

El estadio estético de Kierkegaard en en las categorías lógicas de Hegel: inmediatez, reflexión y posibilidad formal

María José Binetti

Resumen

El presente artículo analizará el estadio estético de Kierkegaard a fin de mostrar cómo su dinamismo interno confirma en la existencia individual algunas de las categorías que la *Lógica* de Hegel afirmó como orden y sentido de toda realidad existente. Con esto nos proponemos confrontar el tópico que opone el pensamiento de Kierkegaard al de Hegel y marcar las coincidencias de una misma orientación metafísica fundamental.

Palabras clave: existencia – inmediatez – dialéctica – posibilidad – idea

Abstract

The present paper analyzes the Kierkegaardian aesthetical stage in order to show how its internal dynamism confirms in singular existence some categories, which Hegel's *Logic* affirms as structure and meaning of reality as a whole. Thus, the author sets out to address the topic which contrasts Kierkegaardian and Hegelian thoughts, as she points out the coincidences of a same metaphysical fundamental orientation.

Key-words: existence – immediacy – dialectics – possibility – idea

INTRODUCCIÓN

Sabido es que la filosofía no es para S. Kierkegaard un sistema conceptual abstracto, ajeno a la vida y a la intimidad personal. Todo lo contrario, la filosofía expresa para él la existencia misma, esto es, un pensamiento concreto, cuyo devenir se identifica con la realidad del espíritu singular. Con tal identificación, el existencialista danés se enfrenta explícitamente al sistema de G. W. F. Hegel, por considerarlo una construcción intelectual desencarnada de la experiencia. A las categorías lógicas de Hegel, Kierkegaard opone así sus categorías existenciales. No obstante, sabido es también que la filosofía no es para Hegel una sistematización vacía sino el desarrollo mismo de la racionalidad efectiva, un pensamiento concreto cuya realidad asume la totalidad de la existencia individual.

Acriticamente y hasta dogmáticamente, la historiografía contemporánea ratificó la oposición y los declaró enemigos acérrimos, fundadores de dos tradiciones adversas. Desde entonces, prevalece la opinión de un antagonismo irreconciliable entre el existencialismo irracionalista del primero y el racionalismo abstracto del segundo, un individualismo a-histórico por un lado y una universal-

dad impersonal por el otro. Vida y *lógos* parecen disputarse la victoria, como si no fuera la existencia lo supremamente inteligible ni la inteligibilidad lo propiamente vital.

Creemos que es hora de revisar algunos lugares comunes que dominan el saber filosófico y que, asumidos irreflexivamente, convierten la discusión contemporánea en una torre de Babel. A modo de contribución, nos proponemos analizar en estas líneas el estadio estético de Kierkegaard, con la intención de mostrar cómo su lógica interna confirma en la existencia individual algunas de las categorías que la *Lógica* de Hegel afirmó como orden de toda realidad existente. No pretendemos con esto restar originalidad al pensamiento kierkegaardiano ni agotar la especulación hegeliana, sino marcar ante todo las coincidencias de una misma orientación metafísica.

Luego de tantos años de incomprendida enemistad, nos hacemos eco de las palabras de J. Stewart, para quien “Kierkegaard nunca mantuvo la gran polémica con Hegel que los comentaristas le han atribuido”.¹ Será entonces la tarea de los investigadores desentrañar la verdad implícitamente contenida en lo dicho por los grandes maestros, en vez de repetirlos acriticamente. Sólo así se abrirá ante nosotros el inmenso potencial de sentido que la realidad ofrece, a quien sepa descifrar sus signos.

LO ESTÉTICO EN LA CLASIFICACIÓN DE LOS ESTADIOS

La suprema hazaña del hombre es, para Kierkegaard, la hazaña espiritual de devenir subjetivo, de llegar a ser un sujeto absoluto que asuma y supere la diferencia entre ser y pensamiento, finitud e infinitud, realidad e idealidad, etc. Tal devenir es una tarea dialéctica, que le impondrá al espíritu diferentes niveles de negatividad y, a partir de ellos, diferentes niveles de potenciación o intensificación subjetiva. A estos diversos planos de concreción subjetiva Kierkegaard los ha llamado «estadios» de la existencia y, conforme con el uso del esquema dialéctico, los ha ordenado progresivamente como momentos superadores en la conciencia de la propia libertad.

Lo «estético», lo «ético» y lo «religioso» conforman así las tres instancias de un mismo desarrollo ascendente, que elimina y conserva a cada paso la posición anterior. Se ha señalado reiteradamente que los tres estadios kierkegaardianos describen una auténtica fenomenología del espíritu subjetivo, en íntima relación con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, a quien intentarían

¹ Jon Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 623.

emular y responder.² En una somera aproximación, podríamos decir que ambas fenomenologías coinciden en el dinamismo dialéctico de una subjetividad creciente, que parte de la identificación sustancial con el ambiente y se dirige hacia la constitución concreta y diferenciada del espíritu.

