento representativo.

No obstante, Kierkegaard aprendió de Martensen que el sistema hegeliano procede *sub specie aeternitatis*, que la especulación es abstracta mientras que la conciencia religiosa es concreta, que el sistema es panteísta y que el idealismo carece de ética. Cuando él critica el hegelianismo, lo que está criticando es entonces esta interpretación, que no tiene nada que ver con Hegel, porque Hegel nunca confundió la religión subjetiva con la evidencia objetiva del dogma cristiano ni con las abstracciones del intelecto representativo.

Finalmente, y para mencionar un último blanco de Kierkegaard entre los otros varios que podrían llenar la lista, se ubica el pastor hegeliano A. P. Adler, cuya mezcla de lógica y dogmática provocó la indignación kierkegaardiana. Adler escribió un *Discurso popular sobre la lógica objetiva de Hegel* que concluye con la categoría de «realidad», y que probablemente haya tenido alguna resonancia en la insistencia de Kierkegaard sobre esta categoría. En diciembre de 1842, Adler aseguró haber tenido una revelación directa de Cristo –expresión de su inestabilidad psíquica–, que le ordenaba quemar su producción filosófico-hegeliana. El curioso incidente no sólo le ocasionó la destitución eclesiástica, sino que atrajo la atención de Kierkegaard, al punto de dedicarle el *Libro sobre Adler* (1846-1847), finalmente publicado póstumo. En este texto, Kierkegaard alude a él como el resultado ejemplar de la confusión entre la interioridad religiosa y la argumentación científica, lo subjetivo y lo objetivo, la filosofía y la dogmática. Ni en Adler ni en su hegelianismo encuentra Kierkegaard los presupuestos éticos, capaces de sostener la existencia individual.

Hasta aquí, podríamos decir que la polémica anti-hegeliana de Kierkegaard ha tratado de sincerar el absurdo de una apropiación ininteligible de Hegel. El hegelianismo danés criticado por él constituye en realidad una línea teológica, que ha intentado asumir algunos principios hegelianos, provocando así una confusión enorme entre razón y fe, especulación y abstracción, religión y concreción, ciencia y dogma, y recayendo en un dualismo insoluble. Ciertamente, la filosofía de Hegel no tiene

nada que ver con su emulación teológico-dogmática, y a esta intuición responde el esfuerzo kierkegaardiano por separar la especulación de la teología, a fin de recuperar la realidad pura y simple de lo humano. En su búsqueda por asir la existencia concreta de la subjetividad –más allá del intelecto abstracto y de las representaciones teológicas–, Kierkegaard hace explícita la profunda intención de la metafísica hegeliana, a saber: la eliminación del dualismo entre pensamiento y ser.

En este sentido, los puntos de contactos entre la especulación hegeliana y la filosofía existencial de Kierkegaard son innumerables. Stewart menciona y analiza algunos de ellos. Por ejemplo, Hegel es la fuente de inspiración de los “estadios en el camino de la vida”, los cuales avanzan desde la inmediatez indeterminada del ser hasta la segunda inmediatez de la reflexión, pasando por la mediación dialéctica de la contradicción ética. Los estadios no poseen para Kierkegaard sólo una validez individual sino también histórico-universal, que sus primeros escritos han subrayado. En Hegel se inspira tanto la tesis doctoral de Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, como la interpretación de Sócrates y del romanticismo alemán propuesta por ella. Stewart asegura que la metafísica kierkegaardiana coincide con la doctrina especulativa de la contradicción, y que incluso el lema de *O lo uno o lo otro* responde al *aut-aut* del intelecto objetado por Hegel. La categoría kierkegaardiana de “repetición” corresponde a la inmediatez mediada de Hegel, y la noción de la «conciencia» como contradicción entre fenómeno e idealidad se encuentra ya en la *Fenomenología*. El concepto kierkegaardiano de “paradoja”, por la cual se cierra la escisión entre lo ideal y lo real, el pensamiento y el ser, la eternidad y el tiempo, coincide con la mediación hegeliana; y la categoría de “salto cualitativo” es la misma que Hegel utilizó en su *Lógica* y en su *Fenomenología* para explicar el pasaje de la cantidad a la cualidad, cosa que por lo demás Kierkegaard menciona en sus *Papirer*. *La enfermedad mortal* utiliza la dialéctica hegeliana en un doble sentido. El primero, como unidad de las nociones abstractas de finitud e infinitud, posibilidad y necesidad, cuyo modelo se encuentra en la *Lógica*. El segundo, como ascenso de la conciencia hacia su propio reconocimiento, que tiene su modelo en la *Fenomenología*. Este progreso, que opera explícitamente con el criterio de consistencia interna y posee su propia teleología inmanente, comienza en la inmediatez del hombre natural y concluye en el reconocimiento absoluto de la conciencia delante de Dios a través de diversos niveles de negatividad o desesperación. En este caso, Kierkegaard no sólo utiliza las categorías lógicas para comprender el movimiento actual de la subjetividad, sino que analiza también el concepto de desesperación en un contexto sistemático, donde sus formas se diferencian por su mutua relación, tal como Hegel entiende que el sistema debe proceder. Finalmente, Hegel y

