



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



EL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA EN
KIERKEGAARD EN OPOSICIÓN A HEGEL



T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

RIGEL OLIVARES VARGAS

DIRECTOR:
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO

México, D.F., junio de 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Partimos de una oposición simple e ingenua entre Kierkegaard y Hegel... La cuestión es no atenuarla sino precisamente *pensarla* como una oposición *significativa*... Quiere decir que Kierkegaard definitivamente no puede ser entendido aparte de Hegel... [Su] pensamiento no es concebible aparte de Hegel.

Paul Ricœur

Índice

Introducción.....	9
1. La estructura del espíritu subjetivo.....	19
a) Identidad en la diferencia.....	21
b) Síntesis de los opuestos.....	28
2. Conciencia.....	37
a) La certeza sensible.....	39
b) Realidad e idealidad.....	46
3. Autoconciencia.....	56
a) Entendimiento y autoconciencia.....	57
b) Pensamiento objetivo y pensamiento subjetivo.....	65
c) Repetición, movimiento y salto.....	73
La repetición.....	74
El movimiento.....	80
El salto.....	85
4. La religiosidad subjetiva.....	95
a) La conciencia desventurada.....	96
b) Religiosidad A y B.....	108
La religiosidad A.....	113
La religiosidad B.....	120
5. El puente entre el sujeto individual y lo ético.....	131
a) Lo ético.....	132
b) Resignación, fe y amor.....	139
Conclusiones.....	155
Bibliografía.....	163

Introducción

Uno de los aspectos más frecuentemente señalados del pensamiento de Søren Kierkegaard es su relación con la filosofía de G.W.F. Hegel. Difícilmente encontraremos un ensayo sobre Kierkegaard que no haga alguna referencia a Hegel, y una de las primeras cosas que el estudiante de filosofía escucha hablar acerca de Kierkegaard es que estaba en abierta polémica con el idealismo alemán. Sin importar cuán acertada sea esta percepción generalizada, lo cierto es que la relación entre los dos autores debe ser tomada en cuenta, si no para comprender a Hegel por lo menos para comprender a Kierkegaard. Resulta obligatorio referirse a Hegel cuando se habla de Kierkegaard, mientras que no es obligatorio, por ejemplo, referirse a Platón cuando se habla de Aristóteles o a Schopenhauer cuando se habla de Nietzsche.

La crítica de Kierkegaard a Hegel es un tema particularmente incomprendido. Se dice que Kierkegaard opone la individualidad irreducible del hombre al Absoluto del sistema hegeliano, para el cual la individualidad no sería sino un fenómeno insignificante, y que defiende la concreción de la existencia ante el racionalismo abstracto que pretende integrarla a la lógica totalizante del concepto. Varias expresiones del mismo Kierkegaard parecen confirmar esta visión tradicional. Quizá la más famosa es aquella de que Hegel construye el enorme palacio del sistema para terminar habitando en la pequeña choza de la existencia individual. Hegel lo comprende todo menos a sí mismo. Es en la desamparada existencia individual donde se encuentra

la verdad del ser humano, no en las elevadas construcciones conceptuales. Etcétera.

Así tomada en cuenta, la relación entre los dos pensadores dista de ser filosófica. En vez de argumentar contra la filosofía de Hegel, Kierkegaard estaría nada más expresando su rechazo del tipo de filosofía y de pensador que Hegel representa. La supuesta crítica sería un argumento *ad hominem*. Es necesario hacer a un lado el discurso analógico de Kierkegaard, proclive a estas falacias, para ver la verdadera argumentación filosófica que hay de fondo. La visión tradicional, por desgracia prevaleciente, surge de una lectura superficial de los dos autores, basada en nociones demasiado generales y usualmente sacadas de contexto. Rara vez vemos una confrontación directa y detenida de los textos, que en Hegel respete el nivel del sistema desde el cual se está hablando y que en Kierkegaard respete la intencionalidad de cada tratado y de cada pseudónimo. Nuestra tesis pretende confrontar este problema ofreciendo una visión más especulativa y sistemática de la relación Hegel-Kierkegaard.

Hay otro prejuicio aún más importante que rara vez ha sido abordado. Oponer el pensamiento de Kierkegaard a *la* filosofía de Hegel, en general, denota ya una postura reduccionista, porque se presupone que todos los contenidos de la obra de Hegel fueron relevantes para Kierkegaard. Debemos preguntarnos hasta dónde Hegel y Kierkegaard hablan de lo mismo como para poder decir que el segundo está criticando al primero. ¿A qué partes del sistema hegeliano pueden ser dirigidos los argumentos de Kierkegaard?

A nuestro juicio, el mejor trabajo sobre la relación Hegel-Kierkegaard producido hasta ahora es el libro de Jon Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*.¹ No creemos exagerar si decimos que esta obra marca un antes y un después en los estudios del tema. Apoyado en una extensa investigación histórica, Stewart demuestra que la mayoría de las críticas que Kierkegaard aparentemente dirige a Hegel en realidad está dirigida a una serie de hegelianos daneses de la época, a quienes Kierkegaard ataca a través de Hegel por motivos más personales que teóricos. Muchos de los lugares donde en vez de leerse “Hegel” se lee “la filosofía hegeliana”, “la filosofía reciente”, “la especulación” o “el sistema”, tienen más que ver con esos discípulos e imitadores de Hegel, a quien además tendieron a deformar, que con Hegel mismo. Kierkegaard en realidad tenía una opinión bastante positiva del filósofo alemán, y reconoce abiertamente su influencia. Nuestra investigación se orienta por el trabajo crítico de Stewart y retoma algunas de las conexiones que él encuentra para explorarlas más a fondo.

Creemos que para entender correctamente la diferencia entre dos pensadores es necesario acercarlos lo más posible. El propósito de la presente tesis es descubrir las relaciones existentes entre Hegel y Kierkegaard en el nivel de la *filosofía de la conciencia*, bajo la premisa de que es en este nivel donde existen más puntos de contacto auténticos. Nos proponemos estudiar el pensamiento de Kierkegaard de manera sistemática, traduciéndolo, por decirlo así, al hegelianismo subyacente en él,

¹ Jon Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge University Press, Nueva York, 2007.

con la finalidad única, por otro lado, de distinguirlo correctamente de la filosofía de Hegel. Si bien Kierkegaard no pretende construir con sus obras un sistema filosófico, cosa que no se cansa de advertirnos, sí existe en ellas un hilo conductor que las unifica, las ordena y las pone en relación con Hegel. Nosotros asumimos que ese hilo conductor es el tema de la conciencia.

Señalamos tres antecedentes para nuestra empresa. El primer intento de comprender la filosofía de Kierkegaard a partir de la idea de la conciencia es el libro de Adi Shmuëli, *Kierkegaard and consciousness*. De acuerdo con Shmuëli, la filosofía de Kierkegaard es esencialmente un estudio de la conciencia humana. “This philosophy is the description of the structure and behavior of human consciousness. The delineation of this structure has provided the key to Kierkegaard’s philosophy”.² Shmuëli interpreta los tres estadios kierkegaardianos de la existencia como modalidades distintas de conciencia, definidas a partir de la relación que los sujetos estético, ético y religioso tienen con el mundo. Shmuëli cita varios fragmentos en los cuales podemos encontrar las características de los tipos de relación sujeto-objeto que propone. Sin embargo, no hace ninguna justificación del concepto de conciencia en cuanto tal, presuponiéndolo arbitrariamente en los textos. El lector queda sin saber de qué manera lo que Kierkegaard entiende por sujeto corresponde a la categoría de conciencia.

² Adi Shmuëli, *Kierkegaard and consciousness*. Trad. de Naomi Handelman. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1971, pp. 6-7.

El segundo antecedente es el libro de Mark C. Taylor, *Journeys to selfhood: Hegel and Kierkegaard*. El estudio comparativo de Taylor coloca a Hegel y a Kierkegaard en un diálogo equitativo y bien fundamentado. Taylor confronta detenidamente textos específicos y ofrece abundantes citas para defender sus afirmaciones. La tesis principal de Taylor es que Hegel y Kierkegaard inauguran vías distintas por las cuales el sujeto supera la alienación característica de la modernidad y arriba a la “mismidad auténtica”. “The central thesis underlying our investigation is that Hegel and Kierkegaard develop alternative phenomenologies of spirit that are designed to lead the reader from inauthentic to authentic or fully realized selfhood.”³ Los caminos hacia la mismidad se despliegan a través del desarrollo de la subjetividad descrito por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* e implicado por Kierkegaard en la teoría de los estadios.

El estudio de Taylor tiene dos defectos: le atribuye a la *Fenomenología del espíritu* una finalidad edificante que no tiene, y establece un paralelismo demasiado forzado entre la *Fenomenología* y la teoría de los estadios. Taylor hace una sugerente comparación entre Hegel y Kierkegaard desde el enfoque propio de la filosofía de la conciencia, pero su énfasis en lo edificante y su deseo de hacer encajar la teoría de los estadios

³ Mark C. Taylor, *Journeys to selfhood: Hegel and Kierkegaard*. University of California Press, Berkeley, 1980. Reimpresión: Fordham University Press, Nueva York, 2000, p. 13.

en el esquema de la *Fenomenología* conducen a una serie de conexiones dudosas que no podemos aceptar.⁴

El tercer antecedente es el libro de Stephen N. Dunning, *Kierkegaard's dialectic of inwardness: a structural analysis of the theory of stages*. Este libro es un detallado análisis de la obra de Kierkegaard a partir de la teoría de los estadios. Dunning concibe la sucesión de los tres estadios de la existencia como un desarrollo dialéctico cuya estructura refleja implícitamente el esquema hegeliano de *ser en sí*, *ser para sí* y *ser en sí y para sí*. Según Dunning, la asimilación que hace Kierkegaard de la dialéctica hegeliana es inconsciente la mayoría de las veces, debido a lo cual las dos filosofías se asemejan solamente en el aspecto formal, no en contenidos ni en objetivos. “[T]he dialectical structures I find in most of Kierkegaard’s pseudonymous works are “Hegelian” *only* in a formal or structural sense, not in terms of content, and certainly not as the objective unfolding of spirit in world history.”⁵ El estudio de Dunning es una base firme para comprender la obra de Kierkegaard en relación con la filosofía de

⁴ Taylor establece el siguiente paralelismo entre las tres esferas kierkegaardianas y los capítulos de la *Fenomenología*: A) “Mismidad natural” o estética: Conciencia, Autoconciencia, Razón. B) “Mismidad ética”: Espíritu. C) “Mismidad religiosa”: Religión. Aunque la esfera ética se acerca en varios puntos al capítulo de Espíritu, los conceptos de conciencia, autoconciencia y razón en Hegel tienen poco que ver con la esfera estética. Por mucho, podríamos encontrar una semejanza superficial entre la esfera estética y el apartado sobre “El placer y la necesidad”, del capítulo de Razón. En cuanto a la religión, Kierkegaard se refiere con el término principalmente a la fe individual, mientras que Hegel en el capítulo de Religión habla más bien de la verdad filosófica que la comunidad religiosa y la doctrina representan.

⁵ Stephen N. Dunning, *Kierkegaard's dialectic of inwardness: a structural analysis of the theory of stages*. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1985, p. 259.

la conciencia de Hegel, mas no nos permite ir más allá de la estructura lógica subyacente a esta última.

Podemos ver en los trabajos de Taylor y Dunning las dos grandes visiones opuestas de la relación Hegel-Kierkegaard en el ámbito de la filosofía de la conciencia. Taylor busca analogías entre los contenidos sin respetar los límites formales. Dunning se restringe demasiado a las formas e imposibilita un diálogo en el nivel de los contenidos. El problema es que Taylor y Dunning parten de los dos errores básicos que la mayoría de los estudios sobre la relación Hegel-Kierkegaard reproduce: 1) Atribuir a la filosofía de Hegel una función edificante que no tiene. 2) Concentrarse nada más en la teoría de los estadios.

Hegel nos advierte que “la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.”⁶ Hegel confiaba a su sistema, en todo caso, un propósito edificante indirecto: difundir entre el pueblo alemán una visión filosófica-científica de la realidad que le ayudase a comprender su situación histórica y las necesidades del presente. La *Fenomenología del espíritu* sí tiene una finalidad pedagógica, aunque secundaria: formar al lector en el conocimiento especulativo o puramente conceptual propio de la filosofía. Pero en ningún caso se trata de conducir al individuo a una autenticidad de tipo ético o antropológico. Por su parte, Kierkegaard estaba consciente de la distancia que Hegel pone ante el pensamiento edificante. Precisamente esta es una de las razones por las que le critica. “It is strange what hate, conspicuous everywhere, Hegel has for the upbuilding or the

⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. FCE, México, 1998, p. 11.

edifying, but that which builds up is not an opiate which lulls to sleep; it is the Amen of the finite spirit and is an aspect of knowledge which ought not to be ignored.”⁷ Hegel y Kierkegaard escriben con propósitos distintos, así que sus obras no deben ser comparadas en cuanto a la finalidad sino nada más en el nivel teórico de la argumentación.⁸

La teoría de los estadios pareciera exigir una comparación con la dialéctica hegeliana, por su estructura tripartita y porque concibe la vida del sujeto como un proceso ascendente. No obstante, más allá de esta semejanza general, tiene poco que ver con Hegel. Hay sin duda elementos de la teoría de los estadios en la *Fenomenología*. Por ejemplo, las figuras de Fausto y Antígona que analiza el esteta del primer volumen de *O lo uno o lo otro* aparecen respectivamente en los capítulos de Razón y Espíritu. También, la visión ética de la vida que el Juez Wilhelm defiende en el segundo volumen se inspira claramente en la teoría hegeliana de la eticidad. Estos vínculos aislados son sugerentes, pero resulta difícil articularlos para confrontar las teorías del sujeto a las que pertenecen como totalidades paralelas sin forzar demasiado la comparación. Para ir más allá de Dunning sin caer en las exageraciones de Taylor, nosotros omitiremos en nuestro estudio la teoría de los estadios como un todo. Nos atenderemos a los elementos que en las descripciones de la subjetividad estética,

⁷ Søren Kierkegaard, *Journals and papers*, § 1588 III A6, Julio 10, 1840.

⁸ Nuestro estudio no se suma de ningún modo a la tendencia común de secularizar a Kierkegaard, cuya terminología más técnica no deja de tener una connotación religiosa que nunca debe ser perdida de vista. Nos movemos en el nivel teórico porque es ahí donde Kierkegaard expone su idea de lo religioso en términos filosóficos y porque es ahí donde el diálogo con Hegel es posible.

ética y religiosa es posible encontrar para reconstruir una teoría del sujeto distinta que sí se despliegue paralelamente a la de Hegel.

Nuestro método consiste en comparar los conceptos y argumentos de los dos autores respetando la intención con que aparecen en cada texto. Sobre todo, evitaremos hacer extrapolaciones que a Kierkegaard difícilmente se le habrían ocurrido. Por ejemplo, no interpretaremos el concepto kierkegaardiano de “existencia” desde la ontología de Hegel, pues este concepto, según veremos, tiene más que ver con el tema de la subjetividad espontánea que con cualquier explicación metafísica de la realidad. Nos restringiremos al ámbito de la filosofía de la conciencia y a sus bases lógicas y epistemológicas. En cada capítulo expondremos primero la visión de Hegel sobre el tema en cuestión, y después expondremos la visión de Kierkegaard con base en las conexiones que guarda con aquella otra. El orden de los temas es el siguiente: 1) La estructura lógica de la subjetividad. 2) El concepto de conciencia 3) El concepto de autoconciencia. 4) La subjetividad religiosa. 5) La transición de la subjetividad a la intersubjetividad.

La obra de Kierkegaard que contiene más referencias explícitas a Hegel y que refleja la mayor influencia hegeliana es la tesis magisterial, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia Sócrates*, de 1841. Pero no estudiaremos este libro, que no aborda el tema que nos interesa. Trabajaremos principalmente con la producción pseudónima, que abarca el periodo de 1842 a 1850, aunque haremos algunas referencias a

Obras del amor y a los diarios.⁹ Con respecto a Hegel, nos concentraremos en cuatro obras publicadas en vida del autor con las cuales Kierkegaard discute de manera directa: *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y *Filosofía del derecho*.

Finalmente, aclaramos que nuestra tesis no pretende en absoluto agotar el tema de la relación Hegel-Kierkegaard, ni tampoco pretende estudiar exhaustivamente la teoría del sujeto que cada autor maneja por separado. La naturaleza de nuestra investigación nos obliga a dejar fuera, por ejemplo, un concepto muy conocido: la “angustia”. Si bien la angustia juega un importante papel en la teoría del sujeto de Kierkegaard, no tiene relevancia para la discusión con Hegel. Estudiamos las dos teorías del sujeto solamente en sus puntos de contacto, bajo la premisa de que la intersección es el tema de la conciencia y de que es en este tema donde la crítica de Kierkegaard a Hegel resulta válida y pertinente.

⁹ Sólo una pequeña parte de la obra de Kierkegaard está disponible en español, y las traducciones suelen ser incompletas y deficientes. Las correcciones necesarias a las traducciones españolas serán hechas desde el texto original danés. Para las fuentes que no cuentan con versión española, utilizaremos las traducciones al inglés de Howard y Edna Hong y Walter Lowrie. Las citas provenientes de estas últimas fuentes aparecerán en idioma inglés. De todos modos, hemos cotejado ambas traducciones, española e inglesa, con los originales daneses.

1. La estructura del espíritu subjetivo

Hegel y Kierkegaard parten del mismo principio: la conciencia es esencialmente espíritu. Kierkegaard lo dice literalmente: “La conciencia es espíritu”.¹⁰ Para Hegel la conciencia es el “ser allí inmediato del espíritu”,¹¹ el aparecer inmediato del espíritu o el espíritu en su aspecto fenoménico.¹² Hegel da varias definiciones del término “espíritu” (*Geist*) a lo largo de su obra, pero es difícil tomar una como la principal. La dificultad se debe a que el término adquiere una connotación distinta dependiendo del nivel en que Hegel lo esté utilizando dentro de su sistema filosófico. En calidad de definición provisional, podemos decir que el espíritu es la subjetividad en su actividad de autoconocimiento. Nuestra definición pretende corresponder específicamente a lo que Hegel llama “espíritu subjetivo”, nivel de comprensión donde el espíritu equivale al Sujeto o el “sí mismo” (*Selbst*).¹³

El espíritu subjetivo es el espíritu en la forma de auto-relación. Los dos lados de la relación son los *contenidos de la subjetividad* y el *sujeto* que contempla dichos contenidos que le constituyen, y designan respectivamente al espíritu como

¹⁰ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Trad. de Patricia Carina Dip. Editorial Gorla, Buenos Aires. 2007, p. 76. En adelante citado como *De omnibus*.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 25.

¹² Véase: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid, 2005. § 413, p. 469. En adelante citada como *Enciclopedia*.

¹³ Véase: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 15-19. Hablamos de “Sujeto” (con mayúscula) nada más aquí para distinguirlo del sujeto como el lado del espíritu opuesto a la sustancia (*vid infra*). En capítulos posteriores la distinción ya no será necesaria.

sustancia y como *sujeto*.¹⁴ Los contenidos de la subjetividad no se refieren todavía, en el nivel donde nos encontramos, a la estructura formal de la subjetividad. Se refieren a la vida inmediata del sujeto, dada en la forma de sus modos espontáneos de aproximación al objeto, sea este objeto el mundo o el observador mismo.

El espíritu subjetivo se presenta en tres formas. La primera es su existencia sustancial de alma opuesta a lo corpóreo (tema de la antropología), y la tercera es el conjunto de sus facultades o tipos de actividad mental (tema de la psicología).¹⁵ El espíritu bajo la forma de la *relación cognitiva* en sí misma es lo que Hegel entiende por “conciencia” (*Bewusstsein*). Los contenidos de la subjetividad son el “patrimonio” (*Eigentum*) del espíritu, desplegado en una serie de “figuras” (*Gestalten*) de conciencia, en las cuales y a través de las cuales el sujeto se conoce a sí mismo. En ese sentido dice Hegel que el modo de ser inmediato del espíritu es la conciencia. Contando con los elementos anteriores, resulta más fácil comprender una de las definiciones más concisas que da Hegel del término de espíritu (en tanto subjetivo): “[L]a esencia que *es en y para sí* [que es sustancia y sujeto] y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es *el espíritu*.”¹⁶

¹⁴ Las otras dos formas del espíritu son su *realidad* como *mundo*, de leyes, instituciones y acontecimientos históricos (espíritu objetivo), y su *verdad*, esto es, su identidad consigo mismo o la unidad entre sus lados subjetivo y objetivo entendida como *esencia* de toda realidad (espíritu absoluto). Véase: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 385, p. 437.

¹⁵ Véase: *Ibid.*, § 387, pp. 439-440.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 259.

La idea del espíritu como auto-relación nos interesa porque es la que Kierkegaard refleja en sus escritos. En *La enfermedad mortal* tenemos la siguiente definición general: “El hombre es espíritu [*Aand*]. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo [*Selvet*]. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma.”¹⁷ Más adelante trabajaremos con esta definición, de momento sólo queremos señalar su similitud con la noción hegeliana del espíritu subjetivo.

Para ambos autores el espíritu es la actividad mental de auto-relación que subyace en la conciencia. Los dos lados de la relación son los dos modos de ser de un mismo Sujeto, aunque primero se presenten en oposición. El Sujeto funge como factor de unión de las dimensiones objetiva y subjetiva del espíritu. La manera en que ocurre esta unión de contrarios es el punto donde Hegel y Kierkegaard difieren. A continuación explicamos la idea de unión espiritual que cada autor maneja desde la estructura lógica que la fundamenta.

a) Identidad en la diferencia

El modo de pensamiento que subyace en la auto-división del espíritu es el entendimiento (*Verstand*). El entendimiento es la actividad de analizar y determinar las formas de identidad del objeto consigo mismo y las formas de diferencia entre varios

¹⁷ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. Trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, 2008, p. 33.

objetos. Las determinaciones del entendimiento son absolutas. “El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra; un tal abstracto [así] delimitado vale para el entendimiento como siendo de suyo y como subsistente.”¹⁸ El punto de vista del entendimiento es una fase necesaria del proceso de conocer. La aprehensión más simple del objeto implica diferenciar entre la cualidad asimilable del objeto y su aparecer inmediato, y aprehensiones más complejas requieren distinguir lo esencial de lo inesencial, la ley del caso observable, etc. El entendimiento rige nuestra experiencia cotidiana del mundo en igual medida que rige la lógica formal y las ciencias naturales.

Entre las disyuntivas absolutas del entendimiento, la unidad es el punto de referencia negativo de los elementos separados. Pero éstos deben ser pensados todo el tiempo como elementos separados, de manera que la unidad solamente puede devenir positiva, o sea, determinada, desde uno de los dos lados y haciendo abstracción del otro. Por ejemplo, entre el aspecto sensible y el aspecto inteligible de la cosa, la unidad es solamente la idea abstracta de *cosa*, de manera que la cosa efectiva requerirá ser identificada ya sea con su ser sensible o con su ser inteligible. La verdad estará de un lado y la falsedad del otro. Nunca ambos lados tendrán el mismo valor de verdad, y el valor de verdad de uno implicará el valor contrario en el otro.

Aunque constituye el primer paso del conocimiento, si es tomado por único punto de vista posible de la realidad, el

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*. § 80, p. 183.

entendimiento es también el origen de todo dogmatismo. “[E]l dogmatismo consiste en detenerse en una de las determinaciones exclusivas del entendimiento, descartando la otra. Esto es lo que es expresado por lo *uno* o lo *otro* absoluto, según lo cual se dice, por ejemplo, que el mundo es o finito o infinito, entendiendo que es uno u otro.”¹⁹ Desde la sola perspectiva del entendimiento es imposible concebir la unidad del espíritu. Éste será o un curso de pensamientos sin un yo (sustancia sin sujeto) o un yo incapaz de identificarse con sus vivencias y representaciones (sujeto sin sustancia).

El entendimiento se basa en las leyes de la identidad abstracta, tal como las formula la lógica aristotélica. En particular, Aristóteles sostuvo la validez ontológica, no solamente lógica, de los principios de no-contradicción y del tercero excluido.²⁰ La crítica hegeliana del entendimiento se basa en una reformulación de estos principios, con la cual Hegel también pretende ir más allá de lo lógico y producir una nueva teoría de la esencialidad, misma que fundamentará su concepto de espíritu. Esta teoría se basará en el concepto de “diferencia”.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Lógica*. Trad. de Antonio Zozaya. Aguilera, Madrid, 1973. § 32 Z, p. 53. Para los agregados a la primera parte de la *Enciclopedia*, utilizamos la recopilación conocida como *Lógica de la Enciclopedia* o simplemente *Lógica*. Dejamos de lado la cuestión de la fidelidad de los agregados al pensamiento original de Hegel, porque el Hegel que aquí nos interesa es el que Kierkegaard pudo conocer. La primera edición de la *Enciclopedia* que contiene los agregados apareció en 1840, dentro de la edición de las obras completas de Hegel conocida como “de los discípulos”, antes de que Kierkegaard emprendiera su producción pseudónima. Por este motivo consideramos válido acudir a los agregados.

²⁰ Véase: Aristóteles, *Metafísica*. Libro IV. Caps. 3,4 y 7.

Hegel plantea su teoría de la diferencia en la *Ciencia de la lógica*, al comienzo de la “Doctrina de la esencia”.²¹ Hay tres tipos de diferencia (*Unterschied*): “diferencia absoluta” (*absolute Unterschied*), “diversidad” (*Verschiedenheit*) y “oposición” o “contraposición” (*Gegensatz*). El argumento de Hegel es que la diferencia, en sus tres modalidades, implica algún tipo de identidad que la contradice. Especial importancia cobra la diferencia como oposición, pues la identidad que tiene de fondo la contradice a la vez que la justifica. Cualquier pareja de términos puede ser pensada en la forma de una oposición mediada por la identidad, y bajo esta forma lógica las disyuntivas del entendimiento dejan de ser absolutas.

La *diferencia absoluta* es la negación abstracta implicada en un término dado. Podemos formularla así: $A \rightarrow \sim (\sim A)$. La negación absoluta de ‘rojo’ es el término indeterminado ‘no rojo’, no algo determinado, como ‘verde’ o ‘azul’. Esta diferencia es en realidad una forma de identidad, en tanto puede ser inferida analíticamente de cualquier término, el cual queda por ella auto-reflejado tautológicamente: $(A \neq \sim A)$, y por lo tanto $(A = A)$.

La *diversidad* es puesta entre dos términos por el pensamiento. Es la diferencia entre los objetos en cuanto éstos son pensados como subsistentes y sin relación intrínseca entre sí. Por ejemplo: un gato no es una casa, pero tampoco es una fruta, una piedra, etc. En el sentido de la diversidad, cada objeto es diferente a todos los demás; cualquier relación que se establezca

²¹ Véase: G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Tomo II. Trad. de Rodolfo Mondolfo. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976, pp. 366-378.

entre ellos será accidental. La diversidad significa auto-identidad del objeto por medio de una negación infinita de la alteridad.

La *oposición* es el tipo de diferencia que supera la indeterminación estéril a la que conducen la diferencia absoluta y la diversidad. En la oposición, dos términos son diferentes en cuanto cada uno es negación exclusivamente del otro. Por ejemplo, la negación del norte es el sur, del adelante el atrás, de la luz la oscuridad, etc. Podemos decir que la negación del norte es todo lo no-norte, o que lo son con igual derecho tanto el sur como el este y el oeste, pero lo diferente propio del norte, aquello que necesariamente se le contrapone, es nada más el sur. Cada término contiene a su contrario y se justifica por él, es negación de lo otro y auto-negación en lo otro. El darse de los opuestos “es una única mediación, en que cada uno existe por medio del no-ser de su otro, y por consiguiente por medio de su otro[,] o sea de su propio no-ser.”²² La verdad de los opuestos, por separado y en relación, recibe por eso el nombre de “negatividad absoluta”.

De acuerdo con Hegel, cualquier contradicción puede ser elevada a la forma de una oposición. Por ejemplo, en vez de pensar en ‘tiempo’ y ‘no-tiempo’, podemos pensar en ‘tiempo’ y ‘eternidad’. En la base de dos términos *contradictorios* hay siempre dos términos *contrarios*, cuya correlación los unifica. Esta unidad es la forma lógica de una verdad superior a los dualismos el entendimiento. “*Todas las cosas son opuestas*. Nada hay, en efecto, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo del

²² *Ibid.*, p. 374.

espíritu ni en el de la naturaleza, a que pueda aplicarse el *o esto o aquello* del entendimiento como tal.”²³

Ahora bien, en una oposición primero tenemos el movimiento circular que hace el pensamiento de cada término a su contrario en virtud de la co-implicación entre ellos. La unidad de los términos todavía es negativa o nada más implícita. La negatividad absoluta deviene unidad positiva o explícita cuando es pensada como *esencia*. El concepto de “esencia” (*Wesen*) tiene en Hegel varios niveles de comprensión, el que aquí nos interesa es el de la esencia en la forma de auto-relación, pues esta forma es el fundamento de la noción del Sujeto como espíritu subjetivo. “[L]a esencia es lo que está por sí [*Selbständige*] y existe como lo que se media consigo mismo mediante la propia negación, que ella misma representa; y por lo tanto es la idéntica unidad de la absoluta negatividad y de la inmediatez.”²⁴

Los opuestos se reducen a su negatividad, de manera que ellos mismos son la esencia, pero son la esencia en el nivel de la *apariencia* (*Erscheinung*). La esencia del sur es el no-ser del norte y su propio no-ser al implicar al norte, y viceversa. El norte y el sur por sí mismos son la apariencia de esta negación, pero siempre se presentan separados y en movilidad para el pensamiento, mientras que la esencia es única y constituye un pensamiento fijo. Esto quiere decir que, en calidad de esencia considerada aparte de la apariencia, la unidad de los opuestos es un tercer elemento en lo que originalmente era una relación de dos. Por un lado están los opuestos y por otro lado está la esencia

²³ G.W.F. Hegel, *Lógica*, § 119 Z2, p. 201.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Tomo II, p. 348.

que los determina. La esencia, por ser pura negatividad y no una forma determinada, aparece solamente como el “movimiento” (*Bewegung*) de negación entre los opuestos. Mas toda consideración de los opuestos conduce a la negatividad esencial y se refiere en el fondo a ella. La esencia existe en las oposiciones aparentes, pero toda oposición se resuelve en la unidad esencial, pues la apariencia no es más que el medio de auto-identidad de la esencia. Entre la esencia y la apariencia no hay entonces pura identidad ni pura diferencia, hay *identidad en la diferencia*.