El estadio estético —al cual circunscribiremos estas páginas— constituye el primer momento de este progreso espiritual, definido por Kierkegaard a través de múltiples personajes, que afirman sus determinaciones de manera propia e individual. Algunos de estos personajes, tales como Don Juan, Fausto, el Judío Errante, Johannes el Seductor y Cordelia, Constantin Constantius, Victor Eremita, el Modisto, el Joven, Johannes Climacus, etc., se refieren a figuras literarias, inventadas o reinterpretadas por Kierkegaard. Otros, entre ellos Agamenón, Antígona, Nerón, Calígula, etc., aluden a personalidades históricas, asumidas como referentes universales de lo estético. Tal es así porque este estadio no sólo expresa para Kierkegaard uno de los momentos existenciales del individuo, sino también un momento de la historia universal, representado por los pueblos orientales y, especialmente, por los griegos.

Casi en las mismas palabras que Hegel, el pensador danés toma su concepción de la historia y, por ende, su soporte especulativo. Así dice Kierkegaard que el oriente representa la infancia del espíritu, porque allí lo divino se derramaba de manera sustancial e indiscriminada sobre toda la realidad.³ Con los griegos, en cambio, lo espiritual asumió la forma de una «bella individualidad» libre y ética, pero unida y confundida aun con la sensibilidad natural y la sociedad política.⁴ Respecto de esta alma bella e ingenua, *el concepto de ironía* pondera el hecho de que Sócrates haya quebrado su vínculo inmediato con el mundo exterior⁵ y le haya revelado la infinitud y universalidad de una esencia, todavía no traspasada a la objetividad concreta de la realidad existente. De

² Heidi Liehu, “Søren Kierkegaard’s Theory of Stages and its Relation to Hegel”, *Acta Philosophica Fennica* 47 – Societas Philosophica Fennica, Helsinki (1990): 18; Gregor Malantschuk, *Kierkegaard’s Way to the Truth* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1963), 19; Teodor Adorno, *Kierkegaard* (Caracas: Monte Avila), 145 ss.

³ Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard’s Papirer* (København: Gyldendal, 1909-1948 [en adelante *Papirer*]), I C 126; también Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), XII, 142.

⁴ Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Samlede Værker* (København: Gyldendal 1920-1936 [en adelante *SV2*]), I, 135; también Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie*, XII, 275.

⁵ Kierkegaard, *SV2*, IX.

aquí que, tanto para Kierkegaard como para Hegel, el sabio ateniense sea el fundador de la moral.⁶

La asimilación de este esquema histórico-universal, fundado sobre una concepción especulativa del espíritu, antecede en Kierkegaard a su posterior delimitación de las esferas de la existencia subjetiva. Prueba de ello es que el primer texto de los *Papirer* (1837) dedicado a los estadios compara las etapas cronológicas de la vida con la historia del mundo, sin mencionar allí el carácter estético o ético del espíritu subjetivo en su ascenso hacia sí mismo. Este primer texto comienza así:

el primero es el estadio en el cual ningún niño se ha separado del entorno («me»). El yo no es dado todavía, sino la posibilidad de él y por eso permanece en conflicto. El se configura con contornos indeterminados y fugaces, como las olas que el mar produce a fin de producir en el mismo instante otras nuevas, y yo me imagino así que todas estas múltiples figuras fugaces deberían, como por encanto, constituirse en una unidad. De este modo se encuentran en la infancia innumerables momentos contiguos y se desplazan unos a otros a fin de constituir el presente eterno del yo, y así como en la infancia se da la multiplicidad atomística, así también en el yo, la multiplicidad se da en lo uno. A este estadio corresponde en la mitología –hasta donde yo sé– las mitologías orientales. Lo divino es: plenitud que se derrama a cántaros como la lluvia dorada en el seno de las Danaes; es decir, para usar expresión dogmática, la «justicia» original que, como los dogmáticos consideran fue dada al hombre, yo también puedo decir, en demasía. Pero ciertamente, cuando más la vida por un acercamiento infinito se aproxima a la autoconciencia, tanto más aparece el conflicto.⁷

Indeterminación, atomización múltiple, sucesión indefinida, instante fugaz, posibilidad e inocencia son las características concedidas aquí a un yo en estado virtual. Este primer texto de los *Papirer* no menciona la categoría de lo «estético» y tampoco lo hacen otros fragmentos del mismo período.⁸ Por el contrario, ellos se refieren a este primer momento como «lo inmediato», inspirándose en la dialéctica de Hegel: inmediatez-reflexión-unidad.⁹

Con lo inmediato se vincula el concepto de la ironía del siguiente modo:

la ironía corresponde a la posición inmediata (donde el individuo inmediatamente no ha devenido consciente de sí mismo en cuanto tal) y dialéctica, mientras que en la tercera posición (la del carácter) la reacción contra el mundo no se presenta como ironía, por-

⁶ Kierkegaard, *SV2*, XIII 329; también Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie*, XII, 329; Idem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, VII, § 140.

⁷ Kierkegaard, *Papirer*, I C 126.

⁸ *Ibid.*, I A 239, I A 317.