Kierkegaard están de acuerdo en que la filosofía comienza cuando el sujeto convierte su propio pensamiento en objeto de investigación, y esto es para ambos un acto libre del individuo por el cual la inmediatez del comienzo se media en su propia reflexión, a fin de retornar a una segunda inmediatez mediada.

La conclusión de Stewart es clara: Kierkegaard nunca objetó seriamente el pensamiento hegeliano, sino que lo caricaturizó irónicamente con el fin de atacar de manera encubierta a sus contemporáneos emuladores. No obstante, la profunda intención que domina el trabajo de Stewart va mucho más allá de la relación Kierkegaard-Hegel, para tocar el verdadero núcleo del problema, esto es, la interpretación hegemónica de la filosofía europea del siglo XIX. Según ella, Kierkegaard es el gran crítico de Hegel, fundador de una corriente de pensamiento antagónica y precursor incluso de la post-modernidad. Se oponen de este modo dos tradiciones: el iluminismo racionalista y el irracionalismo existencial. Con tales presupuestos, cualquier intento por comprender sea la razón sea la existencia, sea el concepto y sea la experiencia, se reduce por principio al absurdo o, mejor dicho, se reduce a un dualismo insuperable que significa, para el espíritu humano, su mayor enajenación.

No sólo nunca ha existido la gran polémica de Kierkegaard contra Hegel sino que, y con mayor rigor aún, Hegel «debería ser el pionero de la así llamada tradición irracionalista» (Stewart, 1996: p. 307). Stewart recuerda a la sazón que también la *Fenomenología* usó la metáfora de infección y enfermedad para referirse a la pura intelección iluminista, metáfora que ha sido usada luego por la tradición existencialista y fenomenológica. Si Hegel es el pionero de la tradicional irracionalista, Kierkegaard no es menos que el heredero de una suprema racionalidad, capaz de asimilar la existencia entera.

4. Hacia un nuevo Kierkegaard y un nuevo Hegel

La brevedad de estas líneas nos impide detenernos sobre todos, o siquiera algunos, de aquellos presupuestos y categorías que vinculan positivamente a Kierkegaard con Hegel. Así como, en una primera aproximación, el pensamiento kierkegaardiano impacta por su presunto ataque al hegelianismo, él impacta igualmente por una serie de nociones que lo sostienen y que, sin embargo, Kierkegaard jamás justificó. Inmediatez y mediación, reflexión y segunda inmediatez, idealidad y

realidad, dialéctica y negatividad, abstracción y concreción, ser y esencia, devenir y existencia, espíritu y subjetividad, son algunos de los tantos conceptos que articulan la filosofía kierkegaardiana sin ser nunca explicados. Aún cuando tales presupuestos se justifiquen en el mismo devenir del subjetivo, el intérprete se ve obligado a recurrir a la metafísica en la que aquellas categorías fueron concebidas, a fin de iluminar su consistencia existencial. Aunque no sea éste el lugar de abordar tales nociones, podemos al menos, y a modo de conclusión, intentar aproximarnos a la categoría que consideramos fundamental en este punto, a saber, la categoría «idea», «idealidad» o «ideal», que Kierkegaard supo denominar también «concepto».

Mucho se ha hablado de la existencia como núcleo 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 desde la indeterminación abstracta y formalmente posible de lo ideal, hasta su cumplimiento último en el reconocimiento de la identidad absoluta. Cuando Kierkegaard se refiere a la idea, no entiende por ella el producto del pensamiento representativo sino el objeto de la libertad que es la libertad misma, en el camino de retorno que la recupera para sí.