La estructura de la esencia como *auto-relación mediante la oposición* revela la estructura del espíritu (en tanto espíritu subjetivo o Sujeto). En este sentido Hegel identifica las dos nociones. El espíritu es “la esencia o el *ser en sí*, lo que se relaciona consigo mismo y es *determinado* —el *ser otro* y el *ser para sí*— y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí*.”²⁵ El espíritu es la esencia unitaria de la sustancia y del sujeto, pero existe como la oposición fenoménica de estos dos elementos (la sustancia como el *ser otro* o ser-objeto del espíritu y el sujeto como el *ser para sí* o ser sí-mismo del espíritu). El espíritu es el todo implícito (*en sí*) de su auto-relación, pero solamente deviene Sujeto en auto-identidad explícita (*para sí*) hasta el final de la dialéctica entre sus opuestos y como resultado de la misma. “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto [el Sujeto] hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 19. Traducción modificada.

que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.”²⁶

El Sujeto es la mediación de los opuestos implícita en proceso de hacerse explícita. Al final de este proceso, el Sujeto puede ser pensado en su pura esencia, sin necesidad de las oposiciones fenoménicas. En suma, para Hegel la vida del espíritu es la tendencia de la subjetividad a superar tanto las contradicciones, dándoles la forma de una oposición, como las oposiciones mismas, deduciendo de ellas una mediación. El espíritu subjetivo es el camino de la subjetividad hacia la mismidad, hacia su coincidencia consigo misma como Sujeto. Con base en esta noción, la dialéctica entiende los tres aspectos del espíritu (su esencialidad implícita, su existencia oposicional y su auto-identidad explícita) como momentos dentro de un proceso o desarrollo. Hegel, y como veremos también Kierkegaard, comprende el espíritu siempre bajo la forma de un desarrollo dialéctico.

b) Síntesis de los opuestos

Es difícil hablar de una lógica kierkegaardiana. Kierkegaard discute poco sobre temas lógicos, generalmente de manera fragmentaria y aludiendo a otros autores. Sin embargo, la constante que podemos señalar en las dispersas discusiones lógicas de Kierkegaard es un interés claro por la crítica que hace Hegel de la lógica aristotélica. Hay tres obras pseudónimas donde el tema es crucial: *El concepto de la angustia* (1844),

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

Postscriptum definitivo no científico a las Migajas filosóficas (1846) y *La enfermedad mortal* (1849). A continuación estudiaremos la teoría del espíritu en Kierkegaard desde sus raíces en la lógica hegeliana.

La teoría kierkegaardiana del espíritu se basa en la teoría hegeliana de la diferencia. Kierkegaard estaba familiarizado con la reinterpretación que hace Hegel de los principios aristotélicos de ‘no-contradicción’ y ‘tercero excluido’, así como con la crítica del modelo epistémico derivado de aquellos principios. En el *Postscriptum*, Kierkegaard, en voz de Johannes Climacus, se refiere de manera sarcástica a la polémica que Hegel sostiene con los filósofos que se restringen al modelo del entendimiento en tanto pensamiento reflexivo: “Hegel himself has more than once emphatically held judgment day on the kind of thinkers who remained in the sphere of understanding and reflection and who have therefore insisted that there is an either/or.”²⁷ Veremos que Kierkegaard parte de la crítica hegeliana del entendimiento para elaborar una teoría original sobre la superación de las dicotomías reflexivas.

Kierkegaard aplica el concepto de “contraposición” a su estudio del ser humano, analizando las dicotomías de la existencia humana desde un esquema dialéctico. Este esquema es tomado de la “Doctrina de la esencia” contenida en la *Ciencia de la lógica*. En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard dice lo siguiente en voz de Vigilius Haufniensis:

²⁷ S. Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad.de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1992; p. 304. En adelante citado como *Postscriptum*.

Lo negativo es [...] la inmanencia del movimiento; es lo que desaparece, es lo superado. Si todo sucede de esta manera, entonces no sucede absolutamente nada y lo negativo se convierte en un fantasma. Sin embargo, para lograr que suceda algo en la lógica, se convierte lo negativo en algo más; es decir, se convierte en aquello que produce la contradicción, con lo cual ya no es una negación, sino una contraposición [*Contra-Position*]. De esta manera, lo negativo deja de ser el mudo reposo del movimiento inmanente y se convierte en «lo otro necesario».²⁸

“Lo negativo” que “desaparece” y por lo cual “no sucede absolutamente nada” es la negación indeterminada contenida en la diferencia absoluta y en la diversidad. En cambio, bajo la forma de una “contraposición”, lo negativo deviene “lo otro necesario” de cualquier término dado. Kierkegaard reconoce que toda dicotomía debe ser resuelta bajo la forma de una oposición, no de una contradicción absoluta, y también que la oposición siempre conduce a un modo de unidad. Lo que no admite es que esta unidad constituya necesariamente una mediación. La dialéctica de la oposición conduce a la mediación cuando su contenido son conceptos del orden lógico-natural (positivo/negativo, ser/nada, luz/oscuridad, etc.), pero aplicada a la comprensión del espíritu humano concreto conduce a otro tipo de unidad.

La mediación existe a través de los opuestos y emerge de su relación, pero los subordina una vez hecha explícita. Para Kierkegaard subordinar los opuestos significa anularlos por completo. La unidad del espíritu humano requiere ser pensada bajo un concepto que conserve la contraposición en todo

²⁸ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Trad. de Demetrio G. Rivero. Alianza, Madrid, 2007, p. 43. Traducción modificada.

momento, no nada más en calidad de punto de partida. El tercer término de la relación debe coexistir con los dos términos que pone en relación. El espíritu, en tanto propiamente humano, pertenece a lo que Kierkegaard llama la “esfera de la existencia”, en la cual las oposiciones no pueden ser suprimidas de ninguna manera. En un capítulo posterior estudiaremos el concepto kierkegaardiano de “existencia”, de momento nada más queremos señalar la imposibilidad de superar especulativamente las oposiciones definidas como existenciales, entre las cuales se encuentran las del espíritu.

Hegel is perfectly and absolutely right in maintaining that, looked at eternally, *sub specie aeterni*, there is no *aut/aut* [o (esto)/o (aquello)] in the language of abstraction, in pure thought and in pure being. [...] On the other hand, Hegel is just as much in the wrong when he, forgetting the abstraction, plunges from it down onto existence in order by hook or by crook to cancel the double *aut*. It is impossible to do this in existence, because then he cancels existence also.²⁹

Contando con los elementos anteriores, podemos volver al complejo pasaje de *La enfermedad mortal* que mencionamos al comienzo del capítulo, citándolo ahora en su integridad. Para analizarlo con cuidado, lo dividimos en tres partes, correspondientes a tres temas distintos que abordaremos por separado, aunque en distinto orden.

[1] El hombre es *espíritu* [*Aand*]. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el *yo* [*Selve*]. Pero ¿qué es el yo? El yo es una

²⁹ S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 305. La locución *sub [quodam] specie aeterni* (“bajo [cierta] forma de lo eterno”) viene de Spinoza (*Ética*. Parte II, Prop. 44, Cor. 2). Kierkegaard la asocia con la visión especulativa del mundo propia un sujeto impersonal (ni individual ni colectivo), como es la “conciencia filosófica” o “contemplación pura” (*Betrachtung*) que Hegel contrapone a la conciencia natural.

relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. [3] El hombre es una *síntesis* [*Synthese*] de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo.

[2] En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como *unidad negativa* y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma [...] Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo *tercero positivo*, y esto es cabalmente el yo.³⁰

(1) Kierkegaard identifica el espíritu con el sujeto, entendido éste como el “yo” o el “sí mismo” (*Selvet*). El sujeto es el espíritu en la forma de la auto-relación, correspondiente, como hemos visto, a lo que Hegel llama “espíritu subjetivo”. El sujeto es esencialmente una relación, es decir, debe concebirse siempre en relación con un objeto. Se relaciona consigo mismo, es decir, se tiene por objeto. Pero es además la condición de su propia auto-relación, lo que la produce y fundamenta. El sujeto se divide reflexivamente en los dos lados que conforman su naturaleza, por eso él mismo no es la relación desplegada sino el todo de la relación (“el hecho de que la relación se relacione consigo misma”).³¹

(2) La fórmula de la auto-relación del sujeto es la oposición. Los dos lados del espíritu son correlativos. Pero además de

³⁰ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 33. Los subrayados son nuestros.

³¹ Por otro lado, este pasaje indica que la noción de sujeto tiene para Kierkegaard un sentido antropológico esencial que para Hegel es más bien derivado. En nuestro tercer capítulo abordaremos la dimensión propiamente antropológica del sujeto en ambos autores, de momento nada más hablamos del espíritu como esencia de la conciencia en general.

relacionarse entre sí, por separado y en conjunto, los extremos producen la esencia unitaria de la relación, la cual constituye un tercer elemento. La unidad subyacente a la relación se presenta primero de manera negativa o implícita. En cambio, la unidad explícita es el “tercero positivo” que coincide “cabalmente” con el sujeto: el Sujeto auténtico.

(3) El sujeto positivo emerge al final de su proceso de autoconocimiento. Al comienzo el sujeto “no es todavía un yo”, pues se presenta dividido en los dos lados del espíritu. Habíamos dicho que para Kierkegaard la unidad del espíritu humano no es la mediación. La dialéctica de la oposición espiritual conduce más bien a una “síntesis”. Hegel evitó usar la famosa fórmula de *tesis*, *antítesis* y *síntesis* para nombrar los tres momentos de la dialéctica, sobre todo porque el término “síntesis” sugiere para él la imagen de una vaga fusión o mezcla de los contrarios. Una mezcla no es realmente un tercer elemento, es más bien la coincidencia accidental de dos elementos que en sí permanecen separados. “Ya la expresión *síntesis* lleva con facilidad de nuevo a la representación de una unidad *extrínseca* y una *pura vinculación* [*Verbindung*] de aquéllos [términos] que *en sí y por sí* están *separados*.”³²

La ambivalencia de la idea de síntesis resulta en cambio atractiva para Kierkegaard. La mediación se basa en el movimiento del pensamiento entre los contrarios, pero sugiere una quietud final como conclusión del movimiento, lo cual para Kierkegaard es incompatible con la naturaleza del espíritu.

³² G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Tomo II, p. 521.

Además, el término “mediación” es equívoco, porque puede referirse indistintamente al movimiento (como cuando decimos ‘A existe *por medio* de B’) o al reposo resultante del movimiento (como cuando decimos ‘C *media* la relación entre A y B’). Para Kierkegaard, la unión de los contrarios debería expresar un movimiento constante. Haufniensis dice lo siguiente:

[S]e empieza por poseer una vieja y respetable terminología filosófica: tesis, antítesis y síntesis..., y a renglón seguido se escoge una terminología más nueva, en la que la *mediación* venga a ocupar el tercer puesto. ¿Acaso significa esto un gran progreso? Ya que la mediación es algo equívoco, que lo mismo puede indicar una relación entre dos como el resultado de la relación, tanto aquello en lo que dos cosas se relacionan como los elementos relacionados. La mediación designa a la par movimiento y reposo. [...] La síntesis ha quedado definitivamente abandonada y se dice mediación.³³

Kierkegaard rescata la terminología que Hegel rechaza. El término “síntesis” es más adecuado para caracterizar la vida del espíritu, porque conserva la connotación de una tensión constante entre los contrarios que unifica. En vez de *unidad* (estado inmóvil) existente a través de la oposición, hay que hablar de *unión* (actividad) sintética de los opuestos. La unión sintética separa los términos de la relación en el mismo acto de unificarlos, manteniendo así una especie de tensión entre ellos. Por ejemplo, dice Haufniensis que el hombre es una síntesis de lo temporal y lo eterno ocurrida en el instante. “El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad [...], y donde el tiempo está continuamente seccionando

³³ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 40.

la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo.”³⁴ El tiempo y la eternidad quedan vinculados en el instante, pero en el sentido de que en el instante se nos muestra el contraste entre la eternidad divina y el inevitable desaparecer de lo humano en el tiempo. La síntesis reúne los contrarios precisamente para señalar su infinita separación.

La perpetuidad del movimiento sintético no significa que el espíritu se reduzca a su negatividad absoluta (lo que en Hegel es la esencia negativa o implícita). El espíritu es la “unidad negativa” y el “tercero positivo”. “[U]na síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu.”³⁵ El espíritu (el Sujeto) es quien opone y unifica los contrarios, y esta actividad simultánea de separar y unir es la vida espiritual. Para esto, Haufniensis describe la actividad sintética del espíritu con el vocablo danés análogo al alemán *Verbindung* que usa Hegel: “[L]o que vincula [*det Forbindende*] es cabalmente el espíritu”.³⁶

Damos un ejemplo más, concerniente a otra contraposición de la existencia humana. En la relación alma-cuerpo, es el espíritu quien pone la síntesis entre estos dos elementos que conforman al hombre. El hombre es la síntesis como unidad subsistente, pero primero, en el ámbito de la existencia natural, su espíritu es nada más un impulso inconsciente hacia la unidad del alma y el cuerpo. La unidad subsistente, a la que propiamente debemos llamar “hombre” (la síntesis), está ahí

³⁴ *Ibid.*, p. 163.

³⁵ *Ibid.*, p. 90.

³⁶ *Ibid.*, p. 98.

desde la existencia natural, pero solamente es unidad positiva al ser puesta explícitamente por la actividad espiritual y al coincidir con dicha actividad. “[E]l espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando. [...] Esta relación [alma-cuerpo], desde luego, es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere.”³⁷ En términos más sencillos, el hombre natural es espíritu en potencia; solamente al desarrollar su intelecto y cobrar conciencia de sí mismo es espíritu efectivo y, por lo tanto, hombre efectivo.

Contamos ya con la estructura del espíritu subjetivo que manejan ambos autores. Ahora procedemos a abordar los contenidos de dicha estructura. En los capítulos siguientes estudiaremos las oposiciones del espíritu bajo la forma concreta de la relación concienical.

³⁷ *Idem.*

2. Conciencia

Entre 1842 y 1843, Kierkegaard comienza a escribir un libro que quedaría inacabado, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*. El libro es la biografía ficticia de uno de los personajes pseudónimos de Kierkegaard, Johannes Climacus.³⁸ A través del relato, Kierkegaard desarrolla una discusión filosófica en parte basada en el pensamiento de Hegel. La “Parte Primera” trata el problema general del comienzo de la filosofía, pero sin discutir directamente con Hegel. El texto se detiene en el “Capítulo I” de la “Parte Segunda”, donde Kierkegaard en unas cuantas páginas aborda el tema de la relación conciencia-objeto desde un enfoque, en contraste con la primera parte, menos lírico y más riguroso.³⁹ La Parte Segunda nos interesa por la similitud que el argumento de Kierkegaard guarda con el primer subcapítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, titulado “La certeza sensible o el *esto* y la *suposición*”.

En una nota al pie de *De omnibus*, Kierkegaard sugiere que la segunda parte del libro iba a tratar más a fondo la filosofía de Hegel, especialmente la *Fenomenología del espíritu*. La nota alude a los tres primeros subcapítulos de esta obra: “La certeza sensible o el *esto* y la *suposición*”, “La percepción, o la cosa y la

³⁸ El pseudónimo Johannes Climacus, que escribe también *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum*, es muy significativo para la relación con Hegel. San Juan Clímaco o Juan de la Escalera fue un monje sirio del siglo VII, conocido por su libro *Scala Paradisi*, donde concibe la vida de Cristo como un ascenso escalonado hacia la perfección. Tomando esta imagen, Kierkegaard usa el pseudónimo para representar a Hegel. “Hegel is a Johannes *Climacus* who does not storm the heavens as do the giants—by setting mountain upon mountain—but *climbs up* to them by means of his syllogisms.” (*Journals and Papers* II 1575 (*Pap.* II A 335) Enero 20, 1839)

³⁹ Véase: S. Kierkegaard, *De omnibus*, pp. 71ss.

ilusión” y “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”. Kierkegaard critica la terminología hegeliana y señala un problema concerniente a la transición entre los tres grandes momentos de la dialéctica del espíritu fenoménico: la conciencia, la autoconciencia y la razón.

La terminología de la filosofía moderna es a menudo confusa. Habla, por ejemplo, de *sinnliches Bewusstsein, wahrnehmendes B[e]wusstsein*, *Verstand* (conciencia sensorial, conciencia perceptiva, entendimiento), etc., cuando sería mejor decir: percepción, experiencia, pues en la conciencia hay más. Sería por demás interesante ver cómo Hegel formularía la transición de la conciencia a la autoconciencia, de la autoconciencia a la razón. Cuando la transición consiste únicamente en un epígrafe, entonces es bastante fácil.⁴⁰

Johannes Climacus critica la filosofía moderna por reducir la conciencia humana a sus relaciones de tipo cognitivo con el mundo. Falta investigar eso “más” que define a la conciencia aparte del conocer. Hegel efectivamente va más allá de la conciencia cognitiva con sus teorías acerca de la autoconciencia y la razón. Donde Hegel falla es en explicar la transición de un nivel a otro, pues tal como lo hace en la *Fenomenología* es demasiado “fácil”. En opinión de Climacus, habría que volver a analizar los tres elementos para entender su concatenación. Kierkegaard probablemente tuvo la intención de corregir, ya fuera en *De omnibus* o en alguna otra obra, las insuficiencias que encontró en el planteamiento hegeliano del desarrollo de la conciencia. Nuestra investigación partirá de esta premisa.

Más que criticar a Hegel, el propósito de Kierkegaard en *De omnibus* es basarse en él para elaborar una filosofía original de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 76.

la conciencia. La gran similitud que la segunda parte de *De omnibus* guarda con la dialéctica de la certeza sensible es una indicación del inicio del proyecto. El texto queda truncado y el proyecto no es retomado en ningún otro sitio. Sin embargo, el modelo de relación conciencia-objeto que Kierkegaard alcanza a concebir en *De omnibus* será determinante, como veremos más adelante, para el concepto de “existencia” que aparece a lo largo de toda la obra pseudónima, debido a lo cual este pequeño libro es fundamental. Antes de abordar la versión kierkegaardiana de la certeza sensible, exponemos el concepto original de la misma en Hegel.

a) La certeza sensible

El tema general de la *Fenomenología del espíritu* es el saber *en sí*, esto es, el saber como objeto inmediato o dado (a nosotros), y en ese sentido “fenoménico”. El sujeto del saber fenoménico es la “conciencia natural”, cuyo modo general de conocer es la *aprehensión (Auffassen)* del objeto. La forma más elemental de aprehensión es la “certeza sensible”, que podemos definir como una aprehensión del objeto libre de presupuestos.

El término “certeza sensible” puede prestarse a confusiones, pues pareciera referirse a un conocimiento cuyo principio es la sensibilidad. Lo importante en la certeza sensible no es el modo sensorial de conocer ni el carácter sensible de la cosa, sino el aparecer inmediato de la cosa, tal como el que se nos muestra en

una experiencia de tipo sensible.⁴¹ Este aparecer coincide con el *puro ser* o la presencia de la cosa, y es aquello que captamos de ella. Es decir, todavía no tenemos la cosa sino nada más el estar ahí de la cosa. “Lo único que [la certeza sensible] enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa.”⁴² La cosa equivale exactamente a su aparecer ante la conciencia. En ese sentido, la certeza sensible es el saber “más verdadero”. Además, la idea de que el mundo es un entramado de experiencias irrepetibles, libres de generalización, inaugura una pluralidad ilimitada de modos de aparecer y perspectivas de los fenómenos, los cuales cambian y se multiplican con cada nueva experiencia. Por eso la certeza sensible es también el saber “más rico”.

El fundamento de la certeza sensible es la singularidad del fenómeno, a diferencia de la particularidad que ya lo identifica como una cosa específica. La conciencia ve la singularidad primero del lado del objeto. La forma objetiva de la singularidad es la designación del fenómeno como “*esto*” (todavía no ‘este *x*’, que ya designaría al particular dentro de un género). El acto cognitivo de la conciencia se reduce a la afirmación ‘esto es’. Pero la denotación del ‘esto’ supone dos condiciones: el “*aquí*” y el “*ahora*”. En virtud de la necesaria situación espacio-temporal del objeto, el ‘esto es’ equivale a ‘esto es aquí y ahora’. El problema es que cuando cualquiera de las condiciones del ‘esto’ se hace consciente la singularidad del objeto es suprimida.

⁴¹ “La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que [...] solamente era algo concomitante”. (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 71)

⁴² *Ibid.*, p. 63.

Cuando la conciencia dice que el objeto existe ‘ahora’, se refiere (del verbo *meinen*) a que el objeto (‘esto’) existe en este momento (por ejemplo, la noche), pero el momento correspondiente al ‘ahora’ cambia inevitablemente (pues el ‘ahora’ de la noche en otro momento designa al día). El ‘ahora’ es un universal que comprende cualquier momento que esté ocurriendo. Cuando uso el término ‘ahora’, en realidad estoy pensando en el ‘ahora’ universal, y lo que queda del referente singular es su carácter de particular contenido en aquel universal. De hecho, a medida que le doy mayor estabilidad objetiva al ‘ahora’, por ejemplo, primero pensándolo y después escribiéndolo, el momento que pretendo capturar se vuelve más indeterminado.

A la pregunta de *¿qué es el ahora?* Contestamos, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.⁴³

Lo mismo ocurre con el ‘aquí’. “*El aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en su contrario: *el aquí no es un árbol*, sino que es una *casa*.”⁴⁴ El término ‘aquí’ designa el lugar del árbol en la misma medida que designa el lugar de la casa, y el cambio de visión de un lugar a otro no afecta el ‘aquí’ enunciado. La forma objetiva de la singularidad es necesariamente universal y por ende contradictoria. Aun si quisiéramos preservar lo singular objetivo

⁴³ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

calificándolo de inefable, ya le estaríamos dando con ello una expresión lingüística que lo contradice como realidad inaprensible. “[E]l lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos en él nuestra suposición [la exclusividad del referente], y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*.”⁴⁵

Convencida de que la singularidad del fenómeno no es objetiva, la conciencia intenta derivarla de su propia visión subjetiva. El aquí y ahora del objeto dependen de mi aprehensión. El puro ser de algo es su aparecer para mí. “[L]a desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque *yo los tengo. El ahora es día* porque yo lo veo; *el aquí es un árbol* por lo mismo.”⁴⁶ Pero surge el mismo problema de la postura objetivista. Para mí el aquí es el árbol, para alguien más el aquí es la casa. Aunque las dos visiones individuales no sean incompatibles, su expresión lingüística, donde radica el acto cognitivo, trasciende la subjetividad de los observadores. Mi enunciado ‘el aquí es el árbol’ tiene el mismo valor de verdad inmediato que el enunciado de otro ‘el aquí es la casa’. Para que mi enunciado conserve su valor de verdad a pesar del enunciado del otro, tengo que reconocer la universalidad del

⁴⁵ *Idem*. Hegel no niega la realidad del referente, solamente niega la singularidad absoluta que haría del referente algo inaccesible para el lenguaje. El lenguaje es lo verdadero, pero siempre es lo verdadero de algo. Así como la realidad no lingüística es una abstracción, el lenguaje, precisamente por ser universal, se refiere siempre a una realidad, si no efectiva por lo menos posible. Un lenguaje sin referencia no es comprensible.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

‘aquí’, en virtud de la cual el otro fija su ‘aquí’ con el mismo derecho que yo fijo el mío.

También podemos tratar de ver en el yo el único fenómeno extra-lingüístico. La entidad singular irreductible a lo universal es mi “yo” (no el mundo externo ni mi aprehensión de él). El ‘yo’ reemplaza al ‘esto’ como el puro ser dado a la certeza sensible. Sin embargo, el ‘yo’ también es un término universal, de manera que al decir ‘yo soy’ me capto nada más en calidad de un yo particular entre otros. “Al decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares; y lo mismo, al decir yo digo este yo singular, digo, en general, todos los yo; cada uno de ellos es lo que digo: yo, este yo singular.*”⁴⁷

La conciencia adopta finalmente una tercera postura que concilia las dos anteriores. En vez de ubicar la singularidad unilateralmente del lado del objeto o del lado del sujeto, la conciencia la ubica en la relación entre ambos lados. El puro ser (del árbol, del día o del yo) se me muestra objetivamente, pero solamente mientras lo esté captando subjetivamente. El ‘ahora’ y ‘aquí’ designan el momento y el lugar de contacto entre el sujeto y el objeto. “Yo, éste, afirmo por consiguiente el aquí como árbol y no me vuelvo, evitando con ello que el aquí se convierta para mí en un no-árbol; ni me entero tampoco de que otro yo ve el aquí como no-árbol o de que yo mismo tomo en otra situación el aquí como no-árbol o el ahora como no-día, sino que yo soy puro intuir”.⁴⁸ Suprimo toda reflexión para evitar la relación mediata (lingüística) con el objeto y reduzco mi conciencia al acto de

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 67.

intuir, pues solamente mientras dure este acto tengo una relación inmediata con el objeto.

La tercera postura también fracasa. Partir de la transitoriedad del 'ahora' implica cambiar el criterio original del *estar presente* o el aparecer de la cosa por el de *dejar de estar presente* o desaparecer. A esto se refiere Hegel cuando dice, con un juego de palabras, que el 'ahora' de la tercera postura no tiene su verdad en el presente sino en el pasado. "El ahora tal como se nos muestra, es algo que *ha sido*, y ésta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *una esencia* [was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen]; *no es*, y de lo que se trataba era del ser."⁴⁹ De igual manera, al identificar el 'aquí' con la situación de contacto entre mi conciencia y el objeto, olvidándome del lugar propio del objeto y del lugar desde donde lo contemplo, en vez de excluir las relaciones espaciales del objeto les doy cabida a todas a la vez. Además estoy admitiendo que cada punto espacial contenido en la situación de contacto puede ser un nuevo 'aquí', multiplicable en otra pluralidad ilimitada de relaciones. "El *aquí indicado* que yo retengo es también un *este* aquí que de hecho *no es este* aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es, a su vez también este múltiple ser otro en el arriba, el abajo, etc."⁵⁰

La conciencia es incapaz de aprehender el puro ser en calidad de fenómeno singular. Cada vez que trata de conocer la singularidad del objeto, la abstrae en el acto de captarla. Toda

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁰ *Idem.*

aprehensión de lo inmediato requiere el uso de términos universales que lo hacen mediato. Sin embargo, la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) permanece para la conciencia precisamente como lo que en lenguaje hegeliano llamamos el *momento negativo* del saber: la singularidad del objeto como punto de partida hipotético del conocimiento. La dialéctica de la certeza sensible delinea, así, la dialéctica de la conciencia natural en general: la conciencia experimenta un fenómeno singular que toma por verdadero (lado objetivo), después contempla su aprehensión de lo verdadero (lado subjetivo), y esta nueva perspectiva anula el carácter inmediato del primer fenómeno al mostrar su universalidad. La nueva perspectiva es el verdadero objeto singular para ella, de cuya aprehensión, de todos modos, también termina por tomar distancia para llegar otra vez a sí misma como sujeto. “La conciencia natural llega [...] siempre por sí misma a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace experiencia de ello; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio.”⁵¹

El ciclo recomienza con una nueva instancia de singularidad inmediata, la cual, no obstante, se presenta bajo una forma más cercana a la naturaleza de la conciencia como sujeto. La conciencia se va descubriendo a sí misma como resultado de la relación entre los polos de la objetividad y la subjetividad, y su vida misma es este movimiento mental hacia sí misma a través de resultados parciales. O bien, en términos hegelianos, la conciencia es *en sí* la relación negativa entre los

⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

opuestos y es *para sí* el resultado positivo de la relación. La *Fenomenología del espíritu* culmina cuando la conciencia termina por mostrársenos en su naturaleza última y el problema de la relación entre lo singular y lo universal es completamente resuelto.

b) Realidad e idealidad

Kierkegaard presenta su versión de la certeza sensible a través de una exposición de las opiniones que su personaje Johannes Climacus emite sobre el tema de la conciencia. Habíamos dicho que la Parte Primera de *De omnibus* trata del comienzo de la filosofía. Climacus parte de tres proposiciones que de maneras distintas afirman que el comienzo de la filosofía, en tanto filosofía sin presupuestos, es la duda. Las proposiciones son las siguientes: 1) La filosofía moderna comienza con la duda; 2) La filosofía (en general) comienza con la duda; 3) Uno debe haber dudado para comenzar a filosofar. Mediante un ejercicio de dialéctica formal, Climacus va encontrando las contradicciones internas que anulan cada proposición. Al final del ejercicio, sigue teniendo por válida la tesis de que el comienzo de la filosofía es la duda, pero ya no sabe cómo demostrarla o justificarla.⁵²

⁵² Véase: S. Kierkegaard, *De omnibus*, pp. 50-70. No exponemos la dialéctica de las tres proposiciones, porque no es relevante para la discusión con Hegel. La discusión en la primera parte es con la filosofía moderna en general, que Kierkegaard hace girar alrededor de la duda cartesiana. Solamente nos interesa la conclusión de que el principio de la duda siguió siendo válido para Climacus a pesar de las aporías a las que conducen las tres proposiciones. La filosofía de Hegel sirve a la solución del problema, no al planteamiento.

Al comienzo de la Parte Segunda, Kierkegaard supone que la condición del dudar se halla de alguna manera en la naturaleza de la conciencia. “Debería [Climacus] tratar de hallar *la posibilidad ideal de la duda en la conciencia*. Ésta, por cierto, debería permanecer igual, por muy diferente que fuera el fenómeno que la ocasionara, pues sin ser ella misma explicada por el fenómeno, explica el efecto del fenómeno.”⁵³ Nuestra tesis es que Kierkegaard recurre al análisis hegeliano de la conciencia en la segunda parte de *De omnibus* para refundamentar el principio de la duda tras las aporías de la primera parte.