⁹ Stewart, *Kierkegaard's relations*, 104- 105.

que entonces en el individuo se ha desarrollado una resignación, que precisamente tiene plena conciencia del límite de cada aspiración, por lo cual intenta mantenerse en un orden universal, y debe hacerlo, pues en tanto aspiración es infinita e ilimitada. Ironía y resignación son los dos polos contrarios, las direcciones contrarias del movimiento.¹⁰

La importancia fundamental que Kierkegaard atribuyó el concepto de la ironía, especialmente en el primer período de su pensamiento, queda confirmada por el hecho de que a ella dedicó su tesis de doctorado. Este primer fragmento del *Diario* la ubica en el límite entre el estadio inmediato y el dialéctico. Más tarde, cuando estos estadios queden definidos como el estético y el ético, la ironía se convertirá en el confín de ambos, tal como lo hace en el *Post-scriptum*.¹¹

Ciertamente, ya en su tesis doctoral, Kierkegaard se refería a lo irónico como una determinación estética¹² y le atribuía las características propias de este estadio, a saber: la infinitud interior, la negatividad absoluta, el aburrimiento, el panteísmo de la imaginación, lo puramente posible, la realidad poética, el vacío de la nada y la libertad infinita. No obstante, es propiamente con *Enten-Eller* cuando él introduce lo estético como primera concepción de la vida,¹³ representada por los papeles del desconocido autor «A», que Victor Eremita –editor imaginario de la obra– halló sorprendentemente en un viejo *secrétaire*.

Con tales indicios, podemos asegurar que lo inmediato es el nombre originario de lo estético, con el que Kierkegaard designó no sólo el primer estadio subjetivo, sino también la infancia del individuo y de la historia universal. La analogía con esta infancia nos ofrece el perfil exacto de la libertad personal, en la pura posibilidad de lo que aún no ha comenzado a devenir, en la indeterminación de un yo que no ha reflexionado sobre sí mismo, en la disgregación sucesiva de un fluir instantáneo que se diluye en su propio nacimiento, en la ausencia de una alteridad generadora del conflicto. La producción seudónima de Kierkegaard desarrollará estas mismas determinaciones, bajo la rúbrica de sus personajes estéticos.

Si con lo inmediato comienza el sistema hegeliano, con la inmediatez comienza también la filosofía kierkegaardiana.

¹⁰ Kierkegaard, *Papirer* I A 239.

¹¹ Kierkegaard, *SV2*, VII, 492.

¹² *Ibid.*, XIII, 312.

¹³ Kierkegaard, *SV2*, I, XIX.

LO ESTÉTICO COMO LO INMEDIATO

“La esfera estética es la esfera de la inmediatez”¹⁴ y con ella comienza el devenir espiritual, en la realidad de un sujeto que no es todavía nada. Kierkegaard afirma que “la *inmediatez* (Umiddelbarheden) es precisamente la *indeterminación* (Ubestemmetheden)”¹⁵ y, en tanto que tal, su ser se diluye en una pura simplicidad, incapaz de contener relación alguna. Ciertamente, en esta primera instancia están ya presentes todas las determinaciones, distinciones, oposiciones que el devenir subjetivo desplegará más tarde, pero lo están de manera virtual e irreflexiva, vale decir, en la forma de un «an sich» potencial, que aguarda el conflicto como fuerza motriz de su autodespliegue.

Si nos remontamos a la *Lógica* de Hegel, descubriremos que también allí la constitución de lo real comienza con un ser que “en su inmediatez indeterminada es igual sólo a sí mismo”.¹⁶ El puro ser no puede contener ni relación ni diferencia alguna, porque entonces perdería la simplicidad del comienzo, el vacío abstracto que lo constituye y que deberá ir conquistando las determinaciones que le pertenecen. De aquí su identidad con la nada, pero una identidad dialéctica que supera la diferencia de ambos en el «devenir». El devenir es así el ser-en-la-nada y la nada-en-el-ser, la primera concreción de lo real, determinante de su carácter procesual, temporal e histórico.

Como categoría metafísica, él involucra toda realidad, física, anímica o espiritual, pero entre todas ellas su forma más alta es el espíritu, cuyos momentos están integrados por la idea y la naturaleza.¹⁷ Esta forma de devenir espiritual concentra el interés kierkegaardiano, para el cual la filosofía de naturaleza nunca ha contado demasiado. Ciertamente, Kierkegaard reconoce también un devenir de la naturaleza y de la historia, pero supedita su sentido al desarrollo del sujeto espiritual.

A partir de la definición hegeliana, el pensador danés concibe el devenir (Vorden) o movimiento (Bevægelsen) como la “alternancia (Alternationen) de ser y de no-ser (Væren Ikke Væren)” o mejor, como prefiere decir, de “lo positivo y lo negativo”.¹⁸ Pecaría de necedad concebir aquí el término «alternancia» como una sucesión entre dos cosas (ser y no ser, lo positivo y lo nega-

¹⁴ Kierkegaard, *SV2*, VI 499.

¹⁵ Kierkegaard, *Papirer*, IV B1, 145-146; cf. también *SV2*, VI 229.

¹⁶ Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke, V, 82 ss.; cf. también *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke, VIII, §§ 84 ss.

¹⁷ Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 87.

¹⁸ Kierkegaard, *SV2*, VII 68.

tivo), cuando su verdadero sentido corresponde al de una síntesis en la cual subsisten ambos términos en su diferencia. La importancia que Kierkegaard le atribuye al devenir la expresa él mismo, al definirlo como “la categoría a la cual en cierto modo intento referirlo todo”.¹⁹ Efectivamente, movimiento es para Kierkegaard la categoría propia del espíritu, no por oponerse al ser sino por superarlo “como el punto de encuentro donde se unen el ser y el pensamiento, y como su continua reciprocidad”.²⁰ Dicho de otro modo, el devenir es el lugar de la síntesis y de la reconciliación, y de aquí su importancia capital dentro de una filosofía dialéctica.