La filosofía kierkegaardiana comienza y concluye con el problema inicial del pensamiento hegeliano, a saber, el problema de la identidad entre lo ideal y lo fáctico, lo absoluto y lo relativo, lo eterno y lo temporal, cuya contradicción se expresa en la conciencia desesperada y cuyo devenir subjetivo está llamado a saldar la escisión. Kierkegaard nunca dudó de que «el ideal verdadero es real» (Kierkegaard, 1920-1936: II 227), de que el «movimiento en sentido eminente es el movimiento del ideal» (Kierkegaard, 1909-1948: X³ A 524), de que «la realidad es la idealidad» (Kierkegaard, 1920-1936: II 313) y de que «todo progreso hacia el ideal es un retorno» (Kierkegaard, 1909-1948: X³ A 509) a lo originario. Su duda se refiere más bien a la concreción efectiva de tal identidad, que no puede producirse en la abstracción del pensamiento representativo sino en la efectividad de lo existente. Los estadios de la vida expresan esta realización reflexiva y circular de la idea, que deviene libertad actual y se consume en la igualdad del amor.

En primer lugar, y en el estadio estético, la idea se manifiesta en la inmediatez indeterminada del ser mediante una negatividad dialéctica que separa extrínsecamente finitud e infinitud, tiempo y eternidad. La subjetividad estética contiene lo ideal como una infinita posibilidad formal, reducida en lo finito a la necesidad extrínseca del destino y a la arbitrariedad de la voluntad. Esta posibilidad

meramente abstracta coincide con la identidad tautológica de un yo=yo, que termina siendo nada. Tal es la conclusión del esteta y tal es también, para Kierkegaard, la bella sustancialidad del alma griega. En un segundo momento, y en estadio ético, la posibilidad formal deviene potencia efectiva por la necesidad propia de la decisión, manifestada en el deber que la conciencia ética asume como cumplimiento de su propia esencia. Hay aquí un pasaje de la inmediatez a la esencia reflexiva del yo, de la accidentalidad a la libertad del deber, conforme con el cual la existencia abraza tanto la finitud como su fundamento eterno y absoluto, en el seno de la identidad concreta del yo. La identidad abstracta deviene, con la inclusión de la diferencia temporal, identidad efectiva, manifestando la idea su potencialidad en el mundo objetivo e histórico. Se produce entonces la mediación de lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, lo esencial y lo inmediato, como actualidad propia de la existencia. No obstante, este tipo de mediación del yo por el yo mismo, de su idealidad por su realidad, no resiste la prueba de una tercera instancia dialéctica, en la cual el yo se funda. Dicho de otro modo, si para Kierkegaard la división de la unidad produce siempre tres y para Hegel lo real es siempre un silogismo, la mediación de la esencia se remite a un tercero, del cual depende toda identidad y diferencia.

De esta tercera reflexión emerge la conciencia religiosa, con la certeza de su absoluta negatividad, enajenada frente a un Otro que la convierte en nada. La función de la fe será entonces la de afirmar una nueva positividad, que reestablezca lo humano por su relación con lo divino. Kierkegaard define la fe como una segunda inmediatez, que comienza cuando la reflexión está totalmente agotada. El cristianismo de Kierkegaard, fundado en este dinamismo reflexivo de la subjetividad, no tiene nada que ver con una iglesia histórica ni con una teología dogmática, sino que es absolutamente un hecho de conciencia justificado por la certeza interior del espíritu y afirmado por el movimiento de la infinitud en sí misma. A la fe le atribuye Kierkegaard la unidad de lo empírico y lo ideal, al modo en que supo hacerlo el Hegel juvenil. Sin embargo, tanto Kierkegaard como Hegel entienden que la fe no salda absolutamente la contradicción, sino que es ella misma una realidad dialéctica, amenazada de continuo por la separación.

La última realidad que, a juicio de Kierkegaard, es capaz de reconciliar de manera absoluta y eterna toda contradicción es el amor: unidad en la diferencia y realización perfecta de la idealidad. El amor es en sí mismo un movimiento reduplicante, cuya manifestación es internalización reflexiva y cuya relación con otro es relación consigo mismo. Tal movimiento define por antonomasia la

subjetividad absoluta de lo divino, alcanzada por el hombre como la pura reciprocidad de una conciencia que se reconoce a sí misma en su alteridad. El amor se convierte entonces en el vínculo universal que tiene por común denominador a Dios: sujeto, objeto y medio de todo. La identidad concreta del amor constituye una relación entre tres –Dios, hombre y prójimo–, cuyos términos se implican mutuamente y ninguno subsiste sin los otros. Porque la división de la unidad produce siempre tres, la identidad del sujeto queda recobrada en una suerte de “silogismo amoroso”, donde cada extremo está inmediatamente presente en el otro.