Tenemos entonces que la filosofía comienza con la duda, y que a su vez la justificación del principio de la duda depende de un estudio previo de la conciencia. Hegel no ubica el comienzo de la filosofía en la duda, sino más bien en el saber ingenuamente tenido por inmediato e incuestionable, como el de la certeza sensible. Pero sí parte de la premisa de que la filosofía debe ser precedida por un estudio de la conciencia, el cual habrá de funcionar como justificación del método filosófico. El estudio pre-filosófico de la conciencia es la *fenomenología del espíritu* en tanto “ciencia de la *experiencia de la conciencia*”. El objetivo de la fenomenología es hacer explícita la estructura conceptual subyacente a toda relación sujeto-objeto, derivándola dialécticamente de una serie de visiones espontáneas del mundo en las cuales aparece instanciada.⁵⁴

El descubrimiento de la estructura conceptual del conocimiento coincide con nuestra formación o educación

⁵³ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁴ Véase: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 51-60.

(*Bildung*) en el punto de vista especulativo o puramente racional de la realidad. La adopción de este punto de vista es el *comienzo de la filosofía en sentido temporal*, el nacer de la filosofía científica en el individuo. Una vez cumplido el objetivo de la *Fenomenología*, es posible pasar a la *Ciencia de la lógica*, que es propiamente el *comienzo metodológico* de la filosofía científica desplegado en una doctrina aparte.

Hegel y Kierkegaard tienen ideas distintas acerca del comienzo de la filosofía, sin embargo coinciden en que el comienzo de la filosofía debe ser deducido del comportamiento natural de la conciencia. Más aún, Kierkegaard sostiene que el estudio de la conciencia requerido para ello debe reunir, según vimos al comienzo del capítulo, características similares, si no es que idénticas, a las de la fenomenología del espíritu de Hegel. El doble objetivo de la *Fenomenología del espíritu* (la deducción de la estructura conceptual del conocimiento y la formación de la conciencia filosófica) corresponde en Kierkegaard al doble objetivo de la *justificación de la duda* (proposiciones 1 y 2) y la *adopción individual del punto de vista dubitativo* (proposición 3). Es lamentable que Kierkegaard nos haya dejado nada más los cimientos del proyecto, los cuales no bastan para conjeturar cómo habría sido la refundamentación de la duda que planeó. Aun así, de su versión de la certeza sensible trataremos de extraer una teoría kierkegaardiana del conocimiento.⁵⁵

⁵⁵ Ya Max Bense había hecho la comparación entre los dos pensadores en el ámbito de la teoría del conocimiento. La diferencia es que él orienta su investigación a la ontología más que a la filosofía de la conciencia. Véase: Max Bense, *Hegel y Kierkegaard: una investigación de principios*. Trad. de Guillermo Floris Margdant. IIF-UNAM, México, 1969.

Kierkegaard se pregunta por la conciencia en general, pero ésta debe ser comprendida a través del comportamiento espontáneo de sus figuras particulares, y en ese sentido su concepto de conciencia coincide con la “conciencia natural” hegeliana. Así como en Hegel la conciencia natural es el sujeto carente del punto de vista especulativo, o cuyo pensamiento no es puramente conceptual, en Kierkegaard la conciencia natural es el sujeto carente de pensamiento dubitativo. El estudio deberá partir entonces del modo de aproximación a los fenómenos en el que la ausencia del dudar es total. Describiendo el pensamiento de Johannes Climacus, Kierkegaard resume así el proyecto y la primera fase del mismo:

Buscó [...] orientarse a sí mismo en la conciencia tal como ésta es en sí misma, como la que explica cada conciencia natural sin ser, sin embargo, ella misma particular. Preguntó cuál era la naturaleza de la conciencia cuando tenía la duda fuera de sí. En el niño existe conciencia, pero tiene la duda fuera de sí. ¿Cómo está determinada la conciencia del niño? En realidad no está determinada en absoluto, lo que puede ser expresada de esta manera: es inmediata. La *inmediatez* [*Umiddelbarheden*] es justamente *indeterminación* [*Ubestemmetheden*]. En la *inmediatez* no existe ninguna relación, pues tan pronto como aparece una relación, la *inmediatez* es eliminada. *Inmediatamente todo es, por lo tanto, verdadero*, pero esta verdad no es verdad en el instante siguiente, pues *inmediatamente todo es falso*.⁵⁶

La conciencia cree tener una relación inmediata con su objeto y poder aprehenderlo sin determinarlo de ninguna manera. Desde esta perspectiva, el objeto (sea la cosa o el yo) permanece indeterminado y todo lo que la conciencia capte de él será verdadero. Cada una de nuestras experiencias del objeto

⁵⁶ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 74.

será verdadera, pero en ningún caso se tratará del mismo objeto. El árbol de la mañana visto desde abajo no será lo mismo que el árbol de la tarde ni que el árbol de la mañana visto desde arriba. Cada experiencia, al darnos lo absolutamente verdadero, anula a la anterior. Por eso todo lo que captamos del objeto es también inmediatamente falso. En la inmediatez todo es falso y a la vez verdadero, pues cada valor de verdad asignado a una proposición conduce al valor contrario. Ahora bien, esta noción la tenemos nosotros. La conciencia en un principio se limita a captar su objeto sin hacer juicios sobre él. No habiendo para la conciencia distinción entre verdad y falsedad, tampoco es posible para ella dudar.

El primer objeto de la certeza sensible es la *realidad* (*Realitet*), equivalente al “puro ser” de Hegel. Realidad es el mundo externo inmediatamente presente. Aprender la realidad implica la contradicción que describimos arriba: la conciencia trata de captar la realidad, pero al determinarla, mediante el acto cognitivo de decir ‘esto es’, utiliza vocablos que necesariamente suprimen la inmediatez de lo real. El ‘esto-realidad’ es un ‘esto-lenguaje’. La realidad, una vez mediada por el lenguaje, deviene *idealidad* (*Idealitet*). “La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. En el momento en que enuncio la realidad, la contradicción está allí, pues lo que digo es la idealidad.”⁵⁷

El término “idealidad” es impreciso, pero en el presente contexto podemos definirlo en general como el ser-para-la-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 75.

conciencia de la realidad. Poner la realidad en palabras implica subjetivarla, convertirla en *mi* representación. De aquí que la conciencia pueda cometer el error de tomarse a sí misma por la verdadera realidad supra-lingüística. En relación exclusiva con su yo singular, la conciencia regresa a la situación inicial de inmediatez ilusoria. Toda representación que haga de sí misma será real. “En la idealidad todo es tan plenamente verdadero como en la realidad. Por lo tanto, como puedo decir que inmediatamente todo es verdadero, también puedo decir que inmediatamente todo es real”.⁵⁸

Si bien el lenguaje convierte la realidad en idealidad, también la idealidad pierde su carácter inmediato cuando la conciencia llega a expresarla. “Si lo dicho es una expresión de la realidad, la he puesto en relación con la idealidad, si lo dicho es algo puesto por mí [como en el caso de una representación del yo], he puesto la idealidad en relación con la realidad.”⁵⁹ No hay ni realidad ni idealidad puras, cada una requiere ser concebida en relación con su contraria. Kierkegaard arriba a la tercera vía de la certeza sensible (la verdad como punto de contacto entre la conciencia y el objeto), pero ya no la desarrolla, pues lo que le interesa señalar es la doble tendencia de la conciencia a dividir y unificar el binomio realidad-idealidad.⁶⁰

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ Kierkegaard probablemente toma los conceptos de “realidad” e “idealidad” del mismo Hegel, quien contrasta los dos términos específicamente en relación con la certeza sensible. “[L]a idealidad [*Idealität*] no es algo que existe fuera y al lado de la realidad [*Realität*], sino que su noción consiste expresamente en ser la verdad de la realidad, lo cual quiere decir que ésta se produce ella misma como idealidad poniendo lo que es en sí. [...] La idealidad no tiene contenido sino siendo el contenido de alguna cosa. Y esta

La conciencia tiene por objeto *lo verdadero* (lado de la realidad, vista en la cosa o en el yo) y su *saber de lo verdadero* (lado de la idealidad). Una vez que nombramos la realidad, aparece la relación realidad-idealidad. Esta relación es primero de contradicción, pero, según hemos visto, la contradicción de lo opuesto termina por ser autocontradicción a favor de lo opuesto, o sea, relación de co-implicación. Por este giro, la conciencia toma distancia tanto de su objeto como de su saber del objeto para constituir el tercer punto de vista donde ambos elementos se unifican. “Mientras este intercambio [entre realidad e idealidad] suceda sin contacto mutuo, la conciencia existirá solamente conforme a su posibilidad. [...] La realidad no es la conciencia, la idealidad mucho menos y, sin embargo, la conciencia no existe sin ambas y esta contradicción es el origen de la conciencia y su esencia.”⁶¹

La actividad mental que descubre las contradicciones, posibilitando así el surgimiento de la conciencia, es la reflexión. La reflexión es en general la actividad analítica de establecer dicotomías y pensar a partir de ellas. En el contexto de la filosofía de la conciencia, la reflexión coincide para Hegel con la facultad del entendimiento. La reflexión siempre involucra dos términos contradictorios, pero a la vez posibilita la solución de cada contradicción en un tercer elemento: la conciencia. Dice Kierkegaard: “[L]a reflexión es *la posibilidad de la relación, la conciencia es la relación, cuya primera forma es la contradicción.*

cosa no es esto o aquello indeterminado sino la existencia determinada como realidad, existencia que, considerada en sí misma y fijada en sus límites, no tiene verdad.” (G.W.F. Hegel, *Lógica*, § 96 Z, pp. 155-156)

⁶¹ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 75.

[...] En la reflexión [las determinaciones dicotómicas] se tocan entre sí de tal manera que una relación se hace posible.”⁶² La conciencia involucra entonces tres términos: los dos contrarios y su relación. Así como para Hegel el entendimiento se basa en la razón, para Kierkegaard la reflexión es solamente la contradicción como forma aún negativa de relación concienical.

Ambos autores señalan la necesidad de partir de la reflexión en el proceso del conocimiento, a la vez que critican el carácter limitado de la reflexión para alcanzar resultados no aporéticos. La verdad no está en las dicotomías de la reflexión sino en las relaciones de co-implicación a las que arriba la conciencia. Del argumento que hemos seguido a lo largo de este inciso se siguen tres conclusiones. La primera concierne a la intención de Kierkegaard en *De omnibus*, la segunda al debate Hegel-Kierkegaard y la tercera a la teoría kierkegaardiana de la conciencia.

1) La posibilidad de la duda radica en la conciencia, no en la reflexión. Los elementos de cada disyuntiva deben ser considerados desde un tercer punto de vista que los ponga en un plano de igualdad (no haciendo abstracción de uno a favor del otro) y en relación de correlación (no de mera contradicción). Solamente así habrá razones para dudar entre ellos. “Si no hubiera otra cosa que dicotomías, entonces no existiría ninguna duda, pues la posibilidad de la duda reside justamente en el tres, que coloca a dos en relación mutua.”⁶³

⁶² *Ibid.*, p. 76.

⁶³ *Idem.*

En ese sentido, Kierkegaard caracteriza a la conciencia como el *interés* (de *inter-esse*, ‘estar en medio’) puesto entre los términos de cada disyuntiva, el impulso para dudar y decidir. Este impulso es el espíritu, la esencia de la conciencia. “La conciencia es espíritu, y es curioso que cuando uno se divide en el mundo del espíritu quedan tres, nunca dos.”⁶⁴ En cambio, la sola reflexión es el desinterés, la indiferencia entre una u otra opción, por el cual dos términos quedan absolutamente separados al no haber nada que los ponga en una relación necesaria.

2) Kierkegaard no pretende reivindicar la existencia inmediata contra las determinaciones lingüísticas que la relativizan, no promueve ninguna preservación o emancipación de la existencia en su singularidad como opción al supuesto racionalismo universalista de Hegel.⁶⁵ Aunque en virtud de la complicación de los opuestos la idealidad se refiere siempre a una realidad, ésta una vez expresada deja necesariamente de ser lo inmediato original. La superación de la realidad inmediata por el lenguaje es un paso necesario e irreversible en el conocimiento. En *O lo uno o lo otro* dice Kierkegaard:

En el lenguaje está la reflexión, y por eso el lenguaje no puede enunciar lo inmediato. La reflexión mata lo inmediato [...]; pero esta aparente pobreza del lenguaje es precisamente su riqueza. Lo inmediato es, pues, lo indeterminable, por eso el lenguaje no

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ El gran comentarista que hace esta lectura errónea es Jean Wahl: “El *aquí y ahora*, cuyos vacío y nada la dialéctica hegeliana se esfuerza en demostrar, son para Kierkegaard algo esencial. No hay existencia más que aquí y allá. Es necesario que lo contingente, aun conservando su carácter, tome el carácter opuesto, se haga eterno”. (Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1974, p. 329)

puede concebirlo; pero el hecho de que sea lo indeterminable no es una perfección sino una carencia.⁶⁶

3) Igual que la conciencia natural en Hegel, la conciencia cognitiva en Kierkegaard, al profundizar su relación con el objeto, lo que hace es relacionarse consigo misma e ir emergiendo como sujeto. La actividad de la reflexión es la vida de la conciencia. Por medio de la reflexión, la conciencia deviene también *para sí*, adoptando modos de relación con el objeto cada vez más adecuados a su naturaleza subjetiva.

Kierkegaard no describe en *De omnibus* las fases subsecuentes del desarrollo de la conciencia cognitiva, pero sugiere que el proceso culmina cuando la conciencia deja de concebirse a sí misma como un objeto con las cualidades de la realidad externa y de suponerse, en el otro extremo, un mero espectador pasivo del mundo.⁶⁷ Es entonces cuando la conciencia logra captarse como una realidad propia, aparte del mundo. El paso de la conciencia a la autoconciencia se da en Kierkegaard en el sentido de un cambio de la actitud teórica *desinteresada*, tendiente al objetivismo, por una actitud más bien práctica, *interesada* en la subjetividad. El desarrollo de la conciencia culmina en la autoconciencia.

⁶⁶ S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I* (Escritos 2/1). Trad. de Darío González y Begonia Sáez Tajafuerce. Trotta, Madrid, 2006, p. 93.

⁶⁷ En el contexto de la discusión con Hegel, y basándonos en la nota de Kierkegaard citada al comienzo del capítulo, las formas objetivistas, inapropiadas, del sujeto serían: el yo inefable de la certeza sensible, la conciencia perceptiva, que se ve a sí misma alternativamente como el factor de unión y de desunión de la cosa, y el entendimiento, forma superior de la reflexión, en tanto actividad intelectual que determina la realidad pero sin hacerse consciente de ello.

Debido a que nada más contamos con el inicio del proyecto de Climacus, solamente podemos conjeturar, con base en nuestra conclusión número 3 y en lo dicho sobre el tema de la conciencia en otras obras pseudónimas, lo que para Kierkegaard sería el paso de la conciencia a la autoconciencia. Tal será el propósito del siguiente capítulo.

3. Autoconciencia

A juzgar por la nota al pie de *De omnibus* citada al comienzo del capítulo anterior, Kierkegaard en esta obra hace girar su crítica de Hegel en torno al pasaje de la conciencia a la autoconciencia y de ésta a la razón en la *Fenomenología del espíritu*. “Sería por demás interesante ver cómo Hegel formularía la transición de la conciencia a la autoconciencia, de la autoconciencia a la razón. Cuando la transición consiste únicamente en un epígrafe, entonces es bastante fácil.”⁶⁸ ¿Por qué a Kierkegaard le interesa este tema en particular?

Para elaborar una respuesta, debemos comprender primero la manera en que Hegel lleva a cabo las mencionadas transiciones. Tal será el objeto del inciso a). En el inciso b) argumentaremos que los conceptos de “pensamiento objetivo” y “pensamiento subjetivo” en Kierkegaard son análogos respectivamente a los de “entendimiento” y “autoconciencia” en Hegel. En el inciso c) estudiaremos algunos de los términos más conocidos de Kierkegaard a la luz de la filosofía de la conciencia,

⁶⁸ S. Kierkegaard, *De omnibus*, p. 76.

interpretándolos como las características principales de la vida del sujeto existente.

a) Entendimiento y autoconciencia

El paso de la “percepción” al “entendimiento” en la *Fenomenología* representa un cambio de actitud con respecto al papel del sujeto en el conocimiento. En vez de adaptarse al objeto, buscando una instancia de coseidad pura, la conciencia ahora adapta el objeto a las formas universales de su pensamiento. La conciencia ya no cuestiona su experiencia subjetiva de la cosa, ahora parte del carácter fenoménico del mundo como un hecho, lo cual le permite dejar atrás su escepticismo; no conoce el mundo accediendo a él mediante el pensamiento, lo conoce convirtiéndolo en pensamiento: en principios, fórmulas y leyes. En vez de contemplar pasivamente el objeto, lo que la conciencia hace en cuanto entendimiento es buscarse a sí misma en el objeto. El paso al entendimiento implica una recuperación de la confianza en las capacidades del sujeto para conocer la verdad. Esta autosuficiencia que vive la conciencia es lo que Hegel y Kierkegaard van a cuestionar.

La conciencia perceptiva tiene por objeto la cosa como entidad independiente, dividida en una multitud de propiedades sensibles y un sustrato unitario real o hipotético. El entendimiento trabaja a partir de dicotomías y dualismos. La conciencia bajo la forma de entendimiento divide a la cosa en dos objetos, correspondientes a dos estratos de realidad: la esencia interior y el fenómeno externo. “La *verdad* próxima del percibir

consiste en que el objeto es más bien *fenómeno*, y la reflexión-adentro-de-sí de este objeto es por el contrario algo *interior* que está-siendo para sí y universal. La conciencia de este objeto [dual] es el *entendimiento*.”⁶⁹

La verdad interna del mundo es la *fuerza*. El mundo es la manifestación sensible de una interconexión de fuerzas imperceptibles; cada fenómeno natural tiene por trasfondo un juego de fuerzas contrarias. Por ejemplo, el rayo es el efecto de una transferencia de energía eléctrica bipolar entre la ionosfera y la superficie terrestre. El principio de la fuerza nos da una explicación coherente de los fenómenos sensibles. El problema es que solamente conocemos la fuerza a través de sus manifestaciones. La fuerza en sí misma es un “más allá” que la conciencia nada más puede suponer. “Lo interior sigue siendo un *puro más allá* para la conciencia, ya que ésta no se encuentra aún por sí misma en él; es *vacío*, pues es solamente la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple.”⁷⁰

En vez de suponer la verdad interna del mundo en la fuerza por sí misma, la conciencia ahora la postula en la *ley*. En un principio, la reducción del mundo fenoménico al juego de fuerzas es una suposición. La conciencia justifica la suposición conectando la fuerza con el fenómeno en una relación causa-efecto necesaria bajo la forma de la ley. Lo observable (p. ej. la caída de los cuerpos) y lo no observable (p. ej. la fuerza gravitacional) son conjugados en una proposición general (la ley de la gravitación universal) que significa su verdad unitaria. La

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 422, p. 475.

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 90.

diferencia entre la fuerza y el fenómeno es nada más aparente. Con arreglo a la ley, el fenómeno es explicado por la fuerza y la fuerza se ve reflejada en el fenómeno. La ley expresa la correlación entre determinaciones opuestas bajo el aspecto de lo universal y necesario, y en ese sentido es la esencia interna de ambos elementos.

La ley, primeramente la relación entre determinaciones universales y permanentes, tiene su necesidad en ella misma, en tanto su diferencia es interna; cada una de las determinaciones, como diferente de las otras de modo no exterior, reside ella misma inmediatamente en las otras. Y la diferencia interior, de esta manera, es en verdad la diferencia en sí misma o la *diferencia que no lo es*.⁷¹

Vemos que la estructura del objeto, como unión y distinción de lo sensible y lo suprasensible en la ley, refleja la estructura del sujeto como *identidad en la diferencia*. En la *Fenomenología* Hegel enumera una serie de problemas inherentes al concepto de ley,⁷² pero en la *Enciclopedia* éste le basta para señalar los límites del entendimiento. La progresiva comprensión del universo en leyes cada vez más generales y sofisticadas significa la progresiva reducción de la realidad al pensamiento. Conforme profundiza su conocimiento del objeto, la conciencia se reencuentra a sí misma en el objeto, y a medida que éste refleja de manera cada vez más clara el modo de ser espiritual de la conciencia, la brecha entre el sujeto y el objeto va desapareciendo. Del concepto de ley se deriva el principio de la autoconciencia. “En esta determinación formal en general [la ley como identidad

⁷¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 423, p. 475. Traducción modificada. Los corchetes son de Valls Plana.

⁷² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 92-103.

en la diferencia], la conciencia, que como tal contiene la *autosuficiencia* del sujeto y del objeto, uno ante otro, ha desaparecido *en sí* «Yo», en cuanto enjuiciador, tiene ante sí un objeto que no es distinto de él —*sí mismo*—: *autoconciencia*.”⁷³ La conciencia es la esencia oculta de todo objeto, y por lo tanto ella misma es su único objeto.

La identidad inmediata e irreflexiva entre las formas del intelecto y la estructura de la realidad proporciona al entendimiento una autoconciencia implícita. El entendimiento se hace consciente de sí en la satisfacción que experimenta al saber que el mundo ha dejado de serle ajeno. “En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma.”⁷⁴ El dominio del entendimiento expresa la autosatisfacción del sujeto cognitivo. En cambio, la autoconciencia explícita nace de la insatisfacción del sujeto concreto y existente. Esta diferencia general es lo que para Hegel distingue a la conciencia de la autoconciencia, y será también la base de la distinción que hace Kierkegaard entre el “pensamiento objetivo” y el “pensamiento subjetivo”.

En la certeza sensible, la conciencia se capta como un objeto entre otros; en la percepción reflexiona sobre sí misma como lo contrario del objeto. En ambos casos, la conciencia se concibe en función del objeto. Es hasta el final de la dialéctica del

⁷³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 423, p. 475.

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 102-103.

entendimiento que la conciencia es un puro sujeto en auto-relación. La *pura autoconciencia* consiste en la identidad inmediata e irreflexiva entre el sujeto y el objeto, expresada en la fórmula: 'yo = yo'. La auto-identidad formal del yo es una autoconciencia potencial, no efectiva. "La expresión de la autoconciencia es yo = yo; *libertad abstracta*, idealidad pura.—La autoconciencia está así sin realidad pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto."⁷⁵

La *autoconciencia efectiva*, en cambio, no es identidad inmediata, es movimiento hacia la identidad, y por ende se divide en fases o grados de aproximación. Emancipada del objetivismo de la conciencia, la autoconciencia es necesariamente un saber parcial y aproximativo, inclusive distorsionante. La introspección es autoconstrucción, más que contemplación es actividad. El espíritu subjetivo se conoce en calidad de sujeto existente, motivado por intereses propios y con una visión del mundo y de sí mismo limitada. El paso de la conciencia a la autoconciencia representa el cambio de una actitud teórica hacia el mundo, objetivista y desapegada, por una actitud práctica, subjetivista e interesada, hacia la vida humana.⁷⁶

Vimos que el entendimiento es la actividad por la que la conciencia se busca en el objeto y suprime la alteridad de éste. El movimiento de autoconciencia consiste en diferenciarse de

⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 424, p. 476.

⁷⁶ En apoyo de esta lectura, véase: Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. de Juan José Sebrelli. Editorial Fausto, Buenos Aires, 1999, pp. 11-17; y Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Éditions Montaigne, París, 1946, pp 139-150.

cualquier instancia de objetividad para coincidir con uno mismo como sujeto, para reposar en la propia conciencia o existir en la esfera subjetiva. Pero la conciencia no puede coincidir consigo misma si no es rompiendo con la esfera objetiva que le es ajena, y por lo tanto presupone esta esfera. La autoconciencia es reflexión de sí a partir de un ser-otro, de un ser ajeno. “[L]a autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*.”⁷⁷

Ahora bien, tal como en la certeza sensible el *esto*-realidad tan pronto es captado se convierte en un *esto*-lenguaje, en la autoconciencia el ser objetivo con el que se relaciona la reflexión es inmanente desde un principio a la reflexión. El ser-otro de la reflexión no es coseidad pura, es reflexión inconsciente, espiritualidad espontánea. El ser del que parto para conocerme no es algo externo a mí; es algo que inmediatamente ya soy, aquello que soy antes de definirme de cualquier manera: vida pura.

El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, *para nosotros o en sí*, algo retornado a sí mismo, como [también lo es] por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida*. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como *lo que es*, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo *vivo*.⁷⁸

El concepto de “vida” tiene varios significados en Hegel. En el capítulo de la *Fenomenología* que ahora nos ocupa el término aparece en un sentido muy general, refiriéndose en igual medida

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 108.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 108-109.

a la vida orgánica (en contraste con la vida humana) y a la existencia humana cotidiana (en contraste con la vida reflexiva). La tesis de Hegel es coherente desde ambas acepciones: por medio de la reflexión, la conciencia pasa de un nivel inmediato de la vida a otro superior. La conciencia no se reconoce en el mundo de las cosas vivientes, pues en este mundo homogéneo no hay lugar para la individualidad. La conciencia deviene autoconciencia emancipándose de la “vida universal”, adquiriendo una vida propia.

¿Qué hace emerger a la autoconciencia del seno de la vida? ¿Cómo aparece el yo en la vida de la conciencia? El motor de la autoconciencia es el deseo o apetencia (*Begierde*). El deseo es lo primero que me aparta de la contemplación del mundo y de mis actividades cotidianas para hacerme decir: ‘yo’, ‘yo quiero’. Al entendimiento, en relación exclusiva consigo mismo, el objeto en cuanto tal le resulta indiferente. Por ejemplo, el científico que estudia las propiedades del agua se ocupa nada más de las leyes que describen el comportamiento de los fluidos y de las fórmulas de su composición: el agua en cuanto tal no le interesa. El entendimiento es desinteresado con respecto al objeto. En cambio, si la conciencia se interesa por el objeto entra en una relación práctica con él. (Imaginemos, para ello, que el científico siente sed.)

El deseo obliga a la conciencia a reconocer la alteridad del objeto, a conferirle una sustancialidad propia. El objeto es aquello de lo que carezco y que me hace falta para reposar en mí mismo, debido a lo cual su sustancialidad es negativa con respecto a mí. A su vez, yo me defino en relación con el objeto que me hace falta.

La supresión de la alteridad de éste es identidad recobrada conmigo mismo. El objeto del deseo es un ser-otro con respecto a la conciencia, pero es *su* ser-otro. El deseo es lo que pone al objeto y la conciencia en contraposición, y por ende en correlación. A esto se refiere Hegel cuando dice que la autoconciencia tiene dos objetos.

La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero.⁷⁹

La forma primordial de autoconciencia en el hombre es la satisfacción (*Befriedigung*) del deseo. Saciar el deseo significa cancelar la alteridad del objeto, asimilarlo. El sujeto del deseo afirma su sustancialidad e independencia al establecer la insustancialidad y la dependencia del objeto. “[L]a autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este ser otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*.”⁸⁰ El deseo, en cuanto voluntad aún no satisfecha, es una situación intermedia entre la alteridad objetiva y la mismidad subjetiva. En tanto la conciencia se encuentra constantemente en esta situación, la vida primigenia que intuye en sí misma antes de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 111.

autodefinirse es el *puro deseo*, la vitalidad que corresponde a cada individuo, aquello que le define como ser viviente particular. El deseo es la esencia de la autoconciencia individual. “La autoconciencia en su inmediatez es un [ser] *singular* y es *deseo*”.⁸¹

Suspendemos de momento la lectura de la *Fenomenología*. De nuestro análisis obtenemos dos conclusiones: 1) El pasaje de la conciencia a la autoconciencia representa el cambio de una actitud teórica y desinteresada hacia el mundo por una actitud práctica e interesada hacia la existencia humana. 2) La dialéctica de la autoconciencia tiene por principio la noción del deseo como *posición intermedia* y *transición* entre la alteridad del objeto y la mismidad del sujeto. Lo que trataremos de probar en el inciso siguiente es que la teoría kierkegaardiana de “sujeto existente” se basa en estas dos tesis.

b) Pensamiento objetivo y pensamiento subjetivo

El Capítulo I de la Parte Segunda de *De omnibus* se titula “¿Qué es dudar?”, y el primer párrafo del capítulo se titula: “¿Cuál debe ser la naturaleza de la existencia para que la duda sea posible?”⁸² Según hemos visto, las condiciones del dudar se hallan en la estructura de la conciencia, de manera que con la pregunta Kierkegaard está estableciendo una relación esencial entre la existencia y la conciencia. Estos conceptos están íntimamente relacionados no solamente en *De omnibus* sino en toda la obra de Kierkegaard. Lo que haremos en este capítulo es interpretar la

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, §426, p. 476.

⁸² S. Kierkegaard, *De omnibus*, p. 73.

noción de “existencia” a la luz de la filosofía de la conciencia de Kierkegaard (cuyas bases epistémicas expusimos en los capítulos 1 y 2), con el objetivo de señalar las similitudes que dicha noción guarda con la teoría hegeliana de la autoconciencia. No podemos asegurar que el concepto de existencia gira en toda la obra de Kierkegaard en torno a la fundamentación del dudar universal, pero al menos gira definitivamente en torno al tema de la conciencia. A continuación trataremos de demostrar esta tesis.

Quien duda es el hombre concreto, existente, no el sujeto cognitivo subordinado al objeto. La duda concierne a la existencia humana, más que a teorías del conocimiento ajenas a la realidad práctica de los individuos. Pero los individuos tienen maneras distintas de dudar y maneras diferentes, e inclusive contrarias, de arribar a la dubitación en sus vidas. Una investigación “empírica” (i.e. no dialéctica) acerca de la conexión entre la existencia y el dudar está condenada al fracaso. Climacus “sabía que si exigía una respuesta empírica a esta pregunta la vida le ofrecería una variedad que ocultaría una perturbadora disipación en la completa extensión de los extremos.”⁸³

Es necesario investigar las condiciones universales de la dubitación mediante una reflexión de tipo dialéctico que concilie las polaridades de la existencia humana que escapan a los estudios empíricos. La reflexión dialéctica indicada es aquella que comprende la existencia humana bajo la forma de la conciencia. Por eso el camino para resolver la cuestión es “hallar *la posibilidad ideal de la duda en la conciencia*”.⁸⁴ La pregunta

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 74.

por la naturaleza de la existencia se convierte en la pregunta por la naturaleza de la conciencia.