Según el pensamiento kierkegaardiano, existir es devenir y “lo que ha devenido es lo existente” (*was geworden ist: Daseyn*).²¹ A esto se le debe añadir la consecuente finitud de lo que deviene, y por eso también para él “lo finito es lo que está en el fin. Lo finito es por lo tanto lo que ha sido” (*Endelighed er hvad am Ende ist. Det Endelige er altsaa was gewesen ist*).²² Este «haber sido» de lo finito, que por una parte indica su fundamental dinamismo, por la otra anticipa la negatividad de la esencia, vale decir, el pasado siempre sido de lo que llega a ser. Pero sobre la esencia volveremos en el próximo apartado. Por el momento, nos conformamos con esta primera definición de la existencia como una realidad transida por la negatividad, el devenir y la finitud. Respecto de ella, valdrá siempre uno de los principios fundamentales de la especulación kierkegaardiana, a saber, que *omnis affirmatio est negatio*.²³

El devenir o movimiento es entonces una característica que atraviesa toda la esfera existencial. Sin embargo, en relación con lo inmediato, el devenir indica meramente un «estado» o «situación»²⁴ que se produce tanto en la naturaleza como en la historia universal o en el hombre y que Kierkegaard diferencia del devenir propiamente libre, propio del estadio ético y religioso. Lo que determina el devenir del ser inmediato como mero estado consiste en la ausencia de una reflexión o interiorización esencial que lo convierta en un automovimiento. Si bien, en la esfera de la inmediatez, el devenir genera nuevas determinaciones en el ser y en la conciencia inmediata, ellas permanecen «an

¹⁹ Kierkegaard, *Papirer*, IV C 97.

²⁰ Kierkegaard, *SV2*, VII 98.

²¹ Kierkegaard, *Papirer*, III C 30; cf. también K. Werder, *Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik* (Berlin, 1841).

²² Kierkegaard, *Papirer*, III C 30.

²³ Kierkegaard, *SV2*, IV 456; también Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft*, V, 121; *Enzyklopädie*, VIII, § 91, Zusatz.

²⁴ Kierkegaard, *SV2*, IV 326.

sich» y no han logrado aún el retorno de lo «für sich». En función de este devenir que es propiamente un estado, Kierkegaard define lo estético en el hombre como “eso por lo cual él inmediatamente es lo que él es”,²⁵ sin autorreflexión y por una mera mediación extrínseca.

Bajo el dominio de la inmediatez, el espíritu se identifica con la unidad sustancial de alma y cuerpo, mientras que esta última no se distingue de su entorno. Con las palabras de Kierkegaard, el espíritu “está anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu está soñando en el hombre”,²⁶ y por eso no cabe en él relación alguna con su intimidad ni con su exterioridad. Hegel concibe esta situación inicial en los mismos términos que Kierkegaard, y habla así del alma como de “el sueño del espíritu, el *νοῦς* pasivo de Aristóteles, la posibilidad de todas las cosas”.²⁷ En la inmediatez, el alma es la sustancialidad de un espíritu inconsciente de sí mismo y confundido con la naturalidad del mundo.

Tal es el estado de inocencia, al cual tanto Kierkegaard como Hegel han remitido el comienzo de la vida espiritual. Retomando el mito del pecado original, el filósofo alemán afirma un estado de unidad natural previo a la caída, donde ninguna escisión se había producido en el espíritu. El hombre era entonces inocente e ignorante de la diferencia entre el bien y el mal.²⁸ En relación con este estado, el pecado adviene como separación de la unidad inmediata y primordial, como el “despertar de la conciencia, que tiene su razón en el hombre mismo y es una historia que se renueva en todos los hombres”,²⁹ porque —aclara Kierkegaard— “el pecado de Adán ha sucedido hoy”.³⁰

También el pensador danés equipara la inmediatez con la inocencia. Ella es el sueño de un espíritu sumergido en la identidad sustancial de lo material y de lo psíquico. No hay entonces diferencia, hasta tanto la caída no se haya impuesto al espíritu como “la oposición con su unidad simple”.³¹ Ciertamente, la separación está presupuesta en la subjetividad, pero lo está de manera irreflexiva, y por eso su culpa es inconsciente. El esteta ignora la diferencia y la escisión que el devenir del espíritu supone. En esta ignorancia reside lo que

²⁵ Kierkegaard, *SV2*, II 193.

²⁶ *Ibíd.*, IV 345.

²⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 389.

²⁸ *Ibíd.*, VIII, § 24, Zusatz 3.

²⁹ *Ibíd.*, VIII, § 24, Zusatz 3.

³⁰ Kierkegaard, *Papirer*, XI^{1A} 362; también *SV2*, IV 335; *SV2*, IV 26-27.

³¹ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 398. Zusatz.

Kierkegaard llama el profundo misterio de la inocencia,³² a saber, la profunda angustia de una escisión que no se reconoce a sí misma y descansa sobre la nada de una aparente igualdad.

El mito de la caída anuncia el inexorable destino de la separación. La integridad del origen debe terminar, para que el yo pueda nacer. Sin embargo, y más allá de una escisión irrevocable, Kierkegaard está convencido de que “la inmediatez ciertamente se puede alcanzar de nuevo”,³³ y Hegel asegura que la vuelta “es un retroceder al fundamento, a lo originario y verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido”.³⁴ Este camino de retorno está hecho de negatividades y desgarramientos, y sólo a este precio es posible alcanzar lo que uno llama «mediación» y el otro, «repetición». En ambos casos, se trata siempre de reafirmar la identidad del origen en la diferencia de lo devenido.