El amor consume la idealidad como reduplicación divina, operante en la intimidad de la conciencia y superadora del yo enajenado en un “nosotros” espiritual, capaz de realizar la universalidad de lo divino. Si, como quiere J. Hypollite, Hegel llamó amor en sus trabajos de juventud a lo que después llamará concepto, entonces el último Kierkegaard retorna, a través de la idea, a la inmediatez mediada del vínculo amoroso.

5. Conclusiones

La verdadera intención de Kierkegaard fue la de traducir, en el lenguaje de la existencia individual, el dinamismo dialéctico y concreto propuesto por la lógica hegeliana. Lejos de oponer dualísticamente la existencia al concepto, el ser al pensamiento, la idea a la realidad, él ha reivindicado su unidad subjetiva. Kierkegaard no es el pensador de una individualidad arbitraria e irracional, porque no cabe para él existencia ni libertad alguna fuera de la reflexión ideal. Pero tampoco es Hegel el pensador de una universalidad abstracta y vacía, sino el pensador de una individualidad cuya existencia realiza lo absoluto. La interpretación que entiende a «Kierkegaard como un *wirkungsgeschichtliches Ergebnis* de Hegel» (Westphal, 2003: p. 159), indica, en nuestra opinión, la implicación mutua de ambos pensadores. Porque la lógica es real y la existencia, ideal, Hegel y Kierkegaard estaban de antemano co-presupuestos.

Bibliografía

- Adorno, T. W., *Kierkegaard*, trad. R. J. Vernengo, Monte Avila, Venezuela 1969.
- Fenger, H., *Kierkegaard the Myths and their Origins*, trad. G. C. Schoolfield, Yale University

Press, New Haven - London 1980.

- Findlay, J. N., *Hegel: A Re-examination*, Oxford University Press, New York 1958.
- Helweg, H. F., "Hegelianismen i Danmark", en *Dansk Kirketidende*, vol. 10, n. 51, 16 de diciembre de 1855.
- Heiberg, J. L., *Texts from Golden Age Denmark*, ed. y trad. J. Stewart, C. A. Reitzel's Publishers, Copenhagen 2005, vols. 1-2.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, trad. F. Fernández Buey, 3ª edición, Península, Barcelona 1998.
- Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København 1920-1936.
- Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., Gyldendal, København 1909-1948.
- Kirmmse, B., *Encounters with Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires 1967.
- Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. J. Fombona de Sucre, Instituto de Estudios Políticos - Universidad Central de Venezuela, Caracas 1967.
- Martensen, H. L., *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, en *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Scholars Press, Atlanta 1997.
- Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1994.
- Schmitz, H., *Hegel als Denker der Individualität*, Verlag Anton Hain, Meisenheim-Glan 1957.
- Stewart, J. (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University, Evanston-Illinois 1996.
- *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, USA 2003.

- Taylor, M. C., *Erring. A Postmodern A/theology*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1984.

- Theunissen, M., *Kierkegaard's Concept of Despair*, trad. Barbara Harshav – Helmut Illbruck, Princeton University Press, Princeton 2005.

- Thulstrup, N. – Thulstrup, M. M. (eds.), *Bibliotheca Kierkegardiana: Kierkegaard and Speculative Idealism*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen 1979, vol. 4.
- Thulstrup, N., *Kierkegaards forhold til Hegel og til den speculative idealisme indtil 1846*, Gyldendal, Copenhagen 1967 (trad. inglesa: *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. G. L. Stengren, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1980).
- *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1969.
- “Hegel’s Stages of Cognition in The Phenomenology of Spirit and Kierkegaard’s Stages of Existence in Concluding Unscientific Postscript”, en *Academiae Kierkegardiensis. Annularius*, C. A. Reitzels Forlag, Copenhagen 1982, t. II-IV.

- Valls Plana, R., *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona 1971.

- Wahl, J., *La lógica de Hegel como fenomenología*, trad. A. Llanos, La Pleyade, Buenos Aires 1973.

- Westphal, M., “Kierkegaard and the role of reflection in second immediacy”, en P. Cruysberghs, J. Tael, K. Verstrynghe, *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 159-179.