Kierkegaard llama “desinterés” a los dualismos de la reflexión. El objetivismo del saber exige que el sujeto haga abstracción de sí mismo durante el proceso cognitivo, que permanezca desapegado, desinteresado. En el nivel de la reflexión, la realidad y la idealidad son determinaciones absolutas e independientes. El momento de la conciencia es cuando ésta cobra “interés” y aparece para mediar entre los extremos. “La reflexión es la posibilidad de la relación. Esto también puede expresarse del siguiente modo: la reflexión es *desinterés*. La conciencia en cambio es la relación y por lo tanto el interés, cuya dualidad se expresa completamente y con concisa ambigüedad en la palabra interés (*interesse*).”⁸⁵ La reflexión, en tanto negatividad inmediata, es desinterés, el no haber nada entre la realidad y la idealidad. La conciencia, en tanto mediación positiva, es lo que efectivamente está entre (de *interesse*) la realidad y la idealidad.

El doble sentido del término “interés” expresa la doble dimensión teórica y práctica de la conciencia. Por un lado, la conciencia es el factor de unión que se coloca entre determinaciones contrarias para articularlas. Cumpliendo la función de mediar, la conciencia es un sujeto teórico subordinado al objeto. Por otro lado, al surgir como tercer elemento, la conciencia va más allá de la oposición y adquiere una realidad propia. La inserción del interés en la relación cognitiva es la

⁸⁵ *Ibid.*, p. 76.

aceptación explícita de la parcialidad que caracteriza a la conciencia y que la distingue del ámbito desinteresado de la objetividad. El *interés* es un *interés de sí*. La conciencia emerge interesándose por sí misma, buscándose detrás de los elementos entre los que se mueve. El interés hace de la conciencia una autoconciencia.

La *autoconciencia* (unidad del sujeto y el objeto) subyace en la *conciencia* (separación del sujeto y el objeto) bajo la forma del interés (de sí). En ese sentido Kierkegaard hace equivalentes los dos términos. “En general, la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo con relación al yo. Cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo. Un hombre que no tiene voluntad no es un yo; pero cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo.”⁸⁶ No hay autoconciencia sin voluntad, sin pasión, y por ende sin sufrimiento y escisión. La autoconciencia no es auto-identidad inmediata, es auto-identidad en la diferencia.

Igual que Hegel, Kierkegaard no cree en la existencia de autoconciencias puras. La autoconciencia no capta inmediata e inequívocamente su objeto, es un movimiento constante de interiorización, mediado por instancias de objetividad que constituyen fases o niveles de aproximación. Tampoco es auto-contemplación pasiva, pues capta su objeto en la medida que lo pone y lo modifica; es actividad. La autoconciencia siempre lo es de un individuo finito en proceso infinito de devenir. En voz de

⁸⁶ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 50.

Vigilius Haufniensis, Kierkegaard sintetiza su teoría de la autoconciencia en el siguiente pasaje de *El concepto de la angustia*:

El contenido más concreto que puede tener una conciencia [*Bevidstheden*] es cabalmente la conciencia de sí [*Bevidstheden om sig selv*], la conciencia del individuo mismo. Ésta no es la autoconciencia pura [*rene Selv-Bevidsthed*], sino simplemente la autoconciencia [*Selv-Bevidsthed*] [...] Esta autoconciencia no es una mera contemplación [*Contemplation*]. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que no se ha entendido a sí mismo. ¿No ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta autoconciencia es un acto, y este acto es a su vez la interioridad [*Inderligheden*].⁸⁷

La finitud esencial de la autoconciencia está a la base del concepto kierkegaardiano de “existencia” (*Eksistents, Tilværelse*). En el *Postscriptum*, el término “espíritu existente” (*eksisterende Aand*) sustituye al de “conciencia” (*Bevidsthed*) para designar el espíritu en proceso de devenir sí mismo, de devenir sujeto. A pesar del cambio, los dos términos quedan vinculados por la categoría del “*inter-esse*”. Igual que en *De omnibus*, en el *Postscriptum Climacus* sostiene que la unión del pensamiento (la idealidad) y el ser (la realidad) surge del interés. Si se entiende la unión de manera “abstracta”, es decir, como inmediata, se tratará solamente de una unión “posible”. La “efectividad” de la unión depende del interés, el cual exige tomar la unión por relativa y aproximada, es decir, mediada. A la existencia humana corresponde el mismo criterio de efectividad:

⁸⁷ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 250-251. Traducción modificada.

la “persona existente” es el sujeto interesado por sí mismo y en proceso de devenir él mismo, esto es, el sujeto en auto-identidad relativa, siempre inacabada, consigo mismo. El interés es nuestro modo propio de existir. En ese sentido la *existencia* coincide con la *conciencia de sí*.

For the existing person, existing is for him his highest interest, and his interestedness in existing is his actuality. [...] Actuality is an *inter-esse* between thinking and being in the hypothetical unity of abstraction. Abstraction deals with possibility and actuality, but its conception of actuality is a false rendition, since the medium is not actuality but possibility.⁸⁸

El concepto de “existencia” debe ser entendido con base en la teoría del espíritu subjetivo. Todo hombre es en esencia espíritu en auto-relación. La existencia consiste en la auto-relación del espíritu. “That the knowing spirit is an existing spirit, and that every human being is such a spirit *existing for itself*, I cannot repeat often enough”.⁸⁹ En ese sentido Climacus equipara las nociones de “hombre existente” (*eksisterende Menneske*) y “espíritu humano observante” (*vidende menneskelige Aand*).⁹⁰ La autoconciencia es el espíritu existente: el sujeto definido por el interés “infinito” y “apasionado” de sí.⁹¹

El espíritu autoconsciente trasciende la relación cognitiva. Desde la perspectiva de la conciencia, el sujeto es concebido como un objeto entre otros (el *yo* de la certeza sensible) o como lo absolutamente contrario del objeto (el sujeto de la percepción). El

⁸⁸ S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 314.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 189. El subrayado es nuestro.

⁹⁰ Véase: *Idem*.

⁹¹ A lo largo del *Postscriptum*, Kierkegaard utiliza reiteradamente estos dos calificativos para describir la subjetividad auténtica. Véase: *Ibid.*, pp. 29, 32-33, 316, 325.

entendimiento corresponde a lo que Kierkegaard llama “pensamiento objetivo”. Al pensar objetivamente, la conciencia hace abstracción de sí misma en tanto sujeto y se concibe en función del objeto. La autoconciencia es en cambio el movimiento por el que el sujeto se distingue de toda objetividad para relacionarse nada más consigo mismo. La autoconciencia es por ello “pensamiento subjetivo”. Ser autoconsciente no significa conocerse sí mismo a través del pensamiento, significa reconocerse en el propio pensar, identificarse con él y existir en él. “Whereas objective thinking is indifferent to the thinking subject and his existence, the subjective thinker as existing is essentially interested in his own thinking, is existing in it.”⁹²

A partir de la noción del sujeto existente, el concepto de la verdad también cambia. Para la conciencia, en tanto “pensador objetivo”, la verdad está en el objeto: conocer la verdad significa relacionarse con un objeto verdadero. Para la autoconciencia, en tanto “pensador subjetivo”, la verdad está en la relación con el objeto: conocer la verdad significa relacionarse de manera auténtica con el objeto, sea éste verdadero o no. El siguiente fragmento del *Postscriptum* sintetiza la teoría de la verdad de Kierkegaard:

When the question about truth is asked objectively, truth is reflected upon objectively as an object to which the knower relates himself. What is reflected upon is not the relation but that what he relates himself to is the truth, the true. If only that to which he relates himself is the truth, then the subject is in the truth. When the question about truth is asked subjectively, the individual's relation is reflected upon subjectively. If only

⁹² *Ibid.*, pp. 72-73.

*the how of this relation is in truth, the individual is in truth, even if he in this way were to relate himself to untruth.*⁹³

La conocida tesis de Kierkegaard acerca de que “la subjetividad es la verdad” debe ser entendida en el horizonte de la autoconciencia y no en el de la conciencia.⁹⁴ La tesis no se refiere a que lo verdadero sea lo que existe para el sujeto. En el capítulo 2 vimos que la epistemología de Kierkegaard rechaza la postura idealista. La objetividad que Climacus cuestiona concierne al saber que el sujeto tiene de sí mismo. Con un eco socrático, dice Climacus que la única verdad objetiva acerca del ser propio de la que el sujeto puede partir es la incertidumbre.

When subjectivity is truth, the definition of truth must also contain in itself an expression of the antithesis to objectivity, a memento of that fork in the road, and this expression will at the same time indicate the resilience of the inwardness. Here is such a definition of truth: *An objective uncertainty, held fast through appropriation with the most passionate inwardness, is the truth*, the highest truth there is for an *existing* person. At the point where the road swings off (and where that is cannot be stated objectively, since it is precisely subjectivity), objective knowledge is suspended. Objectively, he has only uncertainty, but this is precisely what intensifies the infinite passion of inwardness, and truth is precisely the daring adventure of choosing the objective uncertainty with the passion of the infinite.⁹⁵

El yo es idéntico a sí mismo a través de la diferencia, pero la identidad resultante no es en ningún caso absoluta. Kierkegaard parte de que lo absoluto es relativo: la verdad es el camino hacia

⁹³ *Ibid.*, p. 199.

⁹⁴ En una nota al pie del fragmento que acabamos de citar, Climacus aclara que está hablando nada más de “la verdad que está esencialmente relacionada con la existencia”. (*Idem.*)

⁹⁵ *Ibid.*, p. 203.

la verdad; el espíritu existe en su movimiento hacia sí mismo. En el nivel de la autoconciencia, Hegel asocia el movimiento hacia la mismidad con la satisfacción del deseo, Kierkegaard lo asocia con la consecución del interés. Siendo una constante en el sujeto, ni el deseo ni el interés obtienen jamás satisfacción total. La conciencia nunca alcanza la certeza definitiva de sí misma. En ese sentido podemos concluir que desde la perspectiva de ambos autores la única verdad objetiva subyacente al subjetivismo de la autoconciencia es la “incertidumbre objetiva”.

La teoría del *sujeto existente* en Kierkegaard se asemeja mucho a la teoría hegeliana de la autoconciencia. Ambas se basan en conceptos muy similares: el deseo y el interés, y ambas representan el paso de la teoría a la praxis en la dialéctica de la conciencia. Hasta aquí hemos analizado las características generales de la noción del sujeto existente en Kierkegaard. En el apartado siguiente analizaremos los tres conceptos fundamentales de lo que Kierkegaard entiende por el devenir concreto de la conciencia.

c) Repetición, movimiento y salto

La “repetición” y el “salto” son dos de los conceptos más conocidos de Kierkegaard. Es habitual oponerlos a la dialéctica hegeliana. Se dice, por ejemplo, que mientras la filosofía de Hegel impone a lo inmediato la mediación que lo suprime, Kierkegaard busca la repetición de lo inmediato. Se dice también que, en opinión de Kierkegaard, Hegel no pudo ver que los cambios cualitativos no están garantizados por la necesidad de la razón sino que ocurren

por medio del salto cualitativo. Contra esta interpretación generalizada, nosotros argumentaremos que la repetición y el salto son de hecho nociones hegelianas que Kierkegaard nunca pretendió usar contra Hegel. Por otro lado, un punto donde Kierkegaard sí discrepa de Hegel es en el carácter de los movimientos ocurridos en esfera de la subjetividad. Nuestra tesis para el presente inciso es que la “repetición” y el “salto” son dos elementos que Kierkegaard toma de la filosofía de Hegel con la intención de darles un mayor desarrollo y aplicarlos en concreto a la comprensión de la existencia humana, mientras que la verdadera crítica a Hegel gira en torno a su teoría del “movimiento” del pensamiento.

La repetición

Kierkegaard introduce el concepto de “repetición” al final de *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*. Según vimos en el capítulo 2, Kierkegaard presenta en esta obra su propia versión de la certeza sensible hegeliana, en la forma de una dialéctica entre los elementos opuestos de “realidad” e “idealidad”. El término “repetición” (*Gjentagelsen*) es planteado para señalar el carácter temporal de la dialéctica de la certeza sensible y del desarrollo de la conciencia en general. La tesis final de *De omnibus*, misma que Kierkegaard continuará explorando en *La repetición*, es que la mediación, el momento de la conciencia, no constituye una supresión de lo inmediato sino más bien una repetición de lo inmediato.

Kierkegaard define a la conciencia como “una relación, cuya forma es la contradicción.”⁹⁶ La conciencia pone en relación los elementos de la realidad y la idealidad.⁹⁷ Habíamos dicho que esta relación se da en la forma de una oposición o, como dice Kierkegaard ahora, una “contradicción” (*Modsigelsen*). En nuestra actitud natural, suponemos que hay una realidad pura (sea la cosa o el yo) de la cual nuestros conceptos serían un reflejo derivado, y pretendemos omitir el uso de conceptos para tener una captación perfecta del objeto. En este nivel no puede ser planteado ningún conflicto entre los dos elementos. Sin embargo, como hemos visto, tan pronto la conciencia trata de comprender la realidad, aun de la manera más elemental, lo que hace es enunciar la idealidad. La conciencia experimenta entonces la colisión entre lo universal y lo particular, y descubre que la colisión implica una correlación por la cual cada elemento depende de su contrario. La unidad de los contrarios, una vez hecha explícita para la conciencia, es la mediación (*Mediation*). Es a partir de la verdad relacional del binomio realidad-idealidad que podemos determinar que algún objeto o situación se está repitiendo. Suponiendo

⁹⁶ S. Kierkegaard, *De omnibus*, p. 77.

⁹⁷ En el nivel del espíritu existente, los dos términos adquieren un sentido más amplio. La “realidad” es el ser empírico en general: la existencia como lo inmediatamente presente o la esfera objetiva. Pero también se refiere a la existencia humana intuitivamente vivida, en contraste con la actitud meditativa y la vida contemplativa. La “idealidad” es el ámbito del pensamiento, el lenguaje y los conceptos, pero también se refiere a la reflexión que espontáneamente hace cada individuo sobre su vida, reflexión que según Kierkegaard puede ser de carácter estético, ético o religioso. Aunque nuestra investigación no aborda la teoría de los tres estadios, expone, así, los principios que la fundamentan.

...que la idealidad y la realidad se comunicaran entre sí con toda ingenuidad, entonces la conciencia jamás aparecería, pues la conciencia aparece justamente con la colisión, del mismo modo que presupone la colisión. No hay colisión en la inmediatez sino en la mediatez. Tan pronto como surge la pregunta por una repetición, la colisión aparece, pues solamente es pensable la repetición de lo que ha sido con anterioridad.⁹⁸

Kierkegaard refuta la posibilidad de que la repetición se dé en la realidad o en la idealidad por sí mismas. La aparición de la conciencia es el momento de la repetición. “En la realidad como tal no hay ninguna repetición.”⁹⁹ El principio de la singularidad de lo real implica que cada una de nuestras experiencias del mundo debe ser novedosa e irrepetible. Si integramos la experiencia dentro de una serie temporal, como la instancia previa o la repetición de otra experiencia, negamos su carácter único y la ponemos en una relación que contradice su singularidad. “Si en lugar de haber belleza en el mundo, hubiera puros monótonos granitos igualmente grandes, no habría, sin embargo, ninguna repetición. Yo vería durante toda la eternidad un granito en cada momento, pero no habría ninguna pregunta acerca de si era el mismo que había visto antes.”¹⁰⁰ Para saber si el granito que ahora contemplamos es el mismo que hemos visto antes, debemos suspender nuestra aprehensión actual y compararla reflexivamente con una experiencia similar tenida en el pasado. El objeto se repite porque queda categorizado bajo una idea universal. De lo contrario no importaría que el objeto fuese una pluralidad de granitos idénticos o el mismo granito una y

⁹⁸ S. Kierkegaard, *loc. cit.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

otra vez, la experiencia de cada granito sería la de algo distinto y sin relación con otros objetos. La multiplicidad de lo real requiere la unidad de la idea.

Tampoco en la idealidad puede haber repetición. “En la sola idealidad no hay ninguna repetición, ya que la idea es y permanece la misma, y no puede como tal ser repetida.”¹⁰¹ Los conceptos universales son eternos e inmutables, a diferencia de lo real temporal y mudable. El uso de un concepto para comprender dos experiencias requiere que la segunda experiencia sea distinta de alguna manera a la primera. La repetición del granito depende de que categoricemos dos aprehensiones particulares bajo el universal ‘granito’, pero la segunda aprehensión debe aportar algo nuevo (otro punto de vista, otro contexto, etc.), de lo contrario no podríamos decir que es una repetición de la primera aprehensión y no más bien una prolongación de la misma. Esta diferencia no nos es indicada por el solo concepto, del cual no se deducen sus instanciaciones particulares, nos es indicada por la variedad de la experiencia. La unidad de la idea requiere la multiplicidad de lo real.

La repetición ocurre en la unión entre realidad e idealidad. “Cuando la idealidad y la realidad se tocan entre sí, entonces aparece la repetición.”¹⁰² Se requieren en igual medida la realidad particular del objeto, para experimentarlo en un momento diferenciable, y la idea universal del objeto, para asociar la experiencia del objeto con una previa y así poder reconocerla como su repetición. La unión ocurre al final del

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 77-78.

¹⁰² *Ibid.*, p. 78.

proceso cognitivo, con la aparición de la conciencia. En la repetición, momento de la conciencia, se conjugan la temporalidad de lo real y la eternidad de lo ideal.

En este punto está la contradicción, pues esto que es, es además de otro modo. Que lo exterior es, eso lo veo, pero en el mismo instante lo pongo en relación con algo, que también es, algo que es lo mismo, y que además explicará que lo otro es lo mismo. Aquí existe una reduplicación, aquí existe una pregunta sobre la repetición. Por lo tanto, la idealidad y la realidad chocan. ¿En qué medio? ¿En el tiempo? Esto es por cierto una imposibilidad. *¿En la eternidad? Esto es por cierto una imposibilidad.* ¿Dónde entonces? En la conciencia, que es la contradicción.¹⁰³

La idea de repetición también está presente en Hegel.¹⁰⁴ Explicaremos esto recurriendo a los conceptos kierkegaardianos de “realidad” e “idealidad”. La filosofía de Hegel tiene el objetivo de superar todo dualismo y todo monismo asociados a la relación sujeto-objeto. El método de Hegel consiste, *grosso modo*, en demostrar que sin importar qué punto de partida tomemos o cuál elemento tomemos por absoluto, el sujeto o el objeto, arribaremos necesariamente al elemento contrario. La oscilación entre lo subjetivo y lo objetivo conduce siempre a la mediación como tercer elemento de la relación. En la ciencia de la experiencia de la conciencia, la instancia mediadora es la conciencia, que se coloca entre el objeto y su propio saber del objeto. Si reducimos todo el proceso fenomenológico a la relación entre realidad e idealidad, tenemos que al final del proceso la conciencia arriba a la siguiente conclusión: la realidad es ideal (subjetiva y puesta)

¹⁰³ *Idem*. La frase subrayada por nosotros falta en la traducción española.

¹⁰⁴ Jon Stewart ya había descubierto los orígenes del concepto kierkegaardiano de “repetición” en la filosofía de Hegel. Véase: Jon Stewart, *op. cit.*, pp. 292-297. Nosotros retomamos la conexión que establece Stewart y ahondamos en ella en el ámbito de la filosofía de la conciencia.

en la misma medida que la idealidad es real (objetiva y captada). Desde esta verdad unitaria es posible retomar las suposiciones iniciales de la certeza sensible y comprenderlas correctamente: 1) *Hay una realidad inmediata* (pero no es lo sensible inefable sino los conceptos del pensamiento). 2) *La realidad es el pensamiento* (pero no el pensamiento representacional subjetivo, sino el pensamiento desplegado en conceptos universales).

Para Hegel el conocimiento no es tanto el paso de la no-saber al saber como el paso de un saber inauténtico, dado en la forma de suposiciones ingenuas o dogmáticas, a un saber auténtico, dado en la forma de la verdad que subyace en aquellos saberes irreflexivos. Por eso dice Hegel que lo conocido necesita ser re-conocido.¹⁰⁵ El sujeto no suprime sin más las verdades de las que parte, las re-fundamenta haciéndose consciente de ellas. El momento de la mediación no es una novedad con respecto al momento de la inmediatez, es más bien el retorno que hace la conciencia a lo inmediato pero contando ya con la verdad de lo inmediato. En ese sentido, para Hegel la mediación es una repetición de lo inmediato.

La idea de repetición está implícita en la filosofía de Hegel y juega un papel clave en ella. Lo pudimos ver desde que estudiamos en el primer capítulo la manera en que la esencia, como negatividad absoluta, se convierte en la esencia como lo “tercero positivo”. A lo largo del sistema hegeliano, los mismos conceptos se repiten en niveles distintos de comprensión. El “puro ser” con el que comienza la *Fenomenología del espíritu* se repite

¹⁰⁵ Véase: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 23.

en el “ser” con el que comienza la *Ciencia de la lógica*: el *ser* como esfera de la realidad empírica se repite en el *ser* como concepto lógico-metafísico. Un concepto es “superado” (*aufgehoben*) por otro, pero ambos designan el mismo objeto, el cual reaparece con un significado más preciso y más adecuado a su esencia.

El movimiento

En el capítulo 1 estudiamos la teoría hegeliana de la diferencia y su apropiación por parte de Kierkegaard. La concepción de la diferencia como *oposición* es condición del movimiento en la lógica. Si los términos de una contradicción son planteados en la forma de una oposición o contraposición, la negación del primer término produce el término contrario y viceversa: la negación del sur produce el norte, la negación del ser produce la nada, etc. La oposición condiciona el “movimiento” de cada categoría a su contraria en el pensamiento. Cuando Hegel y Kierkegaard hablan de “movimiento” en la lógica lo dicen en este sentido más bien figurado, entendiendo la deducción que necesariamente realiza el pensamiento de una categoría a partir de otra de contenido opuesto como si fuese un movimiento existente en las categorías mismas.¹⁰⁶

También vimos que la co-implicación implícita de los términos opuestos una vez hecha explícita deviene un tercer

¹⁰⁶ No tendría sentido representarnos la *diferencia absoluta* y la *diversidad* como movimientos. La deducción de “no rojo” a partir de “rojo” no sugiere un cambio de términos. La negación de “silla” por “manzana” no está implicada en ninguno de los dos términos, es una determinación accidental introducida por el pensamiento. Nada más la negación contenida en una oposición puede ser representada como un movimiento inherente a objetos diferentes.

elemento en la relación. La co-implicación explícita es lo que Hegel llama “mediación” y Kierkegaard llama “síntesis”. Kierkegaard no rechaza completamente el concepto de “mediación”, pues, según vimos, él mismo lo utiliza en *De omnibus* para referirse a la unión entre realidad e idealidad, pero lo restringe al ámbito de la lógica y la teoría del conocimiento. En cambio, para comprender las oposiciones características de la existencia humana el concepto de “síntesis” resulta más adecuado. Lo vimos cuando analizamos el pasaje de *La enfermedad mortal* donde Anti-Climacus resume su teoría del hombre como espíritu.

La “síntesis” designa la unión de las oposiciones específicas de la existencia humana. La “repetición” designa la dimensión temporal de la unión de los opuestos en general, ya sea una síntesis o una mediación. Aplicado al ámbito de la autorreflexión humana, el concepto de repetición designa entonces la síntesis como un evento en el tiempo. “Síntesis” y “repetición” vienen a sustituir al término “mediación” no porque éste sea incorrecto *per se*, sino porque resultan más adecuados para comprender la dialéctica de la autorreflexión específicamente humana (no la del sujeto teórico). Aunque sin duda podemos aplicar el concepto de mediación para comprender nuestra existencia, pues hacerlo es lógico y epistémicamente sostenible, el conocimiento que así obtengamos de ella será demasiado abstracto y pobre.

En la Parte II de *La repetición*, Constantin Constantius compara los conceptos de mediación y repetición a partir de la relación que cada uno guarda con el tema del movimiento entre categorías dicotómicas. La principal diferencia planteada es que

la mediación es “inmanente” y la repetición es “trascendente”. La primera expresa la necesidad lógica inmutable, donde el movimiento es ilusorio. Solamente la segunda expresa el movimiento real, característico de las oposiciones pertenecientes a la existencia humana.

In our day some have gone so far that they have even wanted to have movement in logic. There they have called repetition “mediation”. But movement is a concept that logic simply cannot support. Mediation, therefore, must be understood in relation to immanence. Thus understood, mediation may not be used at all in the sphere of freedom, where the subsequent always emerges – by virtue not of an immanence but of a transcendence.¹⁰⁷

En *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard distingue entre la “esfera de la necesidad” y la “esfera de la libertad”.¹⁰⁸ La primera es el ámbito de la lógica, la naturaleza y la filosofía de la historia. La segunda es el ámbito de la existencia humana éticamente considerada. Las oposiciones concernientes a la esfera de la necesidad conducen a la mediación. “Las esferas de las que propiamente se ocupa la filosofía, las esferas que son propias del pensamiento, son la lógica, la naturaleza y la historia. Allí reina la necesidad, y por eso es válida la mediación.”¹⁰⁹ Kierkegaard no planteó en *O lo uno o lo otro* ningún concepto análogo al de mediación para describir la esfera de la libertad. Es en *La repetición* donde establece la nueva división. El concepto propio de la esfera de la libertad es el de repetición.

¹⁰⁷ S. Kierkegaard, *Repetition*. Trad. de H. Hong y E. Hong. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1983, p. 308.

¹⁰⁸ Véase: Kierkegaard *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II* (Escritos 3). Trad. de Darío González. Trotta, Madrid, 2007, pp. 161-164.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 162.

La repetición y la mediación no son incompatibles. Ambas significan el replanteamiento de verdades inmediatas en niveles superiores. Sin embargo, la idea de repetición expresa mejor y enfatiza el carácter real del movimiento en la esfera de la libertad. Para Kierkegaard, el proceso que conduce de la inmediatez a la mediación en la esfera de la necesidad no es un movimiento real. El movimiento en la lógica concierne nada más a categorías abstractas, es inmanente al puro pensamiento en auto-contemplación, y por ende no está en conexión directa con los movimientos que ocurren en el ámbito de la existencia.

El movimiento lógico es inauténtico porque no trasciende el ámbito del pensamiento. Hegel sería el primero en estar de acuerdo con Kierkegaard en este punto, por eso habla de “movimiento” de los conceptos lógicos en sentido más bien figurado. Los conceptos lógico-metafísicos se encuentran en un plano de igualdad; en la *Ciencia de la lógica*, son progresivamente deducidos a partir de sus conexiones internas, quedando fundamentados unos en otros, sin que por ello se den grados de veracidad entre ellos. Los conceptos lógicos no van siendo falseados y sustituidos por otros “más verdaderos” o “más ricos”, como ocurre con las figuras de conciencia que se suceden a lo largo de la *Fenomenología*. Por eso la sucesión de conceptos en la lógica no involucra propiamente un movimiento, una trascendencia. No hay en la lógica el sentido de desengaño y maduración que percibimos en la dialéctica de la conciencia.

La conciencia natural que estudia la *Fenomenología* no pretende representar a ningún individuo en particular, es nada más un sujeto teórico que Hegel utiliza para demostrar la

inconsistencia última de toda visión dualista del mundo. Sin embargo, es válido proyectar en su desarrollo diacrónico el carácter vivencial y agonal que encontramos en la evolución de los individuos y de los pueblos, así como recurrir a ella para comprender ciertos fenómenos de la existencia humana. En este sentido, es en la vida de la conciencia, más que en la lógica, donde podemos encontrar un movimiento efectivo.

Interesado principalmente en la dimensión vivencial del desarrollo de la conciencia, considera Kierkegaard que cuando se trata del dinamismo propio de la existencia humana, por cuanto ésta no puede ser reducida a la esfera de la necesidad, el movimiento debe ser expresado en su realidad concreta. El problema radica en el uso de la categoría de mediación para describir dicha realidad. Concebir los movimientos de la esfera de la libertad con base en la idea de mediación, adoptando la postura hegeliana estricta, nos impide comprenderlos en su concreción propia. El concepto de repetición resulta más adecuado para este fin, porque expresa una relación de trascendencia entre un momento y otro de la vida humana. La repetición señala la separación efectiva en el tiempo entre el inicio (lo inmediato en tanto instancia que se repite) y el resultado (la mediación en tanto repetición de lo inmediato).

[T]he word “mediation” has contributed to a misunderstanding in logic, because it allowed a concept of movement to be attached to it. In the sphere of freedom, the word “mediation” has again done damage, because, coming from logic, it helped to make transcendence of movement illusory. In order to prevent this error or this dubious compromise between the logical and

freedom, I have thought that “repetition” could be used in the sphere of freedom.¹¹⁰

Otra característica del movimiento trascendente es la discontinuidad. Cada estado de la existencia humana es un nuevo comienzo, no es consecuencia necesaria del estado anterior ni está destinado a ocurrir. El movimiento es trascendente porque es libre. El término que introduce Kierkegaard para expresar la discontinuidad del movimiento es el de “salto” (*Spring*). A continuación estudiaremos la idea del salto, con el objetivo de demostrar, por otro lado, que tampoco este concepto está en pugna total con la filosofía de Hegel.

El salto

En 1844 Kierkegaard publica *El concepto de la angustia*, bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis. El tema general del libro es la función de la angustia en la vida humana, vista a través del dogma del pecado original.¹¹¹ En el capítulo tercero, titulado “La angustia como consecuencia de ese pecado que consiste en la ausencia de la conciencia del pecado”, Haufniensis trata el tema del movimiento en la lógica mediante dos argumentos. El primero concierne al comienzo sin presupuestos de la filosofía, y el segundo concierne al tipo de movimiento o transición entre los estados de existencia que ocurre en la esfera de la libertad. En el segundo argumento es planteada la idea del salto.

¹¹⁰ S. Kierkegaard, *Repetition*, p. 308.

¹¹¹ Véase: S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 44.