Pero la caída del espíritu no se ha producido aún y, hasta aquí, el resultado de la inmediatez es el de una existencia finita, cuyo destino inexorable consiste en la desaparición. La vida de lo inmediato despliega este gran espectáculo de la muerte, donde lo finito revela su negatividad y se cumple a sí mismo en la alteridad de la nada.³⁵ El esteta conoce muy bien este desenlace y los «Συμπαρανεκρωμενοι» lo celebran como bien supremo.³⁶ Precisamente porque “en la inmediatez el individuo está arraigado a lo finito”,³⁷ su existencia se derrama en una sucesión indefinida de figuras y momentos fugaces que se devoran sin cesar.

Acuciado por su pertenencia a la muerte, la vida estética se deshace en una mala infinitud, que restaura incansablemente la contradicción de lo finito. Ya había anunciado Hegel que este progreso indefinido de lo finito es un recurso desgraciado³⁸ para quien pretenda alcanzar por él lo verdaderamente infinito. Lo enunciado por Hegel es ilustrado por Kierkegaard con las 1003 mujeres de Don Juan, en quien se oculta una silenciosa desesperación. El deseo realiza esta dialéctica de la mala infinitud, porque –explica el pensador danés– “así como hay insectos que mueren en el instante mismo de la fecundación, así

³² Kierkegaard, *SV2*, IV 346.

³³ Kierkegaard, *Papirer*, X¹ A 360.

³⁴ Hegel, *Wissenschaft*, V, 70.

³⁵ *Ibid.*, V, 125 ss.

³⁶ Kierkegaard, *SV2*, I 167 ss.

³⁷ *Ibid.*, *SV2*, VII 400.

³⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 94, Zusatz.

sucede con la alegría: el momento del goce más intenso y más alto de la vida – está acompañado de la muerte”.³⁹ La voluptuosidad sensual, los ardientes deseos, el querer y la inteligencia más vehementes se desvanecen así, al ritmo de un ser que es en la nada de su devenir.

Sin embargo, existe también otra infinitud, verdadera y buena, con la cual la subjetividad comienza su propio reconocimiento. La *Lógica* se refiere a ella como a un «ser-para-sí» (*Fürsichsein*) o «idealidad» (*Idealität*),⁴⁰ que es “la cualidad de la infinitud”.⁴¹ En virtud de esta idealidad, lo finito se refleja dentro de sí e inicia el descubrimiento de su verdadero sentido infinito. El ejemplo más claro de este ser para sí –dice Hegel– se encuentra en el yo, que es ciertamente “una relación infinita y al mismo tiempo negativa con nosotros mismos”.⁴² Lo ideal se determina entonces por su capacidad autorrelacional, propia del sujeto, mediante la cual la finitud se establece sobre un nuevo plano de consistencia. Sin embargo, la infinitud abierta por la idealidad es aún abstracta y negativa, en cuanto mantiene su unilateralidad y oposición con respecto a lo real, rechazándose de este modo a sí misma.

A fin de que el yo pueda comenzar a pronunciarse como una autorrelación infinita, o bien, como “una relaciona que se relaciona consigo misma”,⁴³ Kierkegaard exige igualmente la buena infinitud de una «idea» que él prefiere llamar un ser «para-mí». El primer texto de los *Papirer* (1835), dedicados a la idealidad se expresa así:

lo que vale es encontrar una verdad, que sea para mí (for mig), de encontrar la idea (den Idee). Nota: Sólo entonces el hombre realiza una experiencia interior [...] sólo así, como el niño en su primer acto de conciencia se llama: «yo», así también me será posible de un modo más profundo llamarme «yo». ⁴⁴

Con la afirmación de la idea en el inicio del reconocimiento espiritual, la subjetividad kierkegaardiana manifiesta su «λόγος» primordial y lo real, su consistencia verdadera. No hay para Kierkegaard existencia ni individuo ni ser alguno sino transido por esta idealidad, en la cual comienza a manifestarse la

³⁹ Kierkegaard, *Papirer*, III A 96; también *SV2*, I 4.

⁴⁰ Hegel, *Wissenschaft*, V, 166 ss; *Enzyklopädie*, VIII, § 96.

⁴¹ Hegel, *Wissenschaft*, V, 166.

⁴² Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 96, Zusatz.

⁴³ Kierkegaard, *SV2*, XI 143.

⁴⁴ Kierkegaard, *Papirer*, I A 75.

auténtica infinitud. De ella brotarán la eternidad y absolutidad bajo las cuales el espíritu subjetivo repetirá el universo entero.

La idealidad ocupa en el pensamiento kierkegaardiano un lugar central, por ser ella el espíritu mismo,⁴⁵ su propia inteligibilidad, llamada a concretarse en la alteridad de lo finito. Si el devenir de la inmediatez constituía para Kierkegaard un estado, en cambio, el «movimiento» en sentido eminente es el movimiento del ideal.⁴⁶ Ya *El concepto de ironía* afirmaba que, “ya que la idea es en sí concreta, le es necesario devenir constantemente lo que es, esto es, devenir concreta”⁴⁷ a través del curso temporal, histórico e individual. Que la idea sea concreta significa que ella es vida y conocimiento inseparablemente unidos en una misma acción libre, y es esto lo que necesariamente debe llegar a ser, mediante un desarrollo realizador de su identidad efectiva.