El argumento es el siguiente. En la “esfera de la libertad histórica”,¹¹² la transición o movimiento entre dos estados de existencia es “trascendente”. Esto quiere decir que no hay continuidad necesaria entre ellos. Lo que produce el nuevo estado es un “salto cualitativo”. En cambio, en la derivación lógica de conceptos no hay saltos. El movimiento lógico se concibe desde la relación necesaria que dos estados o fenómenos guardan en calidad de conceptos, y el concepto abandona la referencia directa a la existencia concreta, cuyo comportamiento es impredecible. En la esfera de la lógica, la transición es la deducción de un nuevo concepto a partir de otro dado, movimiento que el pensamiento realiza naturalmente al explorar todas las implicaciones del concepto inicial. En ese sentido se trata de un movimiento prefigurado, “inmanente” a los dos momentos de la transición. En contraste, el movimiento es libre cuando constituye un salto, cuando el estado que se produce no está anticipado en el estado anterior ni es su continuación necesaria. La relación necesaria entre estados puede ser planteada una vez ocurrido el salto, retrospectivamente. Entonces el segundo estado puede ser ya planteado como la repetición del primero.

No es del todo claro de dónde extrae Kierkegaard la imagen del salto. En el *Postscriptum* las fuentes indicadas son Jacobi y Lessing,¹¹³ quienes usaron el término, a lo largo de su discusión en torno al panteísmo, en el sentido de una suspensión del juicio llevada a cabo para aceptar verdades no apoyadas en demostraciones o en evidencias empíricas (i.e., los dogmas de fe).

¹¹² Véase: *Ibid.*, pp. 152ss.

¹¹³ Véase: S. Kierkegaard, *Postscriptum*, pp. 93-106.

Jacobi y Lessing serían el origen del concepto del salto si se toma éste en el sentido fideísta que se le suele atribuir cuando se lo asocia con Kierkegaard. Sin embargo, aunque la fe sin duda constituye un tipo de salto, el concepto del salto no gira para Kierkegaard primordialmente en torno al tema de la fe.¹¹⁴ El paso a la fase “paradójica-cristiana” de la existencia es el salto más importante que puede ocurrir en la vida del individuo, pero cada transición de un estado de existencia a otro, e inclusive cada acción libre del individuo, constituye un salto.

En *El concepto de la angustia*, la inspiración para la idea del salto parece ser más bien Hegel. Para ello es importante enfatizar que Kierkegaard describe el salto principalmente como un cambio “cualitativo”. El término “salto cualitativo” aparece en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* para describir metafóricamente la discontinuidad existente en la evolución del espíritu, en virtud de la cual la vida espontánea del espíritu no se reduce a la concatenación lógica de sus fases.

Pero, así como [en] el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo [*qualitativer Sprung*], y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior[;] y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y

¹¹⁴ Kierkegaard de hecho nunca utilizó las expresiones *salto de fe* o *salto a la fe*. Dentro de su obra, los términos “salto” y “fe” aparecen generalmente en contextos separados y con finalidades distintas. La figura del salto no tiene el significado fideísta o voluntarista que se le suele atribuir. Al respecto, véase: Mariele Nientied, « Kierkegaard without “Leap of Faith” », en *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 2003, pp. 263-265.

el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen de un mundo nuevo.¹¹⁵

Cada figura del espíritu pasa por un proceso interno, pero el paso efectivo a la siguiente figura no está predeterminado. La aparición de la figura siguiente ocurre por una ruptura radical con la primera. Cuando el espíritu ya no se reconoce a sí mismo en una realidad determinada, subsiste en su pureza subjetiva en calidad de inquietud o malestar general. La inquietud posibilita el cambio, pero no lo anuncia de manera explícita ni tampoco lo produce por sí sola. La realidad prevaleciente agota sus posibilidades hasta que, dado el momento, el espíritu adquiere espontáneamente una nueva realidad, ajena a lo que el mundo anterior podía contemplar. Este cambio repentino y discontinuo es por ello llamado “salto”.

En la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia* Hegel justifica el término y lo integra a su sistema en calidad de concepto lógico. El salto cualitativo es introducido en el contexto de la relación entre las categorías de *cantidad* y *cualidad*. A partir de las dicotomías del entendimiento, concebimos la cantidad y la cualidad como determinaciones incompatibles. Sin embargo, el incremento o la disminución de cantidades en un proceso pueden terminar por producir un cambio cualitativo, por el cual lo cuantitativo y lo cualitativo entran en relación.

En tanto que la cualidad y la cantidad no están unidas en la medida sino de un modo inmediato, su diferencia se produce en

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 12.

ellas de un modo igualmente inmediato. El *quantum* específico es así, de una parte, un simple *quantum* y la existencia puede aumentar o disminuir sin que la medida, que es aquí una regla, sea suprimida; pero, de otra parte, el cambio del *quantum* lleva también un cambio de cualidad.¹¹⁶

El ejemplo que da Hegel es el ciclo del agua.¹¹⁷ Cuando el agua se encuentra en estado líquido, la temperatura que presente no altera su fluidez, pero si la temperatura desciende hasta el punto de congelación o se eleva hasta el punto de ebullición, la fluidez del agua resulta afectada y ésta se convierte en hielo o vapor. La cantidad y la cualidad son incompatibles nada más hasta cierto límite, después del cual un cambio cuantitativo suscita un cambio cualitativo que interrumpe el proceso y abre otro nuevo. Los cambios cuantitativos guardan continuidad entre sí. En contraste, el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo es discontinuo. Por eso este último paso constituye un “salto”.

En el aspecto cualitativo, por lo tanto, el proceder meramente cuantitativo de la gradualidad, que no es en sí misma de ningún modo un límite, se halla absolutamente interrumpido; y puesto que la nueva cualidad que se introduce, [considerada] en su relación puramente cuantitativa, es otra indeterminada frente a la que desaparece [o sea] una [cualidad] indiferente, el traspaso representa un *salto* [*Sprung*].¹¹⁸

La cualidad no está prefigurada en la variabilidad cuantitativa. De lo contrario, por ejemplo, el agua al enfriarse se endurecería por niveles y ya no podríamos hablar de una diferencia radical entre el estado líquido y el estado sólido. En

¹¹⁶ G.W.F. Hegel, *Lógica*. § 107, p. 178.

¹¹⁷ Véase: G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Tomo I, p. 323. Véase también: *Lógica* § 107 Z, p. 179.

¹¹⁸ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Tomo I, p. 322. Los corchetes aclaratorios son de Mondolfo.

virtud de la discontinuidad que establece, el salto cualitativo se sustrae a la mediación (entendiendo aquí por “mediación” la medida común entre dos niveles o gradaciones dentro de un proceso). “El salto es aquí la diferencia cualitativa y el cambio cualitativo que aparece como no, teniendo [*sic*] mediación[,] mientras que, por el contrario, el cambio gradual (el cambio cuantitativo) se presenta como constituyendo un cambio con mediación.”¹¹⁹

Kierkegaard señala el acierto que tuvo Hegel al postular el salto cualitativo, pero critica la restricción del término al ámbito de la lógica, donde no hay verdadero movimiento. En una nota al pie de *El concepto de la angustia*, Haufniensis dice lo siguiente: “Hegel estableció el salto, pero en la lógica. [...] Sin embargo, la desgracia de Hegel está precisamente en que al mismo tiempo quiera y no quiera hacer valer la nueva cualidad, puesto que pretende hacerlo en la lógica. Pero ésta no tiene más remedio que adquirir una conciencia distinta de sí misma y de su significado en cuanto se reconozca este principio.”¹²⁰

¹¹⁹ G.W.F. Hegel, *Lógica*, § 35 Z, p. 56. Hegel introduce el concepto del salto para responder a la ‘ley de la continuidad’ de Leibniz: *natura non facit saltus*. Aplicando la teoría del cálculo infinitesimal, Leibniz infiere que los saltos que percibimos en la naturaleza son nada más aparentes, ya que todo cambio de un estado a otro contiene un número infinito de estados intermedios. (Véase: G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Prefacio) Hegel sostiene que la ‘ley de la continuidad’ se basa en una noción meramente negativa del infinito, a la cual él califica de “mal infinito”. Por un lado, la existencia de estados intermedios infinitos es empíricamente indemostrable; por otro lado, la noción matemática del infinito de la que Leibniz parte, aplicada a la filosofía de la naturaleza, resulta insuficiente para comprender la riqueza de los procesos naturales por cuanto hace abstracción de ella. (Véase: *Lógica*, § 37 Z, pp. 63-64)

¹²⁰ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 70. Traducción ligeramente modificada.

Kierkegaard adopta el concepto hegeliano del salto cualitativo, pero lo sustrae del ámbito de la lógica para aplicarlo a las áreas donde según él tiene mayor pertinencia. Los movimientos ocurridos en “esfera de la libertad” son siempre saltos cualitativos. En la esfera de la necesidad, que se limita a la deducción de conceptos, el salto es inoperante, pues los cambios en ella son nada más cuantitativos. “La transición es un estado en la esfera de la libertad histórica. Sin embargo, para entenderlo con rectitud, es menester no olvidar que lo nuevo surge con el salto. Porque, de no tenerse esto muy en cuenta, la transición alcanzaría una preponderancia de tipo cuantitativo sobre la elasticidad del salto.”¹²¹

En realidad, Hegel no ignoró las posibilidades que su concepto del salto tenía más allá de la lógica abstracta y la filosofía de la naturaleza, aunque no las exploró. Por ejemplo, recurre brevemente a la imagen del salto para explicar el carácter extraordinario que tienen para el hombre los fenómenos del nacimiento y la muerte.¹²² En todo caso, desde el punto de vista de Kierkegaard, Hegel debió darle una mayor presencia al salto en la *Fenomenología del espíritu*, pues es en la filosofía de la conciencia, más que en la lógica o en la filosofía de la naturaleza, donde el concepto resulta fundamental.

A primera vista, el concepto del salto parece contradecir al de repetición. Si cada movimiento de la existencia es un salto

¹²¹ *Ibid.*, p. 156.

¹²² “Todo *nacimiento* y *muerte*, en lugar de ser una gradualidad progresiva, son antes bien una interrupción de ella, y un salto desde la variación cuantitativa hacia la cualitativa.” (G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Tomo II, p. 323)

cualitativo absolutamente libre, no determinado por el pasado del individuo, ¿cómo puede hablarse de repeticiones en la existencia humana? ¿De qué manera un estado de existencia puede ser la repetición de otro si no hay continuidad necesaria entre ellos? Kierkegaard responde a este problema conjugando las esferas de la libertad y la necesidad.

En *El concepto de la angustia*, Haufniensis vincula el salto con la repetición en torno al tema del pecado original. Cada pecado particular es una repetición del pecado original, mas no por eso es una consecuencia necesaria del pecado original. Si lo fuese, el individuo estaría naturalmente condicionado a pecar y no sería responsable de sus actos. El pecado original se repite en el sentido de que es aquello que explica todos los pecados individuales, pero no los produce ni los justifica moralmente. La pecaminosidad no está contenida potencialmente en la inocencia, es radicalmente distinta a ella. El paso concreto de la inocencia al pecado constituye un salto en la vida del individuo. El pecado original es la idea universal que explica la pecaminosidad del individuo una vez aparecida ésta, pero el individuo es el único responsable por la aparición de cada uno de sus pecados en el mundo.

La historia de la vida individual marcha hacia adelante en un movimiento de situación a situación. Toda situación aparece por medio de un salto. El pecado, si no se lo para, sigue viniendo al mundo de la misma manera que lo hizo la primera vez, Cada una de sus repeticiones [*Gjentagelse*] no es, a pesar de todo, una simple consecuencia, sino un nuevo salto.¹²³

¹²³ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 202.

Si no entendemos la transición como un cambio cualitativo, aunque comprendamos adecuadamente la relación conceptual entre el elemento que designa el punto de partida (lo inmediato) y el elemento que designa el resultado (la mediación o repetición), no podremos concebir el resultado como una novedad efectiva con respecto al punto de partida. Reconoceremos, por ejemplo, la caída del género humano a causa del pecado original, pero no reconoceremos la diferencia cualitativa entre la pecaminosidad del género tras la caída de Adán (estado inmediato) y la pecaminosidad de cada individuo (repetición). Al hacer abstracción de nosotros mismos en el género, como si independientemente de lo que hagamos participásemos en lo universal, nos dejamos de hacer responsables de nosotros mismos. Cualquier universal es realizado en el mundo nada más por obra nuestra.

Que la mediación consciente explique la inmediatez irreflexiva no significa que un estado de inmediatez conduzca inevitablemente a un estado de mediación. Por ejemplo, en torno a la certeza sensible, si bien al examinar las posturas realista e idealista del mundo encontramos sus contradicciones y arribamos a la verdad superior que las unifica, no por ello el observador concreto está determinado a adoptar eventualmente la postura unitaria. El salto de la inmediatez a la mediación o repetición es un movimiento libre, no tiene la continuidad de una relación causa-efecto necesaria. A su vez, la repetición explica lo inmediato de acuerdo con la necesidad del concepto de manera

retrospectiva.¹²⁴ En suma, el salto designa los movimientos de la existencia *ante rem* y la repetición designa los movimientos de la existencia *post rem*.

Contamos ya con la teoría kierkegaardiana del “sujeto existente” y de la “verdad subjetiva”. Ahora abordamos el fenómeno humano específico que Kierkegaard quiere comprender por medio de ella: la religiosidad subjetiva. Interpretado desde la filosofía de la conciencia, el tema de la religiosidad subjetiva en Kierkegaard puede ser planteado como una solución al problema de la transición entre la autoconciencia y la razón en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En este sentido lo trataremos nosotros.

¹²⁴ El binomio salto-repetición también puede servir para responder a las acusaciones de determinismo que comúnmente se le hacen a Hegel, sobre todo en torno a su filosofía de la historia. Hegel no diría que hay eventos destinados a ocurrir. Los individuos actúan libremente, motivados por sus propias razones o por las exigencias del entorno ético. Lo que el individuo no puede anticipar es el significado último de sus acciones. La filosofía comprende este significado de manera retrospectiva, según principios análogos a la mediación/repetición. La necesidad del obrar no es previa al obrar. Las acciones libres que definen la individualidad son también para Hegel un tipo de salto. Jean Hyppolite llama a la racionalidad inmanente del proceso dialéctico precisamente una “necesidad *retrospectiva*” (Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 29).

4. La religiosidad subjetiva

En el horizonte de la filosofía de la conciencia, el concepto análogo en Hegel al kierkegaardiano de “religiosidad” es la “conciencia desventurada” (*unglückliche Bewusstsein*). Kierkegaard hace una referencia explícita a la conciencia desventurada en la Primera Parte de *O lo uno o lo otro*, donde discute el término dentro de su relato titulado “El más desdichado”.¹²⁵ Omitimos esta discusión, donde el término aparece con un sentido distinto al original de la *Fenomenología del espíritu*. Kierkegaard retoma tácitamente el planteamiento de la conciencia desventurada, en su sentido propiamente filosófico y religioso, en *Temor y temblor*, *Migajas filosóficas*, el *Postscriptum* y *La enfermedad mortal*. En este capítulo haremos una comparación entre la conciencia desventurada y los conceptos kierkegaardianos de “religiosidad A” y “religiosidad B”, con el propósito de mostrar la similitud de los dos planteamientos y de explorar las posibilidades existentes en Kierkegaard para una solución a las aporías de la filosofía de la conciencia de Hegel.¹²⁶ Primero estudiaremos la conciencia desventurada tal como aparece en la *Fenomenología*.

¹²⁵ Véase: S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I*, pp. 234ss

¹²⁶ Varios comentaristas han notado la presencia implícita de la conciencia desventurada en la teoría kierkegaardiana del sujeto. Véase: Jean Wahl, *op.cit.*, p. 166; Bernard Bykhovskii, *Kierkegaard*. Trad. de Henry F. Mins. B.R Gruner B.V., Ámsterdam, 1976, p. 42; Mark C. Taylor, *op. cit.*, pp. 240 y 249ss. Nosotros, buscando conexiones más precisas, asociamos la conciencia desventurada específicamente a los conceptos de “religiosidad A” y “religiosidad B”.

a) La conciencia desventurada

La conciencia desventurada aparece en la *Fenomenología del espíritu* en el contexto de las repercusiones de la dialéctica del señor y el siervo. La relatividad de las posiciones del señor y el siervo implica una codependencia que hace siervos de ambos. Llegando a la conclusión de que la vida es servidumbre universal, la conciencia se ve impulsada a liberarse en el pensamiento de la dependencia de la cual no puede librarse en el mundo. La conciencia encuentra en el pensamiento sus verdades propias, de manera que su ser autoconsciente consiste ahora en diferenciarse de la existencia inmediata para identificarse con la verdad mental. “En el pensamiento yo *soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.”¹²⁷ El subcapítulo sobre la “*Libertad de la autoconciencia*” marca el regreso de la autoconciencia a la actitud contemplativa de la conciencia, con la diferencia de que ya no se trata para el sujeto de comprender la verdad inmutable del mundo sino su propia verdad inmutable. La conciencia desventurada es la forma suprema de la autoconciencia singular.

La primera forma de libertad de la autoconciencia es el *estoicismo*. El estoicismo sostiene que el hombre es una instanciación particular de la *razón universal* que gobierna al mundo, y que la libertad consiste en adaptarse al esquema racional de la naturaleza. La conciencia estoica se refugia en el

¹²⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 122.

pensamiento de un gran orden cósmico dentro del cual su existencia sometida resulta indiferente, “*se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer.”¹²⁸ El problema es que las verdades y los ideales del estoicismo (el *Logos* cósmico, la virtud, etc.) son ideas vacías en cuya contemplación el hombre nada más imagina ser libre. Lo que el estoico no sabe es que su libertad radica en el puro acto de retrotraerse al pensamiento, no en las ideas a las que arriba con el pensamiento. El escapismo estoico revela el auténtico ser libre de la autoconciencia: la negatividad absoluta.

La segunda forma de libertad de la autoconciencia es el *escepticismo*. El escéptico no cree en la racionalidad de la existencia, para él la libertad del pensamiento consiste en deshacerse de toda ficción concerniente a la verdad y aceptar la contingencia y el sinsentido de la vida. “[E]n el escepticismo devienen *para la conciencia* la total inesencialidad y falta de independencia de este otro [la existencia]; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo *múltiplemente determinado*, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real.”¹²⁹ En vez de evadirse en los ideales del estoicismo, la conciencia escéptica despoja su pensamiento de todo contenido. Esta abstracción ilimitada es su libertad.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 123.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 124-125.

El escéptico se sabe parte de un mundo de servidumbre donde nada tiene sentido, y a la vez encuentra liberación y una razón de ser en el ámbito imperturbable del pensamiento. Pero según hemos visto este ámbito carece de realidad para él. Una vez que declara la impotencia del pensamiento para ir más allá de las apariencias y darle sentido a la existencia, el escéptico queda irremediabilmente ligado a ésta; es tan independiente en el pensamiento como dependiente en la existencia. La conciencia escéptica se halla dividida entre la existencia sin pensamiento y el pensamiento sin existencia, modos de autoconciencia entre los cuales oscila. Tan pronto se sabe atrapado en esta oposición, el escéptico se convierte en una “*conciencia desventurada*”.

Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal que es para sí la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas –y que es así la conciencia de su propia contradicción. [...] [L]a *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.¹³⁰

La conciencia desventurada es dos autoconciencias: la conciencia de sí como ser finito y no-esencial y la conciencia de la propia esencia (*Wesen*) infinita. La primera es una “conciencia singular” siempre insatisfecha (*unzufrieden*), la segunda es una “conciencia inmutable” que alcanza la paz (*Friede*). Las dos autoconciencias difieren a partir de sus objetos, que son para el sujeto modos de ser “ajenos” (*fremde*) entre sí. El sujeto se identifica con el ser mudable e inesencial, y proyecta su ser esencial en una realidad trascendente, eterna e inmutable. En el

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 127-128.

nivel de la conciencia singular, el sujeto tiene una relación con la realidad inmutable solamente en el sentido de creer que la ha perdido,¹³¹ o bien de creer que no la ha alcanzado aún. Su meta es entonces elevarse sobre sí mismo, o sea, sobre la existencia contingente, para entrar en comunión con lo eterno, movimiento que la convierte en una conciencia inmutable. La conciencia “tiene necesariamente que proceder [...] a liberarse de lo inesencial, es decir, a liberarse de sí misma.”¹³² Diferenciarse de la vida para identificarse con uno mismo requiere romper con uno mismo y reencontrarse en un otro. Pero la conciencia desventurada no desea verse reflejada en otro, hacer inmanente lo otro, desea trascenderse en otro. La conciencia desventurada es por eso esencialmente religiosa.

Hegel asocia la conciencia desventurada con la fe judeocristiana.¹³³ En la *Fenomenología*, Hegel interpreta la fe cristiana como un intento de conciliar las posturas del estoicismo y el escepticismo. El cristianismo conserva la noción estoica del alma como parte del logos divino, y busca darle sentido a la vida humana elevando al hombre hacia aquel saber. Por otro lado, acepta con el escéptico que para los hombres concretos, movidos por pasiones y ligados al sufrimiento, resulta imposible simplemente ignorar al mundo. Es necesario reconocer tanto en

¹³¹ Tal es la lectura de Charles Taylor. Véase: Charles Taylor, *Hegel*. Cambridge University Press. Nueva York, 2005, p. 160.

¹³² G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 128.

¹³³ En el presente capítulo acentuamos nada más los elementos cristianos de la conciencia desventurada. En el capítulo 5 abordaremos la presencia del judaísmo en la conciencia desventurada a partir de la figura de Abraham. Sobre la relación entre la conciencia desventurada y el judeocristianismo en general, véase: Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Presses Universitaires de France, París, 1951, pp. 119-147.

lo divino como en lo mundano fuerzas que sobrepasan a la sola razón.

El cristianismo presenta el logos universal del estoicismo bajo una forma humana con la que todos los individuos pueden relacionarse, y además reconoce la incertidumbre acerca de que la reconciliación entre lo divino y lo humano llegue efectivamente a ocurrir. Esta incertidumbre no se debe ni a la debilidad humana (postura estoica) ni a la lejanía de lo divino (postura escéptica), forma parte de la escisión fundamental del hombre. No es una incertidumbre subjetiva que pueda ser evitada, es, recurriendo al término de Kierkegaard, una incertidumbre objetiva, constitutiva de la individualidad. En suma, el cristianismo busca la unión de lo humano y lo divino a la vez que señala la fragilidad de la relación entre Dios y el hombre.

La dialéctica de la conciencia desventurada se basa en la doctrina de la Trinidad. Ahora, en el capítulo de Autoconciencia no se está hablando todavía de la Trinidad en tanto objeto de la fe. Este objeto “aún no ha nacido.”¹³⁴ El tema aquí es la manera en que la conciencia creyente se relaciona con los tres aspectos de la esencia inmutable, esto es, la vivencia subjetiva del misterio de la Trinidad. “El *primer* inmutable es para ella solamente la esencia *ajena* que condena lo singular; en cuanto al *segundo*[,] es una *figura* de lo *singular* como ella misma –deviene entonces *en tercer lugar* hacia el espíritu, tiene la alegría de concentrarse a sí misma en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal.”¹³⁵

¹³⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 131.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 129-130.

El primer inmutable corresponde al Yavé de la religión judía, la esencia universal que para la conciencia singular es un más allá incomprendible. Especial importancia cobra el dogma de la Encarnación, que Hegel llama “configuración de lo inmutable”, según el cual la esencia trascendente adquiere la forma de lo inesencial inmanente. El logos universal es realizado en un individuo singular. Sin embargo, la esencia realizada es nada más una “figura de lo inmutable”, lo inmutable en sí mismo subsiste en un más allá del mundo. En el Dios-Hombre (*Gottmensch*), los extremos de lo divino y lo humano son correlativos, pero permanecen separados, y el creyente se representa en su vida la misma relación de *identidad en la diferencia* con la divinidad. El estoicismo “prescinde de la singularidad” propia de la existencia individual, y el escepticismo “es solamente inquietud”. Más que las ventajas, la fe cristiana reúne las desventajas del estoicismo y del escepticismo: el escapismo del primero y la incesante inquietud del segundo.

La conciencia creyente “aglutina y cohesiona el pensamiento puro y la singularidad [*es bringt und hält das reine Denken und die Einzelheit zusammen*]”.¹³⁶ Podemos ver que Hegel describe la unión cristiana de los opuestos en términos de lo que él consideraría una *síntesis* más que una *mediación*. En calidad de síntesis, la sola Encarnación representa un vínculo accidental entre lo inmutable y lo singular, una reconciliación inefectiva. La conciencia desventurada “no se eleva aún hasta

¹³⁶ *Ibid.*, p. 132. Sobre el paso del Yavé hebreo al Dios cristiano en la dialéctica de la conciencia desventurada, véase: Jean Hyppolite, *op. cit.*, pp. 198-199.

aquel pensamiento *para el cual* la singularidad de la conciencia se reconcilia con el pensamiento puro.”¹³⁷ La conciencia cristiana vive la unión de lo inmutable y lo singular, pero no está consciente de ser ella misma esta unión. Por eso nada más la experimenta como separación y “desgarramiento” (*Zerrissenheit*). Para Hegel, la reconciliación entre lo humano y lo divino se logra cuando la conciencia eleva la síntesis cristiana ideal a la forma de una mediación real, existente en la autoconciencia misma en tanto espíritu o “autoconciencia universal”.

Hegel atribuye el fracaso de la fe a la contingencia que la Encarnación tiene para el creyente. “[L]a esperanza de devenir uno con él [lo inmutable configurado] tiene que seguir siendo una esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que se halla en la configuración misma, en lo que fundamenta a la esperanza.”¹³⁸ La unidad con lo divino no puede ser más que una esperanza sin certidumbre alguna. La conciencia no puede fundar su esperanza en un acontecimiento histórico, aun si se lo considera incuestionable. El Cristo histórico es un “uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*.”¹³⁹ Siendo una realidad alejada en el tiempo y el espacio, el Dios-Hombre se hace también susceptible de dubitación escéptica.

La conciencia desventurada es incapaz de coincidir consigo misma porque parte de una separación absoluta entre lo humano

¹³⁷ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 132.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 130.

y lo divino, siendo éstos elementos “ajenos” entre sí. El destino del creyente es estar siempre “desgarrado en el más acá y el más allá”.¹⁴⁰ Los opuestos de la conciencia desventurada permanecen en correlación circular, y el espíritu que subyace en esta conciencia no emerge de la negatividad absoluta. “Estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario.”¹⁴¹ Hegel explica el fracaso del creyente para elevarse a lo divino describiendo las contradicciones inherentes a los ideales cristianos de la oración, el trabajo y la penitencia.

La oración o recogimiento devoto (*Andacht*) es la elevación de la conciencia hacia lo divino por medio del sentimiento. La conciencia devota suprime el pensamiento de sí misma y se enfoca para tener a Dios por único objeto.¹⁴² Sin las limitaciones que establece la reflexión, el objeto absoluto resulta inconmensurable para el sentimiento religioso que intenta captarlo. El sentimiento no es conocimiento siquiera aproximativo, pues aun para establecer grados de elevación requiere convertirse en reflexión y relativizar su objeto. El recogimiento devoto es nada más un “tender *hacia* el pensamiento”.¹⁴³ La conciencia devota fracasa. “Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴² Hegel está pensando en las formas medieval y moderna del subjetivismo piadoso, la segunda representada para él por el pensamiento, por ejemplo, de Jacobi, Schleiermacher y Novalis. Al respecto, véase: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. Trad. de Wenceslao Roces. F.C.E., México, pp. 483-486 y Jean Wahl, *op. cit.*, pp. 139-142.

¹⁴³ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 132.

cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega al concepto, el cual sería el único modo objetivo inmanente.”¹⁴⁴

Hegel considera después el ideal de servir a Dios por medio del trabajo. Confiriéndole a su trabajo un propósito superior a la necesidad y al interés, el creyente busca elevarse hacia lo divino de una manera más factible que con la pura devoción. El problema es que esta conciencia tiene una actitud contradictoria hacia el mundo. Por un lado lo mundano no significa nada para ella, siendo Dios lo único importante, y por otro lado se ve obligada reconocer el mundo como expresión de la voluntad divina. De aquí que vea en su capacidad y sus habilidades para trabajar algo concedido y a la vez comandado. Además, por un lado agradece a Dios por sus fuerzas y por otro lado reconoce en ellas una fuente de orgullo personal. Dividida entre el significado sagrado y el significado profano de la acción, esta conciencia también fracasa.

Cuando la conciencia inmutable *renuncia* a su figura y la *abandona* y, frente a ello, la conciencia individual *da gracias*, es decir, *se niega* la satisfacción de la conciencia de su *independencia* y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción, cuando se dan estos dos momento [sic] de la *entrega mutua* de ambas partes, con ello nace, ciertamente, para la conciencia su *unidad* con lo inmutable. Pero, al mismo tiempo, esta unidad es afectada por la separación, de nuevo rota en sí y surge nuevamente en ella la oposición de lo universal y lo singular.¹⁴⁵

Por último, Hegel analiza el ideal de la penitencia. Conciliando los principios del fervor y el obrar, la conciencia penitente busca la comunión con lo divino mediante la negación

¹⁴⁴ *Idem.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

efectiva de la singularidad corporal. El penitente ve en su cuerpo la debilidad y la corrupción a las que se tiene que enfrentar para elevarse sobre la individualidad. No basta ignorar el cuerpo, como hace el estoico, es necesario mortificarlo, reconocer su realidad para combatirlo efectivamente. De hecho, dándole tanta importancia al cuerpo, la conciencia le concede a éste un poder similar al divino. El cuerpo se convierte en una segunda esencia.

[C]omo este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de ser librada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada, y, al mismo tiempo, este contenido de sus aspiraciones, en vez de ser algo esencial, es lo más vil y, en vez de ser algo universal, es lo más singular, y así, vemos nosotros solamente una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre.¹⁴⁶

Habiendo fracasado en el intento de suprimir su singularidad, la conciencia desventurada renuncia a la pretensión de acceder a lo inmutable de manera directa. Ahora proyecta su relación con la divinidad en un mediador “que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable”.¹⁴⁷ El creyente confía sus bienes, su capacidad de decidir y la interpretación de sus acciones nada más al “consejero”, porque en él reconoce la unión entre lo humano y lo divino de la que él carece. La conciencia desventurada logra contemplar tanto su existencia singular como la esencia universal en un tercer elemento con respecto a los dos lados; abandona así su subjetivismo y comienza a relacionarse consigo misma a través de lo objetivo.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 136.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 137.