Con la emergencia de lo ideal, el yo toma el camino de la reflexión y la existencia inicia el retorno a lo esencial. Sin embargo, hasta tanto la mediación de lo real no se haya efectuado, la idea permanecerá en su negatividad abstracta y la subjetividad se mantendrá en la esfera de lo estético.

LO ESTÉTICO COMO PRIMERA REFLEXIÓN ABSTRACTA

La inmediatez que hemos descrito hasta aquí constituye en realidad el fundamento y resultado de la reflexión, presupuesto y puesto por ella misma. Esto significa –en palabras de Kierkegaard– que “lo inmediato nunca es, sino que es suprimido ni bien es”,⁴⁸ porque –en palabras de Hegel– no hay inmediatez sin mediación.⁴⁹ Del mismo modo que la simple indeterminación del comienzo contiene potencialmente su diferenciación, ella contiene la reflexión de la cual emerge como negación de sí misma. “La reflexión es el ángel exterminador de la inmediatez”,⁵⁰ y con esta tesis, nos vemos obligados a distinguir, dentro de lo estético, una primera instancia inmediata y otra, indisociable de aquella, reflexiva.

La reflexión suprime la conciencia inmediata del ser, poniéndola en una relación de oposición con la idealidad, tal como Johannes Climacus lo ha mani-

⁴⁵ Kierkegaard, *Papirer*, XI¹ A 476.

⁴⁶ *Ibid.*, *Papirer*, X³ A 524.

⁴⁷ Kierkegaard, XIII 259.

⁴⁸ Kierkegaard, *SV2*, VII 100.

⁴⁹ Hegel, *Wissenschaft*, V, 445 ss; también *Enzyklopädie*, VIII, §§ 112 ss.

⁵⁰ Kierkegaard, *SV2*, VI 170.

festado.⁵¹ Por reflexión entendemos aquí un automovimiento o movimiento circular, donde la relación consigo mismo es diferenciación de sí, y donde la diferencia es suprimida en la identidad.⁵² La reflexión comienza y termina por sí misma, ella presupone lo que pone. En este sentido, Kierkegaard ha asegurado que el “yo es reflexión”,⁵³ indicando con ello una forma de devenir donde la posición coincide con la autopresuposición, y viceversa. A este devenir propio de la libertad, él lo ha denominado «salto» (Springet), que es propiamente un círculo que se cierra sobre sí mismo.⁵⁴ Pero no estamos aún en la plena autorreflexión del espíritu, sino apenas en sus inicios, donde el «ser-para-sí» de la idealidad apenas ha comenzado a manifestar su infinitud, negativa y abstracta.

El pensador danés aclara que, en la reflexión, la inmediatez no es negada por algo heterogéneo a ella sino por su “propia transparencia. En ella, la inmediatez se relaciona consigo sí misma”.⁵⁵ La transparencia autorrelacional o autorreflexiva del yo de la que habla aquí Kierkegaard coincide metafísicamente con lo que Hegel llama «esencia»⁵⁶ y su *Lógica* determina como la interioridad del ser relacionándose consigo mismo, en un camino de retorno que busca interiorizar lo inmediato. Dado que “el punto de vista de la esencia es en general el punto de vista de la reflexión”,⁵⁷ él es también el de la pura negatividad que impone al ser la dialéctica de su propio sentido infinito y atemporal. Decir que hay una esencia significa decir que las cosas no son lo que inmediatamente parecen ser, que el fenómeno no es el fundamento. Y tal es precisamente la posición de la ironía, desarrollada por Kierkegaard en su tesis doctoral. Como límite entre lo inmediato y lo dialéctico, o bien, entre lo estético y lo ético, la ironía denuncia la disrelación entre la apariencia de las cosas y la idealidad.⁵⁸

Al devenir indetenible del ser, la esencia le ofrece un elemento de permanencia,⁵⁹ en el cual conservar lo finito y lo pasado. De aquí que –comenta Hegel– el término alemán esencia (Wesen) componga el participio pasado del

⁵¹ Kierkegaard, *Papirer*, IV B¹, 144 ss.

⁵² Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 112.

⁵³ Kierkegaard, *SV2*, XI 162.

⁵⁴ *Ibíd.*, IV 336.

⁵⁵ *Ibíd.*, VI 435-436.

⁵⁶ Hegel, *Wissenschaft.*, VI, 17 ss.; también *Enzyklopädie.*, VIII, §§ 112 ss.

⁵⁷ Hegel, *Enzyklopädie.*, VIII, § 112, Zusatz.

⁵⁸ Kierkegaard, *SV2*, XIII 347, 379, 386.

⁵⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 112, Zusatz.

verbo ser (*Gewesen*), indicándose así la remitencia del ente a su atemporalidad esencial.⁶⁰ En el mismo sentido, Kierkegaard asegura que “lo esencial es lo esencial, y por lo tanto siempre lo mismo”.⁶¹ A esta identidad atemporal nos remite el concepto kierkegaardiano de «repetición» (*Gjentagelsen*), al cual él prefiere definir como «*Das – Was – was – seym*», traducción del aristotélico «*τὸ τί ἦν εἶναι*» (lo que era el ser),⁶² con lo cual se indica la esencialidad de un movimiento que deberá reafirmar su identidad en la reflexión de la subjetividad misma.