A través de estos momentos, primero el de la renuncia a su propia decisión, luego de la renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se priva de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su *ser para sí* tiene la certeza de haberse enajenado [*sich entäußert*] de verdad de su *yo*, y de haber convertido su conciencia inmediata en una *cosa*, en un ser objetivo.¹⁴⁸

Entregándose al consejero, la conciencia desventurada alcanza la renuncia que no había logrado con fervor, trabajo y mortificaciones. Pero esta renuncia es una enajenación del yo, una pérdida negativa de la individualidad. La conciencia no ve detrás de las disposiciones del consejero la voluntad divina, ve una voluntad particular magnificada. “[L]a renuncia de su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la verdad universal. Y, del mismo modo, su renuncia a la posesión y al goce sólo tiene esta misma significación negativa, y lo universal que así deviene para ella no es su *propia acción*.”¹⁴⁹ De no poder trascenderse a sí mismo, el sujeto pasa a no reconocerse en la realidad objetiva que le representa. Su desventura se troca en tranquilidad, mas no en la felicidad de una auto-identidad certera.

Con todo, bajo la forma del “consejo” el principio de la mediación espiritual queda asentado. La acción de los individuos no les pertenece a éstos, pertenece al *espíritu*: la vida intersubjetiva que subyace en la existencia individual. En la *Enciclopedia*, el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada son presupuestos en el concepto de “autoconciencia

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 138.

universal”,¹⁵⁰ el cual está a la base de la noción hegeliana del espíritu como intersubjetividad viviente. Hegel afirma que la verdadera religiosidad existe bajo la forma colectiva del espíritu ético, no de la fe individual. "La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad.”¹⁵¹

Podemos ver en la teoría de la religiosidad espiritual o intersubjetiva la solución que Hegel ofrece a las aporías de la conciencia desventurada. La conciencia creyente coincide con su esencia divina por medio de la comunidad religiosa. En ésta reside la verdadera unión entre lo singular y lo universal. Lo que en la fe individual se limita a la esperanza, en la vida del espíritu es una realidad.

La autoconciencia parte de su esencialidad y de la inesencialidad del objeto, pero termina admitiendo su propia inesencialidad y la esencialidad del objeto. La conciencia del objeto es autoconciencia implícita del sujeto, y la autoconciencia presupone a la vez la conciencia del yo bajo la forma de un objeto. La conciencia y la autoconciencia se presuponen entre sí, se tienen una a la otra por esencia. Esta esencia unitaria, una vez hecha explícita, es lo que Hegel llama la “razón” (*Vernunft*).

¹⁵⁰ Véase: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 436 y § 437, pp. 480-482.

¹⁵¹ *Ibid.*, § 552 N, p. 572.

Ahora bien, al final del capítulo de Autoconciencia el principio de la mediación espiritual, que conduce a la razón, queda asentado *para nosotros*, observadores fenomenológicos, no *para la conciencia*. Ésta arriba nada más a una “representación de la *razón*” en la forma sintética del consejo; todavía vive la presencia del espíritu como ausencia de Dios y pérdida del yo. “Pero, *para ella* misma permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un *más allá*.”¹⁵² Entonces, ¿cómo se da para la conciencia la transición al mundo de la razón? ¿De qué manera la conciencia desventurada arriba a la verdad del espíritu para lograr trascenderse a sí misma definitivamente? En la *Fenomenología*, Hegel hace el pasaje al capítulo de Razón sin resolver este problema.

b) Religiosidad A y B

Al comienzo de *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus resume el problema a tratar en dicha obra y en el *Postscriptum*: “¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?”¹⁵³ En la línea de *De omnibus dubitandum est*, Kierkegaard aborda en *Migajas* y en *Postscriptum* el tema de la religión desde el enfoque de la filosofía de la conciencia. El problema teológico acerca de cómo conciliar los dogmas de la fe

¹⁵² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 139.

¹⁵³ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trad. de Rafael Larrañeta. Trotta, Madrid, 2001, p. 21. En adelante citada como *Migajas filosóficas*. Véase también: *Postscriptum*, p. 15.

con las verdades históricas se traduce en el problema filosófico acerca de las condiciones que el sujeto singular, inmerso en la temporalidad, debe reunir para ser una “conciencia eterna” (*evig Bevidsthed*).

Igual que Hegel en el subcapítulo “*Libertad de la autoconciencia*”, Kierkegaard evita hablar directamente de Dios o de la doctrina cristiana, porque estos temas corresponden a la dimensión objetiva de la religión. El tema a tratar es más bien la relación entre el sujeto individual y los contenidos del cristianismo, sean estos verdaderos o no. “[T]he issue is not about the truth of Christianity but about the individual’s relation to Christianity.”¹⁵⁴ En el nivel del espíritu subjetivo, Kierkegaard habla del concepto de Dios y del cristianismo nada más en función de la estructura interna del espíritu y en calidad de fenómenos para la conciencia. Nosotros nos restringimos a este nivel.¹⁵⁵

Hemos visto que para Kierkegaard la esencia del hombre es el espíritu. El yo del espíritu es “una relación que se relaciona consigo misma” por medio de un “tercero positivo”. El tercer elemento es la síntesis de los elementos contrarios, de cuya relación emerge (haciéndose explícito), pero es también aquello que pone u origina la relación (mientras es todavía implícito). De acuerdo con *Anti-Climacus*, la relación puede originarse del *yo* o de un *otro* con respecto al yo, o sea, de otra determinación del

¹⁵⁴ S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 15.

¹⁵⁵ Para una comparación entre Hegel y Kierkegaard en el ámbito de la filosofía de la religión, véase: Stephen Crites, *In the twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on faith and history*. American Academy of Religion, Chambersburg, Pensilvania, 1972.

espíritu aparte del yo. “Una tal relación que se relaciona consigo misma —es decir, un yo— tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro.”¹⁵⁶

Anti-Climacus parte de la segunda opción. “Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro.”¹⁵⁷ La auto-relación del yo humano es puesta por el espíritu que la fundamenta, espíritu que en su esencialidad es entendido como un “otro” con respecto a la relación fenoménica. El yo se relaciona consigo mismo, es decir, alcanza la auto-identidad, haciéndose consciente de su esencia no-fenoménica desde el ámbito fenoménico, permitiendo que ésta se manifieste. En ese sentido, relacionándose consigo mismo, el yo se relaciona con una alteridad que lo trasciende.

En *La enfermedad mortal*, el concepto de Dios es asociado indirectamente a la representación de la esencia del espíritu como lo “otro” del yo. El propósito de toda la vida del espíritu radica en “que[,] al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado.”¹⁵⁸ El yo se relaciona consigo mismo a través de Dios, en cuanto Dios cumple la función de unir las oposiciones del yo en una síntesis. En el horizonte de la filosofía de la conciencia, el Dios de Kierkegaard debe ser entendido en calidad de síntesis espiritual. A partir de esta concepción, el devenir autoconciencia, ser un yo,

¹⁵⁶ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 33.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 33-34. En el libro, Anti-Climacus no afirma que esta interpretación del origen de la relación espiritual sea la correcta, simplemente parte de ella y explora sus consecuencias.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 34.

es una “concesión”, algo que el espíritu realiza obedeciendo a su propia naturaleza en virtud del interés de sí, y es a la vez una “exigencia”, la cual trasciende la espontaneidad inmediata del espíritu por cuanto es aquello que la suscita. “[P]oseer un yo y ser [aún] sin yo es la mayor concesión —una concesión infinita— que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él.”¹⁵⁹

En el *Postscriptum*, Climacus distingue entre dos tipos de “religiosidad” (*Religieusiteten*), que él llama “religiosidad A” y “religiosidad B”. El primer tipo de religiosidad designa la actitud que, según Kierkegaard, el individuo de cualquier religión, cristiana, judía o pagana, debería tener. La religiosidad A no considera la naturaleza del objeto de la fe sino nada más los requisitos que el sujeto debe cumplir para tener una relación auténtica con él. La religiosidad A es la sola relación entre la conciencia singular y su esencia inmutable: la autoconciencia religiosa en general. La religiosidad B es la autoconciencia específicamente cristiana, la relación que la conciencia singular tiene con su esencia inmutable a través de la verdad cristiana en tanto síntesis espiritual. La religiosidad B solamente es posible cuando la autoconciencia tiene la verdad cristiana por objeto, de manera que se fundamenta en la naturaleza este objeto y ya no en el solo impulso de la subjetividad por alcanzarlo.

En el capítulo 3 vimos que para Kierkegaard la autoconciencia no es en ningún caso pura o inmediata, pues está siempre mediada por alguna instancia objetiva que la divide en

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 42.

grados de aproximación a sí misma. La autoconciencia es un proceso abierto en el individuo, llega a término nada más cuando el individuo acepta relacionarse consigo mismo a través de una verdad que constituye un *otro* con respecto a él, esto es, cuando la conciencia logra ver reflejada su vida subjetiva en cierta instancia de alteridad objetiva. A esto se refiere Kierkegaard cuando dice, en boca de Climacus, que las diferencias entre la religiosidad A y la religiosidad B se derivan del hecho de que la primera tiene su dialéctica en sí misma, no estando condicionada por ningún objeto, mientras que la segunda tiene su dialéctica en “un algo definido” que la condiciona.

Religiousness *A* is the dialectic of inward deepening; it is the relation to an eternal happiness that is not conditioned by a something but is the dialectical inward deepening of the relation, consequently conditioned only by the inward deepening, which is dialectical. On the other hand, Religiousness *B* [...], or paradoxical religiousness [...], or the religiousness that has the dialectical in second place, makes conditions in such a way that the conditions are not the dialectical concentrations of inward deepening, but a definite something that qualifies the eternal happiness more specifically (whereas in *A* the more specific qualification of inward deepening is only a more specific qualification), not by qualifying more specifically the individual's appropriation of it but by qualifying more specifically the eternal happiness, yet not as a task for thinking but as paradoxically repelling and giving rise to a new pathos.¹⁶⁰

La religiosidad A es esencialmente “patética”, porque en ella la autoconciencia religiosa se rige nada más por el impulso espontáneo de la subjetividad hacia la auto-identidad. La religiosidad B es esencialmente “dialéctica”, porque en ella la dialéctica de la autoconciencia se presenta con la forma objetiva

¹⁶⁰ S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 556.

de una verdad dada que pone las condiciones para alcanzar la auto-identidad exitosamente. Por otro lado, el propósito de la religiosidad B es hacer nacer en el individuo una “nueva pasión”, una nueva forma de interesarse por sí mismo. La religiosidad B le concede al interés subjetivo de la religiosidad A el apoyo de una verdad objetiva firme.

La religiosidad A corresponde a la conciencia desventurada hegeliana, aunque también contiene una respuesta al tipo de aporías que, en opinión de Hegel, la conciencia desventurada no puede resolver. A su vez, la religiosidad B puede ser planteada como un modo de transición entre la conciencia desventurada y el principio de la mediación espiritual o intersubjetiva que Hegel asocia a la razón. A continuación expondremos los dos tipos de religiosidad en este sentido.

La religiosidad A

La conciencia religiosa parte de la siguiente pregunta: “[H]ow can I [...] share in the happiness [*Salighed*] that Christianity promises?”¹⁶¹ Este punto de partida es similar al de la conciencia desventurada. La conciencia desventurada desea verse librada del sinsentido de la servidumbre y se entrega a la religión porque ésta le ofrece tal posibilidad, busca en lo trascendente la felicidad que una vida de dependencia le ha vedado. Así como para Hegel el subjetivismo de la autoconciencia culmina en el anhelo del más allá, para Kierkegaard la expresión suprema de la subjetividad es el interés del individuo por la felicidad eterna. “[T]he expression

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 17.

of the utmost exertion of subjectivity is the infinitely passionate interest in its eternal happiness.”¹⁶² La conciencia religiosa también se basa en la categoría del *interés*, bajo la forma de una “pasión infinita de la interioridad” por la felicidad eterna.¹⁶³

El sujeto de la religiosidad A es una conciencia desventurada. Su pasión (*Lidenskab*) está ligada al sufrimiento (*Lidelse*). El individuo tiene una relación con la felicidad eterna solamente en el sentido de no haberla alcanzado aún. La felicidad eterna se hace presente para él negativamente, como sufrimiento. “[F]or an existing person the existence-relation to the absolute good can be defined only by the negative—the relation to an eternal happiness by suffering, just as the certitude of faith that relates itself to an eternal happiness is defined by uncertainty.”¹⁶⁴

El sujeto se identifica con el ámbito de la “inmediatez”, donde permanece abocado a los “fines relativos” de la existencia, y hace de la felicidad eterna su “τέλος absoluto”. En su “inmediatez”, el sujeto corresponde a lo que Hegel llama “conciencia singular”. A su vez, lo que Kierkegaard llama “conciencia eterna” (*evig Bevidsthed*) es el equivalente de la “conciencia inmutable” (*unwandelbare Bewusstsein*) en Hegel. En cuanto se relaciona con el “fin absoluto”, el sujeto es una conciencia eterna. La religiosidad A consiste en pasar del modo de conciencia singular al modo de conciencia eterno por medio de una negación de la singularidad relativa. Perseguir el fin

¹⁶² *Ibid.*, p. 53.

¹⁶³ Véase: *Ibid.*, pp. 203, 259 y 426.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 455.

absoluto significa elevarse hacia Dios y desligarse de la inmediatez reconociendo la nulidad propia ante lo eterno. El individuo se relaciona con lo absoluto manteniendo una relación negativa consigo mismo y con el mundo. La relación con Dios se da a través de esta constante “auto-aniquilación”.

The basis of this suffering is that in his immediacy the individual actually is absolutely within relative ends; its meaning is the turning around of the relation, dying (*af døe*) to immediacy or existentially expressing that the individual is capable of doing nothing himself but is nothing before God, because here again the relationship with God is distinguishable by the negative, and self-annihilation is the essential form of the relationship with God.¹⁶⁵

Climacus ve en la religiosidad A una ventaja sobre el tipo de pensamiento que Hegel atribuye al estoicismo y al escepticismo. “Religiousness A comprehends contradiction as suffering in self-annihilation, yet within immanence; but ethically accentuating existing, it hinders the existing person in abstractly remaining in immanence or in becoming abstract by wanting to remain in immanence.”¹⁶⁶ La religiosidad A evita que el individuo “permanezca abstractamente en la inmanencia”, como el estoico que olvida su singularidad subsumiéndose en el logos universal imaginado, y que “devenga abstracto al querer permanecer en la inmanencia”, como el escéptico, que absolutiza la inmanencia y reduce su libertad al ejercicio crítico del pensamiento. El sujeto de la religiosidad A se libera de la

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 460-461. De acuerdo con Adi Shmuëli, en la filosofía de la conciencia de Kierkegaard los términos “fin absoluto”, “bien absoluto”, “felicidad eterna” y “Dios” son intercambiables. Véase: Adi Shmuëli, *op. cit.*, p. 62.

¹⁶⁶ S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 572-573.

doliente inmanencia suprimiéndose a sí mismo a favor del ser trascendente (como el estoico), pero con base en la aceptación del ser inmanente (como el escéptico).

Partiendo de la división radical entre el ser trascendente y el ser inmanente, el sujeto descubre que entre Dios y el hombre hay una “diferencia absoluta”. “Between God and a human being [...] there is an absolute difference; therefore a person’s absolute relationship with God must specifically express the absolute difference.”¹⁶⁷ La autoconciencia religiosa es el doble movimiento infinito de negación de sí y afirmación de la esencia. Elevarse hacia Dios no consiste entonces en salvar la diferencia absoluta, pues esto supondría que la auto-negación puede llegar a término en la inmanencia misma, como si fuese un movimiento finito, sino nada más reconocer la diferencia absoluta. La expresión de este reconocimiento es el culto. “*Worship* is the maximum for a human being’s relationship with God, and thereby for his likeness to God, since the qualities are absolutely different. But worship signifies that for him God is absolutely everything, and the worshiper is in turn the absolutely differentiating one.”¹⁶⁸ El culto debe expresar la diferencia absoluta, no tratar de superarla.

La relación con lo divino no radica en sus expresiones externas. El culto es un deber religioso, pero no afecta la fe interna de los individuos ni tampoco determina su eficacia: no acerca más al individuo a su fin absoluto ni tampoco le aleja más de él. En ese sentido, Kierkegaard también cuestiona los ideales de la vida cristiana, en los cuales ve intentos de confiar el éxito

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 412.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 413.

de la interioridad infinita a la obediencia del culto externo. Aludiendo a la relación entre la conciencia desventurada y el cristianismo medieval, Climacus dice: “The Middle Ages was a distrustful inwardness that therefore wanted to see it in the externals. It was to that extent an *unhappy inwardness* [...]. True inwardness does not demand any sign at all in the externals.”¹⁶⁹

La conciencia desventurada ve en la oración, el trabajo desinteresado y la penitencia medios, si no para entrar en comunión inmediata con Dios, por lo menos para aproximarse a la divinidad. En consecuencia, cuando ve que sus intentos fracasan se siente incapaz de trascenderse a sí misma. Kierkegaard responde que el culto no es una elevación siquiera aproximativa en la misma medida que no es un estorbo para la elevación. La conciencia desventurada fracasa porque identifica la religiosidad con las expresiones de la religiosidad. “The god to whom one can point is an idol, and the religiousness to which one can point is an imperfect kind of religiousness.”¹⁷⁰

Donde Hegel ve una aporía, Kierkegaard ve un falso problema. El individuo puede relacionarse con el fin absoluto en el interior mientras se relaciona con los fines relativos en el exterior. “[T]he person who relates himself to the absolute $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ may very well live in the relative ends just in order to practice the absolute relation in renunciation.”¹⁷¹ El verdadero subjetivismo piadoso es una interioridad oculta (*skjult*

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 413-414. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 475.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 405.

Inderlighed), paralela a la existencia mundana pero desconectada de ella. “He is a stranger in the world of finitude, but he does not define his difference from *worldliness* by foreign dress (this is a contradiction, since with that he defines himself in a worldly way); he is incognito, but his incognito consists in looking just like everyone else.”¹⁷²

La religiosidad A es una “relación absoluta con lo absoluto”, la cual no debe ser entendida en el sentido de una unión inmediata e instantánea, como lo que para Hegel sería la pretensión del recogimiento devoto. La relación está necesariamente mediada por la finitud del individuo. Mas el carácter esencial de la finitud humana es precisamente lo que hace de la fe un esfuerzo infinito, en comparación con el cual los resultados de la elevación son irrelevantes. El que la felicidad eterna se presente negativamente significa que el sufrimiento por no tenerla es también la mayor felicidad para el individuo. Un sufrimiento ilimitado es señal del inconmensurable esfuerzo de la interioridad por relacionarse con el fin absoluto, esfuerzo que es ya la relación efectiva con este fin. El individuo no debe pensar en si el fin absoluto es alcanzable o inalcanzable, debe nada más encaminarse a él, y la divinidad se manifiesta en este esfuerzo tanto como lo haría en la obtención del fin. Por eso dice Climacus que Dios está más presente en un pagano que le reza con pasión a un ídolo que en un cristiano que le reza sin pasión al Dios verdadero.¹⁷³

¹⁷² *Ibid.*, p. 410.

¹⁷³ Véase: *Ibid.*, p. 201.

El interés de la subjetividad no se define a partir de la asequibilidad o no asequibilidad de su objeto, se define por el solo movimiento hacia el objeto. La felicidad eterna se manifiesta en el esfuerzo individual por alcanzarla, existe en este esfuerzo mientras sea ilimitado.

With the infinite, passionate interest in his eternal happiness, the subjective individual is at the extreme point of his exertion, at the extreme point, not where there is no object (an imperfect and undialectical distinction) but where God is negatively present in the subjectivity that with this interest is the form of the eternal happiness.¹⁷⁴

La subjetividad interesada, entendida como pasión inagotable, es una síntesis del existir finito del hombre y de la esencialidad infinita de Dios.¹⁷⁵ Kierkegaard diría que la conciencia desventurada se sostiene precisamente en el subjetivismo que en opinión de Hegel la hace colapsar. La libertad y la felicidad de la conciencia radican en su desventura.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷⁵ Hegel llega a una conclusión similar en otro lugar de la *Fenomenología*. En la segunda sección del capítulo de Espíritu, titulada ‘El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura’, Hegel también hace una distinción entre el culto externo y la fe interna de los individuos, y concede que la verdad de la fe está del lado de la subjetividad. La diferencia es que para Hegel el factor subjetivo es lo que limita a la fe. Despojada de sus formas externas, y anulada la veracidad de su objeto por la actividad crítica de la Ilustración, la fe es un “puro anhelo” (*reine Sehnen*) siempre insatisfecho. (Véase: *Fenomenología del espíritu*, pp. 319-337). Para Hegel, el valor de la “subjetividad infinita” de la fe es asentar el principio de la “libertad subjetiva”, base de la filosofía moral de Kant y de Fichte. Pero como pura fe, la subjetividad es impotente (Véase: *Lecciones sobre filosofía de la religión, 3. La religión consumada*. Trad. de Ricardo Ferrara. Alianza Universidad, Madrid, 1987, pp. 165-167 y 249-253). Si tomamos la perspectiva de Kierkegaard, diríamos que Hegel se equivoca porque juzga a la conciencia creyente a partir de la asequibilidad que el objeto divino tiene para ella, y no a partir del solo esfuerzo de la subjetividad por alcanzarlo.

La religiosidad B

La relación entre el sujeto y la divinidad que Climacus comprende bajo el nombre de “religiosidad A” denota nada más el tipo de actitud que, en opinión de Kierkegaard, el creyente sincero de cualquier religión debería tener. La fe cristiana debe cumplir con los requisitos de la religiosidad A, pero a partir de su objeto debe ser entendida como un modo de religiosidad aparte. La fe específicamente cristiana, definida a partir de la naturaleza que su objeto tiene para el creyente, recibe el nombre de “religiosidad B” o “religiosidad paradójica”. De acuerdo con Kierkegaard, en el cristiano auténtico los dos tipos de religiosidad “se unen”.¹⁷⁶

En *Migajas filosóficas*, Climacus introduce el concepto del “Dios-Hombre” (*Gudmenneske*) en la temática de la filosofía de la conciencia partiendo de la cuestión epistemológica de los límites del entendimiento. Con un eco kantiano, dice Climacus que la naturaleza del entendimiento es intentar trascender sus límites para conocer el tipo de objetos que resulta inaccesible desde sus esquemas. Así como la esencia de la conciencia es el “interés”, la “pasión” del pensamiento es aquello que mueve al entendimiento a ir más allá de sus límites. Por cuanto lleva al entendimiento fuera de sus esquemas dicotómicos, la pasión produce la auto-negación del entendimiento. “[L]a suprema potencia de la pasión [*Lidenskab*] es querer su propia pérdida, la pasión suprema del entendimiento [*Forstand*] es desear el choque, aun cuando el choque se torne de un modo u otro en su pérdida. Esta suprema

¹⁷⁶ Véase: S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 555-561.

pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar.”¹⁷⁷ La pasión infinita, motor de la religiosidad A, conduce a la conciencia al modo de pensamiento unitario que subyace en la creencia de la Encarnación, y por eso es también el origen de la religiosidad B.

Lo desconocido ante lo cual el entendimiento se ve limitado, y a lo cual sin embargo tiende el pensamiento, es la divinidad, que Kierkegaard designa con el nombre de “el dios”. “¿Pero qué es eso desconocido con lo que choca el entendimiento en su pasión paradójica y que turba incluso el autoconocimiento del hombre? Es lo desconocido. No es algo humano, puesto que [a lo humano] lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido *el dios* [*Guden*].”¹⁷⁸ La divinidad está más allá del conocimiento y a la vez afecta, desde su trascendencia, el autoconocimiento del hombre: por un lado trasciende la relación cognitiva y por otro lado determina la relación que el sujeto tiene consigo mismo. La divinidad ejerce esta doble función bajo la forma del Dios-Hombre.

En el apartado anterior dijimos que la religiosidad A consiste en reconocer la diferencia absoluta entre el hombre y Dios. La religiosidad A simplemente parte de que lo absolutamente diferente al hombre es Dios, porque este tipo de religiosidad no cuestiona la naturaleza de su objeto ni los límites de su relación con él. La religiosidad B sí se pregunta qué puede determinar realmente de su objeto. Lo absolutamente diferente del hombre es “el dios” o la divinidad, que el entendimiento no

¹⁷⁷ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 51. Traducción modificada.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 53. Traducción modificada.

puede conocer desde sus esquemas.¹⁷⁹ Ahora bien, al reducir la divinidad a la incógnita de *lo desconocido* o *lo inalcanzable*, el entendimiento ya pretende tener una relación con ella. En realidad, el entendimiento no puede conocer o siquiera pensar la diferencia absoluta.

¿Qué es, por tanto, lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre y, visto de esta manera, cuando se sustituye la definición de movimiento con la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente. Pero es lo absolutamente diferente para lo cual no hay señal alguna. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que el entendimiento no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta.¹⁸⁰

Tanto el objeto divino como nuestra relación con él sobrepasan al entendimiento. El hombre no puede saber qué es lo absolutamente diferente a él, ni tampoco puede saber en qué consiste la diferencia absoluta entre él y ese algo. Lo contrario implicaría conocer lo trascendente por vía negativa, y por ende relativizar la diferencia absoluta. Es el dios mismo quien hace saber al hombre la diferencia absoluta. “El hombre necesita del dios sólo para llegar a saber que el dios es diferente y es entonces cuando consigue saber que el dios es absolutamente diferente de él.”¹⁸¹ El dios es el “maestro” que enseña al hombre la diferencia absoluta entre Dios y el hombre.

La conciencia nada más puede relacionarse con las cosas que le son similares; el hombre comprende a otros hombres. La

¹⁷⁹ Kierkegaard distingue entre “Dios” (*Gud*) y “el dios” (*Guden*) para señalar el carácter espontáneo de la religiosidad A y la base crítica de la religiosidad B. Con todo, Kierkegaard no es siempre consecuente al usar los dos términos, que a veces intercambia sin darse cuenta.

¹⁸⁰ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 57. Traducción modificada.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 59. Traducción modificada.

divinidad imparte el conocimiento bajo la forma de un ser humano. La tesis de que la divinidad eterna se hizo en el tiempo un hombre singular es la “paradoja absoluta”. “The thesis that God has existed in human form, was born, grew up, etc. is certainly the paradox *sensu strictissimo*, the absolute paradox.”¹⁸² La fe consiste en creer en la paradoja que la tesis señala: la síntesis entre el ser eterno y el ser temporal. La fe se da en el instante o los instantes en que el individuo cree en la paradoja. “El maestro mantiene, por tanto, firme y constantemente la fe. Pero para que el maestro pueda dar la condición, tiene que ser el dios, y para dar al discípulo la posesión, tiene que ser hombre. Esta contradicción es a su vez objeto de la fe y es la paradoja, el instante.”¹⁸³ Desde el momento en que el individuo acepta la paradoja de la Encarnación, la divinidad, impensable e inaccesible, se convierte para él en Dios, y el maestro de la diferencia absoluta se convierte en el “Dios-Hombre”.

Kierkegaard le confiere a la Encarnación la misma importancia que tiene para Hegel en la dialéctica de la conciencia desventurada. La situación inicial de escepticismo con respecto a lo absolutamente diferente (el objeto de la fe) y a la diferencia absoluta (la relación con el objeto de la fe), donde Dios es nada más “el dios”, corresponde a la creencia judía en el Yavé ausente e incomprensible. La Encarnación es un segundo momento, en el cual la divinidad esencial se presenta bajo la forma de un individuo existente a quien los demás individuos pueden

¹⁸² S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 217.

¹⁸³ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 73. Traducción modificada.

comprender. La Encarnación es así la unión entre lo divino y lo humano. Mas no lo es en el sentido de una supresión de la diferencia absoluta, sino como lo que enseña al hombre por primera vez la diferencia absoluta, como lo que fija y hace clara para el sujeto la oposición auténtica entre la existencia humana y el más allá eterno.

De acuerdo con Hegel, la reconciliación entre el Dios del más allá y el Dios-Hombre se da para la conciencia en el espíritu, la esfera de la autoconciencia universal, bajo la forma de la comunidad religiosa. “El espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*.”¹⁸⁴ La idea del Dios-Hombre por sí misma tiene para la conciencia la limitación de designar una realidad alejada en el tiempo y en el espacio: el Cristo histórico. La particularidad perdida de Cristo recupera su actualidad y adquiere una expresión universal en la comunidad religiosa, en la cual, a su vez, la divinidad absoluta del más allá adquiere una realidad tangible y plural. Dios existe para el creyente en la comunidad religiosa, esto es, en el espíritu en tanto mediación entre la conciencia singular y su esencia inmutable. De acuerdo con Kierkegaard, lo que salva la brecha entre el Dios-Hombre perdido y el individuo presente no es *directamente* la comunidad religiosa sino la fe. La fe es la vía para que el individuo se reconcilie con la comunidad religiosa, para que el sujeto arribe a la mediación espiritual y pueda ver su religiosidad reflejada en ella.

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 452.

La fe se apoya en el “instante” (*Øieblikket*). En *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis define al instante como la unión entre el tiempo y la eternidad. “El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad [...], y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo.”¹⁸⁵ En el instante de la fe queda abolida para el sujeto la diferencia entre el Cristo histórico, alejado en el tiempo, y la eternidad de su enseñanza. El hecho de que la fe ocurra nada más en instantes presentes en la vida del individuo significa que la distancia en el tiempo y el espacio con respecto al Cristo histórico es irrelevante. De acuerdo con Climacus, no hay diferencia entre los discípulos “de primera y segunda mano”. Haber convivido con Jesús de Nazaret no nos daría una mayor comprensión de su mensaje que la que puede alcanzar el individuo de cualquier lugar y época. En *Ejercitación en el cristianismo*, dice Kierkegaard en voz de Anti-Climacus:

For in relation to the absolute there is only one tense: the present. For him who is not contemporary with the absolute—for him it has no existence. And as Christ is the absolute, it is easy to see that with respect to Him there is only one situation: that of contemporaneousness. The five, the seven, the fifteen, the eighteen hundred years are neither here nor there; they do no change Him, neither do they in any wise reveal who He was, for who He is is revealed only to faith.¹⁸⁶

Una vez aceptado el dogma de que Dios se hizo hombre en el tiempo, esta paradoja deja de valer para el creyente en calidad

¹⁸⁵ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p.163.

¹⁸⁶ S. Kierkegaard, *Training in Christianity*. Trad. de Walter Lowrie, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2004, p. 58.

de hecho histórico determinado y se convierte en una verdad interior que el individuo renueva una y otra vez en su conciencia. El individuo se hace discípulo, es decir, se sabe la no-verdad abierta a la verdad, en cada instante que reconoce la paradoja. “Si se establece el instante, surge también la paradoja, porque en su forma más abreviada se puede llamar paradoja al instante. Mediante el instante el discípulo se convierte en la no-verdad.”¹⁸⁷

En el instante de la fe, el pensamiento va más allá del entendimiento, no porque en ese momento rompa los límites del entendimiento sino porque sólo entonces puede señalar lo que está más allá del entendimiento: la paradoja absoluta o el misterio de la Encarnación. En el instante, el entendimiento y la paradoja se convierten en opuestos. A su vez, la fe surge como el tercer elemento que pone los opuestos en relación. Para Hegel, el entendimiento se convierte en razón cuando cobra conciencia de sí mismo como el tercer elemento que media entre todos los opuestos reflexivos. Para Kierkegaard, la *subjetividad apasionada* de la religiosidad A se convierte en *fe* cristiana cuando cobra conciencia de sí misma como el pensamiento que contrapone el entendimiento (el ámbito de lo que el hombre puede comprender) a la paradoja (lo absolutamente incomprensible para el hombre). Solamente así el individuo es discípulo, solamente así puede entender la diferencia absoluta entre Dios y el hombre.

¿Y cómo entra el discípulo en relación con la paradoja? Porque no afirmamos que deba comprender la paradoja, sino sólo que entienda que eso es la paradoja. Ya hemos mostrado cómo acontece: cuando el entendimiento y la paradoja chocan

¹⁸⁷ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 63.

felizmente en el instante, cuando el entendimiento se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma; y *lo tercero* en que esto acontece (porque no sucede en el entendimiento que está despedido, ni tampoco en la paradoja que se ha abandonado, luego sucede en algo) es aquella feliz *pasión* a la que ahora deseamos dar un nombre, pese a que el nombre no nos interese demasiado. Le llamaremos *fe*.¹⁸⁸

Podemos ver en la teoría kierkegaardiana del instante una respuesta al problema de la relación entre la conciencia singular y el Cristo histórico. Para Hegel, la presencia actual del Dios-Hombre está nada más en la comunidad religiosa; para Kierkegaard, la contemporaneidad del Dios-Hombre se da en la aprehensión instantánea, por parte del individuo, de la paradoja que el Dios-Hombre señala. Para poder reconocerse en la vida del espíritu, el individuo debe primero asimilar en su interior la diferencia absoluta entre Dios y el hombre. Desde nuestra lectura, Kierkegaard introduce mediante su concepto de la fe la transición entre la religiosidad individual y la religiosidad colectiva que en el planteamiento fenomenológico de Hegel hace falta. La primera manifestación de la mediación espiritual no es todavía la vida comunitaria, es la fe, la cual, por otro lado, es precisamente la condición para que la conciencia singular se reintegre al espíritu universal.

Un tema al que Hegel nada más alude indirectamente en su planteamiento de la conciencia desventurada es el pecado. Podemos suponer, no obstante, que cuando la conciencia intenta librarse de sí misma por medio de la oración, el trabajo y la penitencia está partiendo de sí misma como un ser pecador, y que

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 70. Traducción modificada. Los dos primeros subrayados son nuestros.

su desventura radica en volver irremediabilmente a la situación del pecado tras esos intentos. La noción del pecado está implícita en la conciencia desventurada. En la cristología de Kierkegaard la idea del pecado desempeña un papel central. Lo que separa absolutamente al hombre de Dios es el pecado. “En cuanto pecador el hombre está separado de Dios por el abismo de la más profunda diferencia cualitativa. Y, naturalmente, Dios está separado del hombre por ese mismo abismo cuando perdona los pecados.”¹⁸⁹ El Dios-Hombre enseña a la humanidad el verdadero significado del pecado y la posibilidad de que el pecado sea perdonado.

El individuo de la religiosidad A entiende la diferencia absoluta entre Dios y el hombre en sentido cuantitativo, bajo la premisa de que todos los esfuerzos por alcanzar lo divino se reducen a nada ante la infinitud de Dios. Pero la fe es más que un enfrentamiento con el infinito. La incansable y siempre insuficiente negación de sí mismo esconde la arrogante suposición de que el hombre puede determinar por sí mismo lo relativamente cerca o lo infinitamente lejos que está de Dios. El individuo de la religiosidad B no considera nada más lo que le falta por hacer, considera también, y primordialmente, lo que ha hecho y puede ser remediado. En ello se distinguen la “conciencia de la culpa” y la “conciencia del pecado”.

The individual is therefore unable to gain the consciousness of sin by himself, which is the case with guilt-consciousness, because in guilt-consciousness the subject's self-identity is preserved, and guilt-consciousness is the change of the subject within himself. The consciousness of sin, however, is a change of

¹⁸⁹ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 157.

the subject himself, which shows that outside the individual there must be the power that makes clear to him that he has become a person other than he was by coming into existence, that he has become a sinner. This power is the god in time.¹⁹⁰

Desde la perspectiva de la religiosidad A, el individuo se encuentra siempre en falta ante la divinidad. Se juzga a sí mismo arrogante cuando llega a un punto donde cree que su lucha le ha puesto más cerca de la meta de lo que están otros hombres o de lo que él mismo estaba antes, pero se juzga igualmente arrogante cuando concluye que su meta es inalcanzable. Así que si de todos modos lucha por alcanzar la meta lo hace en virtud de un deber incondicional más que de su propia esperanza. El motor de la religiosidad A es la conciencia siempre renovada de la culpa.

En cambio, por la conciencia del pecado sabemos que estamos en falta ante la divinidad y que esta falta puede ser reparada. El saber que tenemos de nuestra condición pecaminosa conlleva la responsabilidad de superarla. El Dios-Hombre nos muestra que el fin absoluto no ha de ser perseguido en virtud del solo deber, ya que alcanzar el fin absoluto es definitivamente posible. No hay conciencia del pecado sin creencia en la redención del pecado, no hay fe sin esperanza. La fe significa creer en la posibilidad de un fin para la diferencia absoluta. “[N]o cabe duda de que a los ojos humanos la salvación sería absolutamente imposible; pero ¡para Dios todo es posible! Ésta es la lucha de la *fe*, la cual combate locamente —y puede emplearse bien este

¹⁹⁰ S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 584.

adverbio— por la posibilidad. Pues la posibilidad es lo único que salva.”¹⁹¹

La posibilidad que inaugura la paradoja absoluta es la base objetiva en la que se apoya el interés subjetivo de la autoconciencia, lo que le permite a la conciencia trascenderse efectivamente a sí misma a favor de su esencia inmutable. En tanto punto de referencia objetivo para la actividad del sujeto, Dios mismo equivale a la “posibilidad absoluta”. “Dios es lo mismo que la absoluta posibilidad, o la absoluta posibilidad es Dios. Y sólo quien haya sido sacudido en su íntima esencia de tal modo que llegue a ser espíritu, comprendiendo que todo es posible..., sólo ése ha entrado en contacto con Dios.”¹⁹² En ese sentido se da en Kierkegaard el paso del sujeto de la fe al objeto de la fe.

En nuestro último capítulo haremos una lectura de *Temor y temblor* basada en los conceptos de la religiosidad “A” y “B”, así como en la relación que éstos guardan con la conciencia desventurada y con la noción hegeliana del espíritu ético. El fin de esta lectura será probar, en el marco de la filosofía de la conciencia, que el pensamiento de Kierkegaard no tiene la orientación meramente individualista que se le suele atribuir.

¹⁹¹ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 60.

¹⁹² *Ibid.*, p. 62. La definición de Dios como “posibilidad absoluta” coincide con el concepto de la verdad como “incertidumbre objetiva” que Kierkegaard presenta en el *Postscriptum*: “*An objective uncertainty, held fast through appropriation with the most passionate inwardness, is the truth, the highest truth there is for an existing person.*” (S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 203)

5. El puente entre el sujeto individual y lo ético

El 16 de octubre de 1843 Kierkegaard publica *Temor y temblor, La repetición y Tres discursos edificantes. Temor y temblor*, escrito bajo el pseudónimo “Johannes de Silentio”, contiene algunas de las pocas citas directas de textos hegelianos que podemos encontrar en la obra de Kierkegaard. Kierkegaard se basa en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* de Hegel para discutir las conexiones existentes entre la fe y la moral. Johannes de Silentio explora estas conexiones en su conocido análisis de la figura de Abraham y del episodio del sacrificio de Isaac. La discusión nos interesa porque aborda la relación entre el individuo y el espíritu ético, relación a partir de la cual podemos plantear lo que desde la perspectiva de Kierkegaard sería la transición de la autoconciencia a la razón.

El lugar más natural de la obra de Hegel para analizar el concepto del espíritu ético desde la filosofía de la conciencia sería el subcapítulo de la *Fenomenología* titulado ‘El espíritu verdadero, la eticidad’. Sin embargo, las referencias explícitas que hace Kierkegaard a la *Filosofía del derecho* nos mueven a abocar nuestro análisis a este último libro. Después de exponer la teoría de la eticidad en la *Filosofía del derecho* y su apropiación por parte de Kierkegaard, interpretaremos los conceptos del “caballero de la resignación infinita” y el “caballero de la fe” como prefiguraciones de lo que en el *Postscriptum* será llamado “religiosidad A” y “religiosidad B”. Finalmente, con base en la teoría hegeliana de la apetencia, interpretaremos el concepto kierkegaardiano del amor cristiano como la solución última a la

dialéctica del interés y como el puente entre la subjetividad individual y la intersubjetividad espiritual.

a) Lo ético

El concepto hegeliano clave con el que Kierkegaard discute en *Temor y temblor* es el de “eticidad” (*Sittlichkeit*), que en la *Filosofía del derecho* aparece como “lo Ético” (*das Sittliche*).¹⁹³ La eticidad es el conjunto de costumbres, normas, valores e instituciones aceptados en una sociedad, considerado independientemente de su origen. Los diversos elementos de la eticidad se integran en una noción general del deber-ser inculcada al individuo en el seno familiar y en la esfera pública a lo largo de su vida. La asimilación de la eticidad refleja el proceso de maduración del individuo: cada miembro de la comunidad somete su voluntad natural y acepta cumplir una función social, y esta integración a su vez le proporciona una identidad que los demás pueden reconocer. La realidad definida y efectiva de los individuos es su identidad ética reconocida. Sin el reconocimiento social, la individualidad es impotente, nadie verá en ella sino capricho, rebeldía estéril o, en el peor de los casos, crimen. En tanto la heredamos antes de poder hacernos cualquier cuestionamiento acerca de su validez, la eticidad es una moral aprendida, que adoptamos como si fuese, en los términos aristotélicos que Hegel utiliza, una “segunda naturaleza”.

En la simple *identidad* [de lo ético] con la *realidad* de los individuos, lo Ético aparece como el modo universal del obrar de los mismos —como *costumbre*—; el *hábito* de lo Ético se

¹⁹³ G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Trad. de Angélica Mendoza de Montero, Juan Pablos, México, 2004, pp. 149ss.

convierte en *segunda naturaleza*, que se sitúa en lugar de la primera voluntad, meramente natural, y es el alma penetrante, el significado y la realidad de su existencia, el *Espíritu* que vive y existe como un mundo y cuya substancia sólo es en cuanto espíritu.”¹⁹⁴

El concepto que Hegel opone al de eticidad es la “moralidad” (*Moralität*). La moralidad es la moral subjetiva, producto de la introspección individual libre. Esta introspección puede darse en la forma simple de una intuición personal del bien y el mal o en la forma compleja de un razonamiento que postula y examina leyes de conducta; su objetivo puede ser criticar las normas éticas conocidas para introducir otras o, por el contrario, interiorizar las normas éticas para que obedecerlas deje de significar sumisión. La moralidad es la reflexión individual que emerge de la eticidad colectiva, ya sea para romper con ella o para darle una nueva forma. La base de la moralidad es la “libertad subjetiva”: la capacidad del individuo para decidir sobre lo correcto y lo incorrecto sin los dictados de una autoridad.

En virtud de esta libertad, el ser humano ha de poseer expresamente un conocimiento de la distinción entre bien y mal en general, y tanto las determinaciones éticas como las religiosas se le deben intimar, y él las debe seguir, no solamente como leyes exteriores y prescripciones de una autoridad, sino que han de merecer su aprobación y reconocimiento, e incluso su fundamentación, en su corazón, sentimiento y conciencia moral, modo de ver, etc.¹⁹⁵

Aunque Hegel asocia la moralidad principalmente con la filosofía moral de Kant, que sería la moralidad en su forma más desarrollada, también se refiere con el término a cualquier moral

¹⁹⁴ *Ibid.*, §151, p. 153. Traducción modificada.

¹⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 503 N, pp. 533-534.

intuicionista del sentimiento, como la que él encuentra en las figuras de Rousseau, el *Werther* de Goethe y el individualismo romántico de Jacobi y Novalis. La sección de la *Filosofía del derecho* que Johannes de Silentio cita es ‘El bien y la conciencia’, del capítulo de ‘Moralidad’, donde Hegel hace una crítica de la moralidad en sus formas intuicionistas (no kantianas). El argumento de Hegel es que si se apela al puro sentimiento de lo que es correcto, o a la sola buena conciencia, es válido cometer cualquier clase de acto con una apariencia de legitimidad que resulta irrefutable simplemente porque el actor moral se hace sordo a razones. El argumento le interesa a Kierkegaard porque su tesis sobre la “suspensión teleológica de lo ético” parte de la relación entre el individuo y la universalidad del deber ser.

El sujeto de la moral intuicionista se guía nada más por su conciencia (*Gewissen*). Los contenidos de la conciencia moral son subjetivos, en el sentido de absolutamente privados. “[E]n la posición de la Moralidad, la conciencia está sin contenido objetivo; de este modo y por sí, es la infinita certeza de sí misma la que, precisamente por eso, es a la vez como la certeza de este sujeto.”¹⁹⁶ La subjetividad moral se da sus propios contenidos, omitiendo o suspendiendo los contenidos de la eticidad objetivamente existente. Este individuo actúa sin la sanción de los valores, instituciones y normas aceptados por la comunidad, por encima de los cuales coloca una noción más pura y espontánea del bien o un deber dado que él considera más importante. Bajo esta categoría pueden ser comprendidos

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 137, p. 133. Traducción modificada.

entonces tanto quienes actúan obedeciendo al sentimiento como quienes actúan obedeciendo a lo que consideran un llamado divino.

Hay un paralelismo claro entre la noción hegeliana de conciencia moral y el caso de Abraham tal como lo interpreta Kierkegaard. La relación especial que Dios establece con Abraham es absolutamente privada, se sustrae a los marcos éticos de la religiosidad dados en el culto y las leyes religiosas; es una relación que no pasa por la mediación de lo ético. En cuanto Abraham tiene los mandatos particulares que recibe de Dios por único criterio de acción, se encuentra “en relación absoluta con lo absoluto.”¹⁹⁷

Hegel sostiene que el carácter moral de la acción no puede depender de intuiciones personales de ningún tipo, sino de que la acción coincida con una idea universal o pueda adquirir la forma de una idea universal. Si la acción no coincide con un precepto ético dado (valores, tradiciones, etc.), puede ser introducida como un nuevo deber, en cuyo caso requiere ser presentada con una configuración racional que todo individuo sea capaz de reconocer (en la forma del imperativo categórico o de una nueva ley civil, por ejemplo).

Lo que es Derecho y Deber, como elemento en sí y por sí racional de las determinaciones de la voluntad, no es esencialmente ni propiedad particular de un individuo, ni en la forma del sentimiento, o de otro modo, de un saber singular, esto es, sensitivo; sino que se da en la forma de determinaciones universales pensadas, es decir, en la forma de leyes y principios.¹⁹⁸

¹⁹⁷ S. Kierkegaard, *Temor y temblor*. Trad. de Vicente Simón Merchán. Fontamara, México, 1999, p. 123

¹⁹⁸ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, § 137 N, pp. 133-134.

Hegel exploró en la *Fenomenología del espíritu* el fracaso de la moral intuicionista en sus versiones más bien inocuas.¹⁹⁹ En la *Filosofía del derecho* señala un peligro mayor: que el intuicionismo moral sirva de justificación al mal. La reflexión moral privada es la posibilidad del mal. “La conciencia de sí, en la vanidad de todas las determinaciones vigentes y en la pura intimidad de la voluntad, es la posibilidad de establecer como principio así lo que *es universal en sí y por sí*, como, sobre lo universal, el *albedrío*, la propia *particularidad* y de realizarla mediante el obrar; es decir, es la posibilidad de ser *mala*.”²⁰⁰ El individuo que rechaza los contenidos y las posibilidades de lo ético será presa de la impotencia mientras siga aspirando a la universalidad. Si a pesar de reconocer la imposibilidad de justificarse decide actuar unilateralmente, deberá asumir el riesgo no sólo de que se piense que hace el mal sino de estar haciendo el mal efectivamente.

Hegel no alude a la figura de Abraham o a la fe en la *Filosofía del derecho*, cuya temática es ético-política más que ético-religiosa. No obstante, Johannes de Silentio dice que la orden de sacrificar a Isaac coloca a Abraham en el mencionado

¹⁹⁹ Vemos estas figuras en varios lugares de la obra. El individuo que trata de obedecer la “ley del corazón” está lleno de un amor ilimitado pero impotente hacia la humanidad. Porque no puede ver en la realización de sus proyectos más que la corrupción de sus intenciones originales, el individuo trueca su amor inicial por el desprecio de la virtud hacia el “curso del mundo”. Los ejemplos de este fracaso son la evolución intelectual de Rousseau y el personaje Karl Moor de *Los bandidos* de Schiller. La otra figura es el “alma bella”, condenada a permanecer en la inacción por un temor insuperable a que su obrar sea incorrecto o cuando menos malinterpretado. Los ejemplos del alma bella son los personajes Alwill y Woldemar, de las novelas homónimas de Jacobi.

²⁰⁰ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, § 139, p. 135.

caso del riesgo de hacer el mal. Abraham no aspira a darle validez universal a ese acto excepcional, sabe que no puede justificarlo, explicarlo o siquiera comunicarlo a nadie. Por otro lado, sabe que es correcto y debe llevarlo a cabo, pues Dios se lo ha ordenado directamente. Desde el punto de vista ético, Abraham nada más puede apelar al principio de poner el deber hacia Dios por encima de cualquier deber ético. Pero debido a la manera secreta en que recibió la orden y al peculiar contenido de la misma, Abraham no puede demostrar que está obedeciendo un deber superior.

Desde la perspectiva religiosa, la acción de Abraham es obediencia a Dios; desde la perspectiva ética no es más que un crimen. “Desde un punto de vista ético podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio.”²⁰¹ No es que un punto de vista sea correcto y el otro incorrecto, el conflicto de Abraham radica en que los dos son correctos. Abraham realiza una “suspensión teleológica de lo ético” necesaria para el cumplimiento del deber religioso. Sin embargo, Abraham tuvo fe porque suspendió lo ético sin abandonarlo.

La idea de “lo ético” en Kierkegaard se basa en el concepto hegeliano de la “sustancia ética”: la realidad que comparte un grupo de individuos como pueblo y que expresa inmediatamente la identidad de cada uno. El individuo comienza su vida en el seno familiar, al crecer se integra a la esfera pública y al morir retorna a ambas esferas como objeto de admiración o de repudio,

²⁰¹ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 88.

según la vida que haya llevado. La realidad ética es la existencia propiamente humana del individuo, distinta a su mera existencia natural. La sustancia ética es principio y fin último: produce a los individuos y se preserva mediante el actuar particular. “[L]a persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia esencia suya y con este talante deja de ser accidente de ella; la intuye en la realidad efectiva como su fin final absoluto”.²⁰² En *Temor y temblor* Johannes de Silentio maneja una noción similar de “lo ético”.

Lo ético [*det Ethiske*] es en cuanto tal lo universal [*det Almene*] y en cuanto universal válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento. Reposa, inmanente, en sí mismo, no tiene nada exterior a sí mismo como su *τελος*, sino que es *τελος* de todo lo existente fuera de ello, y una vez que lo ha tomado para sí no puede ir ya más lejos. El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su *τελος* en lo universal, y su tarea ética consiste en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo universal.²⁰³

Hegel y Kierkegaard ven en el pueblo griego el mejor modelo una sociedad sustentada en una eticidad armónica y cuyo principal factor de cohesión es la religión. La religión de Estado griega es un culto simbólico que sacraliza los valores y normas de conducta reconocidos por el pueblo griego con el fin de preservar la sociedad. La religiosidad griega sirve a la eticidad, es inmanente a ella. En la cosmovisión griega, todo acto religioso debe ser comprendido en el nivel de la inmanencia ética. En cambio, el acto sacrificial de Abraham representa a la vez la

²⁰² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 514, p. 539.

²⁰³ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 121. Traducción modificada.

separación y la unión de la esfera ética y la esfera religiosa. En el siguiente apartado analizaremos ambos tipos de acto religioso.

b) Resignación, fe y amor

La diferencia entre lo que Johannes de Silentio llama “caballero de la resignación” y “caballero de la fe” resulta clara desde la teoría de la religiosidad A y B. En la religiosidad A el sujeto se relaciona absolutamente con lo absoluto “muriendo a la inmediatez”, renunciando a ella. La actitud característica de la religiosidad A recibe en *Temor y temblor* el nombre de “resignación infinita”. El caballero de la resignación renuncia a aquello que ama por lograr un fin superior. Está convencido de la imposibilidad de recuperar lo perdido, mas por eso puede entregarse por completo, sin dubitaciones ni culpas, a su objetivo, el cual justifica la pérdida y le da un sentido al sufrimiento. Requiere de esfuerzo, pero “[l]a resignación infinita trae consigo paz, reposo y alivio del dolor”.²⁰⁴

Kierkegaard ve en el héroe trágico la mayor expresión ética del caballero de la resignación. Johannes de Silentio da tres ejemplos de resignación infinita.²⁰⁵ De ellos nos quedaremos con el primero: el sacrificio de Ifigenia exigido por Artemisa para que las naves aqueas pudieran zarpar a Troya. Desde el punto de vista moral, el dilema de Agamenón es si ha de obedecer el deber familiar o el deber hacia el Estado. Su ventaja radica en que ambas opciones involucran valores éticos. Agamenón renuncia a lo amado por el bien común. Todos reconocerán en su acto el

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 110.

²⁰⁵ Véase: *Ibid.*, pp. 125-127.

sentido superior de un sacrificio por la polis. “[E]l héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético encuentra su *τελος* en otra expresión más alta de lo ético [...] Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión teleológica de la propia ética.”²⁰⁶

En el aspecto religioso, la relación entre Agamenón y la divinidad ocurre en la esfera pública y es éticamente comprensible: el mandato divino estaba mediado por la institucionalidad (en voz de Calcas) y tenía un propósito claro (reparar la ofensa cometida a Artemisa). El acto religioso del héroe trágico permanece en el plano de la inmanencia y está mediado por lo universal. “El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino; por eso lo paradójico de su situación [el que deba elegir entre dos deberes éticos que tiene por válidos] puede referirse por mediación a lo universal.”²⁰⁷ El sacrificio de Ifigenia es un acto de resignación pero no de fe, pues no trasciende lo ético.

El caso de Abraham es distinto. Desde un primer enfoque, Abraham es también un caballero de la resignación, aunque en una versión más radical. El sacrificio de Isaac comienza como un acto de renuncia, y solamente en este nivel puede ser juzgado éticamente. Abraham recibe la orden de sacrificar a Isaac, y por

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 127-128. Supongamos que Agamenón no hubiese aceptado sacrificar a Ifigenia, aunque esto le granjeara el repudio general. Al poner el bienestar de la familia por encima de los intereses de la *polis*, habría sido catalogado de cobarde o egoísta. Pero la familia no deja de ser un valor ético fundamental, así que al menos alguien habría podido aprobar su decisión: Clitemnestra. El héroe trágico desobedece un mandato ético por obedecer otro, así que al romper con uno puede reposar en el otro.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 129. Traducción modificada.

amor a Dios renuncia al objeto de su amor humano. Por otro lado, le es imposible justificar el sacrificio éticamente. Abraham no encuentra consuelo como Agamenón, acepta perder a Isaac y también su lugar entre los hombres, con los cuales tendrá que romper todo lazo.

Abraham no está obedeciendo un deber que forme parte de la eticidad de su pueblo. Recibe de manera privada una orden completamente singular, no contemplada bajo ningún precepto, institución o ley. Obedece el *deber absoluto* de amar a Dios, pero no puede hacer coincidir este deber con un *deber universal* dado o posible. Al seguir su criterio incommunicable de acción y desligar su individualidad de la realidad social, Abraham acepta aparentar que hace el mal (pues sólo así podrán juzgarle los demás) y hacerlo efectivamente (pues en el nivel objetivo de lo ético no puede ser otro el caso). “[A]l pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo universal, [Abraham] es y continuará siendo un asesino.”²⁰⁸

La realidad de la acción, determinada por la eticidad, se escinde de la finalidad divina de la acción. La verdad que da sentido a la existencia se separa de la existencia. Abraham rompe por completo con la existencia y se refugia en el pensamiento de Dios, un Dios incomprensible que le gobierna desde el *más allá*. En la experiencia religiosa de Abraham, la resignación consiste en “renunciar a la temporalidad en todas sus manifestaciones, y así obtener la eternidad”.²⁰⁹

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 147. Traducción modificada.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 114.

Hegel ve en la religión de los judíos el primer modelo histórico de la conciencia desventurada.²¹⁰ La religión judía representa el desapego hacia el mundo y la alienación en lo trascendente que caracterizan a este tipo de conciencia. En un texto de juventud titulado *El espíritu del judaísmo*, Hegel también sitúa el origen de la fe en la “disolución” (*Trennung*) interna de la eticidad, representada por la ruptura de Abraham con su tribu, e interpreta el sacrificio de Isaac en relación con esta disolución.²¹¹ Kierkegaard no conoció los escritos de juventud de Hegel, que fueron publicados hasta 1907. Sin embargo, es probable que haya intuido la presencia de la figura de Abraham en los pasajes de la conciencia desventurada, a juzgar por las semejanzas que ésta guarda con la religiosidad A.

²¹⁰ Véase: Jean Wahl, *op. cit.*, pp. 123-129 y Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 58ss. La conciencia desventurada aparece primero como una solución dualista a las aporías de la conciencia escéptica, nivel donde corresponde al judaísmo de Abraham y Moisés, que parte de una separación absoluta entre Dios y el hombre. Las dos fases siguientes en la evolución histórica de la conciencia desventurada serían la elevación del hombre hacia Dios, expresada en los Salmos, y al descenso de Dios a la humanidad por la Encarnación.

²¹¹ Véase: G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*. Trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda. F.C.E., México, 1981, pp. 223ss y 287ss. Ante todo, Hegel no comparte la simpatía que Kierkegaard siente por Abraham. Desde su lectura, el sacrificio de Isaac significaba para Abraham una dolorosa purificación: aunque la orden le es impuesta, el hecho de que la ejecute sin vacilar demuestra que la pérdida del objeto amado habría de ser también una anhelada liberación. En un borrador del texto, Hegel interpreta el episodio en términos cercanos a la filosofía de la conciencia. “Al fijar la mirada continuamente sobre este objeto [...] hace que incluso el amor hacia su único hijo (condición del cumplimiento de las promesas de su Dios) se le pueda aparecer como algo heterogéneo, como algo que perturba la unidad pura, como una infidelidad hacia ésta, marcada por el amor que siente por él, como algo contrario a la firmeza, a la necesidad, a la eternidad y certeza de su Todo (la realidad del cual no depende de algo particular, de algo casual y perecedero como una persona humana); [así] la severa unidad de este su Todo puede exigir de Abraham el sacrificio de este hijo.” (*Ibid.*, pp. 226-227. Los segundos corchetes son de los traductores)

Basándose en el modelo de Abraham, Hegel y Kierkegaard toman por condición de la fe la desvalorización de la existencia finita a favor del ser eterno. Hegel escribe: “La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que [el sujeto] sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad.”²¹² La conciencia desventurada renuncia a lo finito, lo reduce a la nada a favor de lo inmutable. Esta conciencia también parte entonces de una resignación infinita, en tanto sabe que su renuncia a la existencia debe ser total para que la unión con lo inmutable se produzca. La resignación infinita es la condición de la fe. Johannes de Silentio dice: “La resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno.”²¹³

La resignación infinita es la mayor expresión del amor a Dios. Pero amar a Dios sobre todas las cosas finitas no basta para tener fe. Si Abraham hubiese llegado a la conclusión de que un Dios amoroso no le arrebataría a su hijo, y en consecuencia hubiese hecho el sacrificio sólo por cumplir ritualmente con la orden, con la esperanza de que al final Dios detendría la ejecución, Isaac no habría sido sustituido por el cordero. Si, por el contrario, hubiese olvidado por completo el amor a Isaac después de renunciar a él, habría demostrado su amor a Dios sobre todas las cosas, pero no habría creído a su vez en el amor de Dios, en

²¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 129.

²¹³ S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 110-111.

que él pudiera esperar algo de Dios. En el primer caso no habría alcanzado la resignación, en el segundo caso se habría quedado en ella; no habría tenido fe. “Abraham no renunció a Isaac por medio de la fe, sino que, al contrario, lo recuperó por medio de ella.”²¹⁴ La resignación infinita es ruptura con la existencia, y la fe es reconciliación con la existencia y con lo ético que Isaac representa.