La esencia pone en lugar de la inmediatez una identidad negativa, que no es otra cosa que el “ser como idealidad”.⁶³ Su emergencia determina la identidad formal de lo real, que el pensamiento abstracto enuncia en la ley: «*Yo=Yo*» o bien «*A=A*». ⁶⁴ Esta identidad abstracta puede constatarse, aclara Hegel, “en la conciencia de sí mismo, aquello por lo cual el hombre se distingue de la naturaleza en general y más particularmente del animal, que no puede aprehenderse como yo, es decir, como unidad de sí mismo en sí mismo”.⁶⁵ La aprehensión primera de la identidad personal es negativa y abstracta porque depende de un entendimiento que no se ha alcanzado en lo real, vale decir, ella depende de una idea que no ha devenido concreción efectiva. Y tal es la opinión de Kierkegaard, para quien “la abstracción es la primera forma de la idealidad”.⁶⁶

La existencia estética refleja con total claridad el vacío de un *Yo=Yo*, que repite al infinito su identidad formal y quimérica.⁶⁷ El esteta flota en la infinitud de una idea ante cuya abstracción todas las vacas son pardas. Dicho en otros términos, la vida estética es una «tautología»⁶⁸ que no se atreve a asumir la diferencia. La tautología es para Kierkegaard –al igual que para Hegel– el principio superior del pensamiento formal y es también el principio superior de la existencia, una vez que la subjetividad se haya asumido en su otro. Pero la tautología del primer estadio no expresa esta realización última del yo sino más bien la desrealización de lo inmediato en la pura forma del pensar. A esta

⁶⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 112, Zusatz.

⁶¹ Kierkegaard, *SV2*, VI 91.

⁶² Kierkegaard, *Papirer*, IV A 156.

⁶³ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 115, Zusatz.

⁶⁴ *Ibid.*, VIII, § 115.

⁶⁵ *Ibid.*, VIII, § 115, Zusatz.

⁶⁶ Kierkegaard, *SV2*, VI 126.

⁶⁷ *Ibid.*, VII 182.

⁶⁸ *Ibid.*, I 25; también *Papirer*, IV A 219.

tautología estética, Kierkegaard la compara con el «juicio infinito»⁶⁹ de Hegel, es decir, con una abstracción carente de sentido. Si entendemos que, para el pensador danés, toda concreción es acción de la libertad, también entenderemos por qué la tautología equivale a la ausencia de decisión característica del esteta.⁷⁰ Sólo por la asunción de la diferencia él logrará abandonar la abstracción, pero para ello hará falta un «enten-eller» (o lo uno – o lo otro), en el cual su identidad se escinda.

Desde el punto de vista temporal, la identidad estética dura el instante fugaz de una eternidad vacía, más allá de todo tiempo. Sobre él dice Kierkegaard: “esta es, en su generalidad, la tesis esencial de lo estético: el instante es todo y, por lo tanto, nada, como la tesis de los sofistas de que todo es verdad resulta que nada lo es”.⁷¹ En efecto, hasta tanto el tiempo no haya traspasado a la eternidad ni lo eterno sea en el tiempo, su presente continuará siendo, como piensa Hegel, “el ser abstracto que se disuelve en la nada”⁷² y la vida se transformará, como piensa el esteta, en el sueño de sí misma, en la ebriedad infinita de la idea, en la fugacidad poética de lo eterno.

La identidad negativa de la esencia trae consigo el problema de la alteridad, sin la cual no cabe –ni para Kierkegaard ni para Hegel– identidad positiva y concreta. Aquí surge lo que consideramos el problema central de la especulación tanto kierkegaardiana como hegeliana, a saber, el problema de la escisión y la consecuente síntesis de lo real. Los primeros *Diarios* enuncian esta cuestión como la unidad de lo metafísico y lo azaroso (*Eenbeden af det Metaphysiske og det Tilfældige*)⁷³ mientras que los últimos se refieren a la asimilación entre la existencia y el concepto (*Existeren og Begrebet*).⁷⁴ Johannes Climacus plantea la reconciliación de la realidad y la idealidad (*Realiteten og Idealiteten*)⁷⁵ y *La enfermedad mortal* propone la síntesis de lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, la posibilidad y la necesidad.⁷⁶ No obstante, en cualquiera de los casos, se trata siempre de reunir lo que la reflexión ha separado, porque –para Kierkegaard al

⁶⁹ Kierkegaard, *SV2*, I 25; Hegel, *Wissenschaft*, VI, 324; *Enzyklopädie*, VIII, § 173.

⁷⁰ Kierkegaard, *SV2*, II 181.

⁷¹ *Ibíd.*, VII 286.

⁷² Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 259.

⁷³ Kierkegaard, *Papirer*, III A 1.

⁷⁴ *Ibíd.*, XI² A 63.

⁷⁵ *Ibíd.*, IV B¹ 144 ss.