La fe consiste en la creencia, sostenida a lo largo del obrar, de que en la existencia puede ocurrir algo que es imposible dentro de los límites de la existencia, mas sólo si este algo ha sido reconocido como imposible en virtud de una auténtica resignación. Si no estamos convencidos de que es imposible significa que de hecho estamos contando con que ocurra. Entonces no amamos a Dios por encima de la existencia, a la cual no hemos renunciado. Pero si nos quedamos con el hecho de que ese algo es imposible, y no aspiramos a más, entonces no creemos en el amor de Dios por el hombre ni en que Dios todo lo puede. La fe es creer en lo absolutamente imposible, en lo “absurdo”. “El caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad; por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe. De modo que reconoce la imposibilidad y al mismo tiempo cree en el absurdo”.²¹⁵

El caballero de la fe tiene tanto la imposibilidad terrena como la posibilidad divina por verdades absolutas; cree en ambas al mismo tiempo y en igual medida. La fe es el pensamiento simultáneo de la imposibilidad en la esfera del entendimiento y

²¹⁴ *Ibid.*, p. 114.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 111.

de la posibilidad en la esfera del absurdo. La fe no disuelve la oposición del entendimiento entre lo temporal y lo eterno, la vincula a la posibilidad de una unión ulterior de los opuestos. Esta síntesis entre la desunión y la unión es el objeto de la fe.

Lo absurdo no se encuentra entre las diferencias comprendidas dentro del marco propio del entendimiento [*Forstandens*], ni es idéntico a lo increíble, inesperado e imprevisto. A partir del instante en que el caballero se resigna, adquiere la certeza de la imposibilidad, desde el punto de vista terreno, tal es el resultado del entendimiento que ha tenido la energía de hacer al reflexionar sobre esta idea. Pero en cambio resulta posible desde el punto de vista de lo infinito —siempre que se dé la resignación—.[.]²¹⁶

El “caballero de la fe” corresponde al sujeto de la religiosidad B. En ese sentido Climacus identifica en el *Postscriptum* el “absurdo” con la “paradoja absoluta”. “What, then, is the absurd? The absurd is that the eternal truth has come into existence in time, that God has come into existence, has been born, has grown up, etc., has come into existence exactly as an individual human being, indistinguishable from any other human being”.²¹⁷

El individuo en relación absoluta con lo absoluto se desliga de lo ético. Mas esta relación contiene también la condición para que el individuo se reintegre a lo ético. “[C]uando el Particular ha salido de lo universal por propia culpa, sólo podrá reingresar allí entrando como el Particular en una relación absoluta con lo absoluto.”²¹⁸ La conciencia desventurada se reconcilia con la existencia a través de la institución religiosa en voz del consejero.

²¹⁶ *Idem*. Traducción modificada. Véase: Mc 10:27

²¹⁷ S. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 210.

²¹⁸ S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 178. Traducción modificada.

Johannes de Silentio dice que la institucionalidad de la religión no reconcilia al individuo con lo ético. “[L]a idea de Iglesia —si la consideramos cualitativamente— no es diferente de la idea de Estado, ya que el Particular puede ingresar en ella por virtud de una simple mediación.”²¹⁹ La institución forma parte de lo ético desde un principio, lo presupone. Aun si aceptamos su papel de mediadora entre lo existente y lo eterno, no sabemos cómo puede el individuo entregarse a ella sin estar abandonando la relación absoluta con lo absoluto que motivó su salida de lo ético. La mediación institucional está *ya* del lado de lo ético. Falta un puente entre el individuo transgresor y lo ético. Sin este puente, el individuo vive la eticidad como alienación y pérdida de lo divino.

El puente es la paradoja misma. “La paradoja de la fe consiste, por lo tanto, en que el Particular es superior a lo universal; en que el Particular [...] determina su relación con lo universal por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo universal.”²²⁰ Abraham hace una “suspensión” de lo ético, no una supresión. Sin dejar de ser un particular perteneciente a lo universal, es decir, sin dejar de ser un padre que ama a su hijo, se pone por encima de lo universal. El amor de Abraham por Isaac en el momento del sacrificio sobrepasa la mediación de lo universal: se sustrae al marco del deber familiar y no puede ser siquiera expresado directamente.²²¹

²¹⁹ *Ibid.*, p. 147.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 141-142. Traducción modificada.

²²¹ “Abraham no dice *nada* y, de ese modo, dice cuanto tenía que decir. Su respuesta a Isaac reviste la forma de la ironía, porque siempre hay ironía cuando se dice algo sin decir nada. Isaac, cierto de que su padre sabe, le

La relación absoluta con el fin absoluto trasciende los fines relativos de la ética, a pesar de lo cual el individuo que se encuentra en ella no abandona nunca su posición ética fundamental. El deber absoluto hacia Dios subordina los deberes éticos sin omitirlos. Ahora bien, solamente el individuo en relación con lo absoluto puede verlo así. Fuera de esta relación, es objetivamente correcto el juicio de que Abraham quiso matar a Isaac, en tanto la verdad contraria no puede ser dada a conocer ni demostrada por ningún medio. Por eso “el amor a Dios puede inducir al caballero de la fe a dar a su amor al prójimo la expresión contraria a la del deber, considerado desde el punto de vista ético.”²²²

El amor al prójimo es la constante en el paso de la resignación infinita a la fe, además de ser la base de la intersubjetividad ética. El amor de Abraham por Isaac prefigura el concepto cristiano del amor. En *Obras del amor* (1847), Kierkegaard separa la amistad y el amor erótico del amor cristiano, explicando la diferencia en los términos de la filosofía de la conciencia. La amistad y el amor erótico son modos de auto-relación del yo a través de otro yo. El individuo tiene una certeza de sí mismo en el amor de otro individuo. La relación es unilateral por ambas partes, así que no hay un verdadero reconocimiento del otro. La amistad y el amor erótico presuponen la identidad inmediata e irreflexiva entre dos autoconciencias.

pregunta. Si Abraham hubiese respondido: «No sé nada», habría mentado. No puede decir nada, pues lo que sabe no lo puede decir. Por consiguiente, responde: «Dios mismo se proveerá del animal para el holocausto, hijo mío.» (*Ibid.*, p. 204)

²²² *Ibid.*, p. 142.

Tras la ilusión de esta identidad, los individuos permanecen aislados.

Love and friendship are the very height of self-feeling, the I intoxicated in the other-I. The more securely the two I's come together to become one I, the more this united I selfishly cuts itself off from all others. At the peak of love and friendship the two really become one self, one I. This is explainable only because in this exclusive love there are natural determinates (tendencies, inclinations) and self-love, which can selfishly unite the two in a new selfish self.²²³

En las relaciones eróticas y de amistad los individuos se relacionan entre sí obedeciendo al solo impulso natural. Este impulso equivale a lo que Johannes Climacus llama el “interés” de la conciencia. Así como el interés por el objeto es en realidad un interés de sí, el amor natural es en realidad amor propio. En contraste, Kierkegaard califica al amor cristiano de “espiritual”. “Spiritual love, on the other hand, takes away from myself all natural determinants and all self-love. Therefore love for my neighbor cannot make me one with the neighbor in a united self. Love to one's neighbor is love between two individual beings, each eternally qualified as spirit.”²²⁴

La relación espiritual entre los individuos se basa en el modelo de identidad en la diferencia. En vez de que una conciencia asimile a otra para relacionarse consigo misma a través de ella, cada conciencia reconoce a la otra en su alteridad de individuo, y lo que las une es el espíritu eterno al que la individualidad de ambas tiende. Yo, individuo existente e

²²³ S. Kierkegaard, *Works of love*. Trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1995, p. 68.

²²⁴ *Idem*.

inesencial, reconozco en el otro individuo existente e inesencial el mismo valor eterno que hay en mí. La esencia eterna es la unidad de lo que en la existencia permanece escindido. Relacionándome con Dios me relaciono con el prójimo.

El episodio del sacrificio de Isaac muestra que la relación interior con el fin absoluto requiere ser complementada por un obrar externo, aun cuando éste no refleje el interés oculto del individuo e inclusive parezca contrario a ese interés. El individuo se eleva al amor espiritual cuando acepta la necesidad de ambos lados de su ser. "Consequently, in order to praise love, there is need for *inward* self-denial and *outward* sacrificial disinterestedness."²²⁵ Bajo la forma superior del amor espiritual, el interés de la autoconciencia es reconciliado con el desinterés de la conciencia.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel entrevé una conclusión similar para el desarrollo de la autoconciencia. En el capítulo de Autoconciencia, antes de la dialéctica del señor y el siervo, Hegel da un adelanto de lo que será la solución a la aporía del deseo. Cuando el sujeto logra ver en el prójimo a otro sujeto, y no a una manifestación más de la vida, su relación con el mundo deja de ser negativa. El sujeto ya no se cree el centro de un mundo de cosas puestas para su deleite, ahora se sabe un hombre en medio de otros hombres. La conciencia se define a sí misma a partir de aquello que la une a otra conciencia. Este movimiento de autoconciencia, en tanto ocurre en las dos conciencias, es el "espíritu".

²²⁵ *Ibid.*, p. 343.

En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está ya presente para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde, vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la conciencia sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.²²⁶

Retomando el precepto kantiano de tratar a los demás como fines y no como medios, dice Hegel que la conciencia debe partir de que la otra conciencia es un sujeto libre con los mismos derechos que ella. “La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él.”²²⁷ Ahora bien, la conciencia sabe que su identidad como sujeto depende también de la manera en que ella es vista por la otra conciencia. Cada conciencia necesita el “reconocimiento” (*Anerkennung*) de la otra. Si el reconocimiento es recíproco, ninguna de las dos autoconciencias sentirá que por afirmar la subjetividad de otro y satisfacer un deseo ajeno “se ha perdido a sí misma”.²²⁸ La reciprocidad del reconocimiento sustituye la incondicionalidad unilateral del “respeto” kantiano. “Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la

²²⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 113.

²²⁷ *Ibid.*, p. 114.

²²⁸ *Ibid.*, p. 113.

otra y, por lo tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.”²²⁹

Tal es el tipo de reciprocidad que existe en una relación como el amor. El concepto ético y religioso del amor es muy importante en los escritos de juventud, en el capítulo de Espíritu de la *Fenomenología* y en la obra posterior de Hegel.²³⁰ Sin embargo, parece estar ausente de la dialéctica de la autoconciencia más allá de la frase que acabamos de citar, donde Hegel lo señala nada más como una posibilidad aún irrealizable. De acuerdo con Jean Hyppolite, el concepto del amor es ahí abandonado porque “no insiste lo suficiente en el carácter trágico de la separación”.²³¹ En efecto, el encuentro entre autoconciencias se manifiesta todavía como una lucha por el reconocimiento sin esperanza de reciprocidad. “Este proceso representará primeramente el lado de la *desigualdad* de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.”²³²

A partir de la desigualdad de las autoconciencias singulares, toda relación entre el sujeto y su mundo se basará en estructuras de dominio. Tras el conflicto abierto entre el señor y el siervo, el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada se limitan a interiorizar la relación señor-siervo

²²⁹ *Ibid.*, p. 114.

²³⁰ Por ejemplo, el joven Hegel escribe: “En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; lo viviente siente a lo viviente.” (*Escritos de juventud*, p. 263)

²³¹ Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 158.

²³² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 115.

con el fin de conjurar su violencia real. La conciencia desventurada, representada por la figura de Abraham tal como la interpreta Hegel, es la forma más radical de sometimiento de la conciencia a un señor omnipotente. En este cuadro sombrío es difícil saber de qué manera puede el deseo convertirse en el amor que da nacimiento al espíritu.

La teoría kierkegaardiana del amor espiritual, interpretada a la luz de la filosofía de la conciencia, puede servir para llenar este vacío. Kierkegaard aplica en el interior de la dialéctica de la autoconciencia la solución que Hegel plantea como una posibilidad reservada para la dialéctica de la razón. No hay fe, por privada y éticamente incomprensible que ésta sea, sin amor al prójimo. La fe es el punto donde el aislamiento de la autoconciencia se convierte en apertura hacia el otro, apertura que el sujeto creyente descubre bajo la forma de la paradoja absoluta en tanto posibilidad ilimitada. El amor es el puente entre el individuo y lo ético, o bien entre la autoconciencia singular y la autoconciencia universal. Trascenderse a sí mismo en Dios implica trascenderse a sí mismo, no en el prójimo sino en la unión con el prójimo, unión que en Hegel y en Kierkegaard equivale al espíritu: el tercero positivo que tarde o temprano emerge de toda oposición.

Kierkegaard no glorifica entonces el aislamiento existencial, ni tampoco tiene una visión elitista de la fe. La teoría de la religiosidad A separa la fe individual de la dimensión ética de la religión, con el propósito único de demostrar que las dos esferas deben existir de manera independiente, sin que ninguna se subordine a la otra. Creer que la soledad, o siquiera la capacidad

reflexiva excepcional, le confiere una mayor o menor eficacia a la fe va en contra del concepto de individualidad tal como lo entiende Kierkegaard. La necesaria humildad ante tales pretensiones, origen de la verdadera individualidad, es la base de la religiosidad B. El desarrollo de la autoconciencia culmina paradójicamente en la ruptura interna del subjetivismo, dada en la forma de una apertura a la alteridad divina y a la exterioridad ética. En suma, lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, no se identifican inmediatamente, pero hacen algo más que determinarse mutuamente: se unen en la diferencia.

Si es posible condensar la crítica de Kierkegaard a Hegel en el terreno de la filosofía de la conciencia en una sola idea, decimos que para Kierkegaard la reconciliación entre toda pareja de opuestos debe de algún modo suponer una unión de tipo sintético. La mediación debe presuponer la síntesis. Es en el concepto de síntesis donde radica el carácter propiamente fidelista, anti-racionalista, de la teoría kierkegaardiana del sujeto. La necesidad de la síntesis para la reconciliación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo, y para la comprensión racional de la realidad en general, es lo que Hegel no pudo ver.

Sin embargo, por cuanto el concepto de síntesis puede también servir de fundamento a la mediación espiritual, según hemos visto, y cerrar así la brecha existente en la teoría del sujeto de Hegel, debemos preguntarnos si el elemento no racional que Kierkegaard reivindica es realmente antihegeliano y no más bien ultrahegeliano. Y más importante aún: el gran enigma de la subjetividad, la paradoja fundamental que, a favor, en contra o más allá de Hegel, Kierkegaard pretende señalar, ¿no es

entonces, más que la síntesis misma, la compatibilidad última entre la síntesis y la mediación? La pregunta queda abierta.

Conclusiones

Nuestra investigación se resume en las tesis siguientes. Los números donde los nombres ‘Hegel’ y ‘Kierkegaard’ o los conceptos propios de cada uno no aparecen literalmente se refieren a los puntos donde los dos autores coinciden cabalmente.

(1) El principio lógico del espíritu es la *identidad en la diferencia*. El fin del espíritu es la unión de los contrarios, unión que en Hegel tiene la forma de “mediación” y en Kierkegaard tiene la forma de “síntesis”.

(2) La filosofía debe ser precedida por un estudio del comportamiento natural de la conciencia. El objetivo de este estudio es en Hegel la justificación del conocimiento especulativo y en Kierkegaard la justificación del dudar universal.

(3) La conciencia articula la relación entre la realidad y la idealidad desde la negatividad de la “reflexión” o “entendimiento”, y su naturaleza consiste en emerger de esta oposición para distinguirse como tercer elemento independiente.

(4) La conciencia es autoconciencia implícita. El paso de la conciencia a la autoconciencia representa el cambio de una actitud teórica y desinteresada hacia el mundo por una actitud práctica e interesada hacia la existencia humana. El motor de la autoconciencia recibe en Hegel el nombre de “apetencia” y en Kierkegaard el de “interés”.

(5) El surgimiento de la conciencia es la repetición de lo inmediato tras la suspensión de la inmediatez que involucra la oposición. En la filosofía de Hegel la idea de repetición está implícita y en la filosofía de Kierkegaard aparece explícitamente.

(6) El movimiento de un estadio del espíritu a otro constituye un salto, no está predeterminado a ocurrir. Una vez ocurrido, el nuevo estadio es determinado retrospectivamente como la repetición del estadio anterior en un nuevo nivel de comprensión. Kierkegaard critica a Hegel por no haber dado a los conceptos de “movimiento” y “salto” la concreción suficiente como para poder aplicarlos a la comprensión de la existencia humana.

(7) El desarrollo de la autoconciencia culmina en la religiosidad subjetiva. Ésta es el punto donde el subjetivismo de la autoconciencia se convierte en objetivismo, donde la auto-identidad se da en la auto-diferenciación. La autoconciencia dividida entre la existencia relativa y lo absoluto esencial recibe en Hegel el nombre de “conciencia desventurada” y en Kierkegaard recibe el nombre de “religiosidad A”.

(8) La conciencia desventurada se reduce a un anhelo siempre insatisfecho de unión con el ser esencial. La religiosidad A encuentra esta unión en el esfuerzo ilimitado mismo por alcanzar la unidad con lo esencial.

(9) Las aporías de la religiosidad subjetiva son resueltas cuando el sujeto acepta la mediación espiritual en la relación entre el hombre y lo divino. La teoría kierkegaardiana de la “religiosidad B” trata de explicar la manera en que la conciencia acepta la mediación espiritual sin sentirse por ello alienada.

(10) Los dos elementos de la religiosidad B son: 1) La unión absoluta entre el individuo y lo divino bajo la forma de la fe en tanto “posibilidad absoluta”. 2) La unión de las autoconciencias bajo la forma del amor cristiano en tanto interés espiritual (no natural) de un individuo por el otro. La religiosidad B es así la transición que falta en el planteamiento hegeliano entre la autoconciencia singular y la autoconciencia universal, entre los momentos de la autoconciencia y la razón.

Hegel y Kierkegaard comparten la preocupación de comprender la subjetividad en su doble aspecto teórico y práctico. Kierkegaard está más interesado en la dimensión práctica, vivencial y privada del espíritu, porque su objetivo primordial es inspirar a los lectores a acercarse a la religión cristiana. Discutiblemente, podemos decir que Hegel está más interesado en la dimensión teórica del espíritu (epistemológica, lógica y ontológica), en tanto su objetivo es ofrecer una explicación filosófico-científica del mundo. No obstante, ambos pensadores parten de la necesidad de conciliar lo teórico y lo práctico en una teoría integral del sujeto que no descuide ninguno de los dos aspectos. En esto radica su principal punto de acuerdo.

El tema de la fe individual es menos importante para Hegel que para Kierkegaard, pero también Hegel ve en la fe el fenómeno paradójico por el cual la conciencia rompe con el mundo a la vez que se reconcilia con él. El hecho de que en la *Fenomenología del espíritu* falte la transición de la ruptura subjetivista a la reconciliación espiritual puede ser interpretado de dos maneras. Podemos ver en ello una pequeña omisión sin importancia, excusable si consideramos que Hegel se interesa más por la estructura conceptual que las vivencias de la conciencia reflejan que por estas vivencias mismas. ¿Podríamos ver en ello, más bien, un reconocimiento por parte de Hegel de la irreductibilidad de la paradoja? Quizá lo que Hegel trata de decirnos es que el paso es inexplicable. Ignoramos e ignoraremos dónde está el puente entre la unilateralidad del deseo y la reciprocidad del amor, entre la fe privada y la religión colectiva, entre el individuo y el todo. ¿Deberíamos hablar de un salto en Hegel, ya no lógico sino lessingiano? En contraste, porque insiste en explicar la transición entre las dos esferas, Kierkegaard se muestra más racionalista, más hegeliano, que Hegel. Los términos que marcan la diferencia principal entre los dos pensadores quizá deberían ser invertidos: el trasfondo secreto de la filosofía de Hegel es la síntesis, el trasfondo secreto de la filosofía de Kierkegaard es la mediación. Nos gustaría dar pie a esta lectura.

Probablemente nuestra tesis ha decepcionado al lector que esperaba ver en Kierkegaard una polémica más radical con Hegel. Las diferencias reales han resultado ser más sutiles y localizadas de lo que comúnmente se cree. No hemos dejado

mucho espacio para esgrimir contra la filosofía hegeliana los famosos conceptos de “existencia”, “salto” y “paradoja”, más allá de ciertos contextos limitados. Incluso parece que hemos hecho de Kierkegaard un comentarista de Hegel, en tanto utilizamos sus argumentos para resolver problemas de la *Fenomenología del espíritu* que difícilmente podrían interesar más que a los especialistas. ¿Somos injustos con Kierkegaard? Nos parece que no.

Para justificar nuestra postura debemos recordar el papel que habitualmente se le ha asignado a la relación Hegel-Kierkegaard dentro de la historia de la filosofía. Hegel es considerado un heredero de la Ilustración, creyente optimista en la racionalidad última de la historia y de toda realidad humana y natural. Del racionalismo hegeliano se originan escuelas de pensamiento como el marxismo y el estructuralismo, que heredan, respectivamente, la visión dialéctica de la historia y la necesidad de interpretar los fenómenos humanos desde el orden conceptual que subyace en ellos. En este sentido es posible hablar de una tradición racionalista que comienza con Hegel y continúa con Feuerbach, Marx, Engels, Croce, Marcuse, Lévi-Strauss y Althusser, por ejemplo.

Contra la confianza hegeliana en la razón, la transparencia y las verdades últimas, surge una tradición de pensadores que insiste ya sea en la irracionalidad o en la supra-racionalidad de la existencia humana. En esta línea se encuentran autores tan variados como Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Sartre, Buber, Jaspers y Lévinas. Kierkegaard ha sido ubicado en esta tradición como uno de sus fundadores, y su polémica con Hegel ha

inspirado el debate general entre los dos frentes filosóficos. Después de que Kant unificó las escuelas racionalista y empirista de teoría del conocimiento, Hegel y Kierkegaard volvieron a separar la filosofía en dos grandes vertientes desde entonces en pugna.

Esta visión maniquea, un tanto caricaturesca, de los dos últimos siglos de historia de la filosofía ha sido correctamente matizada y corregida con respecto a la mayoría de los autores mencionados. Pero por desgracia prevalece con respecto a Kierkegaard, quien en volúmenes de historia de la filosofía, cursos introductorios e inclusive ensayos especializados sigue apareciendo, sin más, como el gran antípoda de Hegel. La obra de Kierkegaard aún es estudiada a partir de la contraposición general entre la irracionalidad de la existencia humana y el supuesto racionalismo intransigente del idealismo absoluto.

Vistos a través de este cristal translúcido, los argumentos de Kierkegaard contra Hegel son fáciles de refutar. Por ejemplo, si decimos que Johannes Climacus defiende la singularidad de la existencia ante las aspiraciones omnicomprendivas del sistema, un hegeliano rápidamente replicará que el sistema no comprende los pormenores de la existencia individual ni pretende hacerlo. El interés de la filosofía científica, como el de toda ciencia, es lo universal, no lo particular en tanto particular. La filosofía de Hegel no le resta valor o autenticidad a lo singular, simplemente no lo tiene por objeto de estudio.

En cambio, si enfocamos el argumento y decimos que Climacus opone la particularidad subjetiva de la autoconciencia a la universalidad objetiva de la conciencia, el hegeliano se verá

obligado a entrar en un verdadero diálogo con Kierkegaard. Encontrado el terreno común, las acusaciones que hace Kierkegaard a Hegel de no haber hecho una transición satisfactoria entre las esferas subjetiva y objetiva de la conciencia devienen válidas y difíciles de replicar. En este terreno Kierkegaard es un genuino crítico de Hegel. No le hacemos ningún favor al pensador danés extendiendo demasiado el alcance de sus afirmaciones. Es en ámbitos restringidos donde éstas tienen más contundencia.

No nos atrevemos a responder aquí a una cuestión tan amplia como la manera en que Kierkegaard debería ser comprendido en la historia de la filosofía, ni tampoco nos preguntamos por el papel que el debate Hegel-Kierkegaard debería jugar en la actualidad. Nada más señalamos la necesidad de tener cuidado antes de interpretar la relación Hegel-Kierkegaard desde fórmulas convencionales como razón *versus* fe, sistema *versus* existencia, necesidad *versus* libertad, colectividad *versus* individuo, etc. Según hemos visto, cuando Kierkegaard habla de estos temas lo hace en el nivel del espíritu subjetivo, que en Hegel corresponde a la parte del sistema denominada fenomenología del espíritu, y las conclusiones a las que arriba no son muy distintas a las del filósofo alemán. Aun si no se comparten las tesis de nuestro estudio, creemos que toda confrontación de los dos autores haría bien en mostrar el mismo cuidado.

Reiteramos que nuestra tesis no pretende de ninguna manera haber agotado el tema de la relación Hegel-Kierkegaard. Queda mucho material por explorar, tanto en el nivel de la

intencionalidad de los autores como en el nivel comparativo de los textos. Por ejemplo, la disertación *Sobre el concepto de ironía* contiene más alusiones directas y citas de Hegel que cualquiera de las obras con las que hemos trabajado, y el diálogo que sostiene con las *Lecciones de estética* es evidente. También sería interesante, ya que hemos hablado del “salto”, comparar las interpretaciones que los dos pensadores hacen del mito adánico y sus teorías sobre el libre albedrío a partir del dogma del pecado original. Mucho del material aún no explorado de las obras completas de Kierkegaard quizá cuente con elementos hegelianos sin que lo sepamos, tanto en estructura como en contenidos. Nuestra tesis podría servir de apoyo para futuras investigaciones que aborden dicho material desde la filosofía de la conciencia.

Si la tesis que hemos presentado tiene éxito en promover una aproximación más especulativa a la relación Hegel-Kierkegaard, orientada por disciplinas y problemas filosóficos bien definidos, o por lo menos un estudio más cuidadoso y detenido de estos dos importantes autores, consideraremos logrado nuestro objetivo.

Bibliografía

Obras de Hegel

- Ciencia de la lógica* (2 tomos). Trad. de Rodolfo Mondolfo. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. de Ramón Walls Plana. Alianza, Madrid, 2005.
- Escritos de juventud*. Trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda. F.C.E., México, 1978.
- Fe y saber*. Trad. de Vicente Serrano. Colofón, Madrid, 2001.
- Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. F.C.E., México, 1998.
- Lecciones sobre filosofía de la religión, 3. La religión consumada*. Trad. de Ricardo Ferrara. Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. Trad. de Wenceslao Roces. F.C.E., México, 2002.
- Lógica*. Trad. de Antonio Zozaya. Editorial Ricardo Aguilera, Madrid, 1973.
- Werke in 20 Bänden*. Ed. de Eva Moldenhauer y Karl Markus. Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Main, 1969.

Obras de Kierkegaard

- Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1992.
- De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía* (Escritos 1). Trad. de Darío González y Begonia Sáez Tajafuerce. Trotta, Madrid, 2000.
- Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Trad. de Patricia Carina Dip. Editorial Gorla, Buenos Aires, 2007.

- El concepto de la angustia.* Trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero. Alianza, Madrid, 2007.
- La enfermedad mortal.* Trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2008.
- Migajas filosóficas o un poco de filosofía.* Trad. de Rafael Larrañeta. Trotta, Madrid, 2001.
- O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I* (Escritos 2/1). Trad. de Darío González y Begonia Sáez Tajafuerce. Trotta, Madrid, 2006.
- O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II* (Escritos 3). Trad. de Darío González. Trotta, Madrid, 2007.
- Repetition.* Trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1983.
- Samlede Værker.* 2ª Edición. Ed. de A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhague, 1920-1936. Vols. I-XV.
- Søren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol. 2.* Ed. y trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Indiana University Press, Bloomington, 1970.
- Temor y temblor.* Trad. de Vicente Simón Merchán. Fontamara, México, 1999.
- Training in Christianity.* Trad. de Walter Lowrie, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2004.
- Works of love.* Trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1995.

Fuentes secundarias

- ADORNO, Theodor, *Kierkegaard: construcción de lo estético* (Obra completa, 2). Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Akal, Madrid, 2006.

- BARRIO, Jaime Franco, *Kierkegaard frente al hegelianismo*.
Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996.
- BENSE, Max, *Hegel y Kierkegaard: una investigación de principios*.
Trad. de Guillermo Floris Margdant. IIF-UNAM, México, 1969.
- BYKHOVSKII, Bernard, *Kierkegaard*. Trad. de Henry F. Mins. B.R
Gruner B.V., Ámsterdam, 1976.
- CRITES, Stephen, *In the twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on faith and history*. American Academy of Religion,
Chambersburg, Pensilvania, 1972.
- DUNNING, Stephen N., *Kierkegaard's dialectic of inwardness: a structural analysis of the theory of stages*. Princeton University
Press, Nueva Jersey, 1985.
- HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Éditions Mouton, París, 1946.
- KOJÈVE, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*.
Trad. de Juan José Sebrelli. Ediciones Fausto, Buenos Aires,
1999.
- LARRAÑETA, Rafael, *La interioridad apasionada: verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Universidad Pontificia de Salamanca,
Salamanca, 1990.
- LIEHU, Heidi, *Søren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*. Tesis doctoral. Acta Philosophica Fennica Vol. 47. Societas
Philosophica Fennica, Helsinki, 1990.
- SHMUËLI, Adi, *Kierkegaard and consciousness*. Trad. de Naomi
Handelman. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1971.
- STEWART, Jon, *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*.
Cambridge University Press, Nueva York, 2007.
- TAYLOR, Charles, *Hegel*. Cambridge University Press. Nueva York,
2005.

- TAYLOR, Mark C., *Journeys to selfhood: Hegel and Kierkegaard*. University of California Press, Berkeley, 1980. Reimpresión: Fordham University Press, Nueva York, 2000.
- VALLS PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros: una lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Tesis doctoral. P.P.U, S.A., Barcelona, 1994.
- THULSTRUP, Niels, *Kierkegaard's relation to Hegel*. Trad. de George L. Stengren. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1980.
- WAHL, Jean, *Études kierkegaardienes*. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1974.
- _____, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Presses Universitaires de France, París, 1951.

Artículos

- Mariele Nientied, « Kierkegaard without “Leap of Faith” », en *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 2003, pp. 263-265.
- Joan Manuel Pons Juanpere, « El momento de la repetición (A propósito de la teoría de la conciencia en S. Kierkegaard) », en Javier Urdanibia (comp.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 81-99.