⁷⁶ Kierkegaard, *SV2*, XI 143.

igual que para Hegel– “la división de una unidad produce siempre tres, jamás dos”.⁷⁷

El estadio estético encarna por primera vez la problemática de la separación. Pero, dado que el yo es en él una mera tautología ideal, la diferencia permanece extrínseca a la subjetividad y se presenta exclusivamente como un conflicto con el mundo o la naturaleza. Desde la abstracción, la idea niega lo finito y aniquila el mundo, sin lograr incorporarlo al devenir subjetivo ni incorporarse a sí misma como esencia de lo otro. El esteta supera la mera inmediatez del ser mediante la idea, pero no logra volver desde la idea al ser real, y se relaciona con ello como con un otro exterior. Ya había anunciado Hegel que la naturaleza física constituía «lo otro» del espíritu,⁷⁸ y Kierkegaard quiso confirmarlo, asegurando que,

cuando el espíritu, determinado únicamente y sólo como espíritu, renuncia a este mundo, siente que este no sólo no es su casa sino que tampoco es su escenario; entonces él se eleva a las regiones superiores, deja atrás lo mundano, con lo que siempre ha estado en conflicto, como campo de acción para sus fuerzas y le cede el espacio. Así el espíritu se desliga de la tierra.⁷⁹

Para el esteta, toda diferencia viene de afuera⁸⁰ y su conflicto se limita a una condición finita e histórica que no quiere aceptar. Él se desentiende de lo fáctico y lo temporal, con la dificultad de que, al hacerlo, se enajena y “se ubica fuera de él mismo en la idealidad”.⁸¹ Kierkegaard sabe perfectamente que “devenir yo es devenir concreto. Y devenir concreto no es devenir ni finito ni infinito, porque lo que debe devenir concreto es la síntesis de los dos”.⁸² El esteta sin embargo lo ignora y, sea que tome el camino de la idealidad abstracta, sea que repita hasta cansancio la mala infinitud de lo finito, en cualquiera de los dos casos desespera de sí mismo.

En síntesis, por la primera reflexión subjetiva, el esteta logra traspasar la inmediatez en su infinitud ideal, en una esencia que, por tratarse del espíritu, no es otra cosa que el “*Ansich* de la libertad”.⁸³ No obstante, y a fin de que la inmediatez pueda ser recuperada, la emergencia de la idealidad se revela como

⁷⁷ Kierkegaard, *Papirer*, IV B¹ 148.

⁷⁸ Hegel, *Wissenschaft*, V, 127.

⁷⁹ Kierkegaard, *SV2*, I 82.

⁸⁰ *Ibid.*, VI 428.

⁸¹ *Ibid.*, VII 376.

⁸² *Ibid.*, XI 161.

⁸³ *Ibid.*, IV 416.

la más profunda negatividad y ella convierte la existencia estética en una noche eterna,⁸⁴ en un profundo aburrimiento,⁸⁵ en una sombra de la vida⁸⁶, en la más infeliz.⁸⁷ Pero la negatividad abstracta del yo, semejante a una identidad pura y tranquila, posee también “la fuerza de repulsión que se exige siempre de lo negativo, que es propiamente el principio del movimiento”.⁸⁸ En esta afirmación, tan hegeliana como kierkegaardiana, se esconde el enorme poder de lo negativo, llamado a recuperar la integridad del origen.

La subjetividad estética no logrará ninguna reconciliación concreta, pero su negatividad impulsará el salto al segundo estadio ético, donde el espíritu buscará una síntesis superior, en la cual se albergue la diferencia de lo real, del tiempo, de lo fáctico, como retorno sobre sí misma.

LO ESTÉTICO COMO POSIBILIDAD FORMAL

La misma idea que le anticipa al conocimiento la infinitud de lo real, le anticipa a la acción su poder infinito, y por eso es ella «posibilidad». Si bien la idea es en sí misma concreta, inteligibilidad y actualidad infinitas, sin embargo, “en el mismo momento en que la idealidad se pone en relación con la realidad se produce la *posibilidad*”,⁸⁹ y es entonces cuando comienza el devenir subjetivo, tendiente a eliminar la escisión. A medida que los estadios se sucedan, esta posibilidad se superará a sí misma y la idea en la cual ella se refleja recobrará la plenitud de su dinamismo. Sin embargo, en el inicio estético de este devenir – que es propiamente una potenciación del yo– lo posible se anuncia en la simple abstracción de todo poder efectivo.

Kierkegaard aclara que, “desde el punto de vista estético e intelectual, la idealidad es la posibilidad (el retorno *ab esse ad posse*)”.⁹⁰ Si observamos el sentido de esta última afirmación, percibiremos que lo posible aquí designado se dirige *del ser al poder*, y no viceversa. La posibilidad estética parte entonces de la realidad fáctica, para enunciar lo posible como su determinación esencial, vale decir, como idea. En esta posibilidad, la realidad se refleja en sí misma, se repite o retoma, pero de manera puramente formal y abstracta.

⁸⁴ Kierkegaard, *SV2*, I 23.

⁸⁵ *Ibíd.*, I 297.

⁸⁶ *Ibíd.*, I 173.

⁸⁷ *Ibíd.*, I 223 ss.

⁸⁸ *Ibíd.*, I 297.

⁸⁹ Kierkegaard, *Papirer*, IV B¹ 147.

⁹⁰ Kierkegaard, *SV2*, VII 313.

Por su parte, Hegel comienza el capítulo de la *Lógica* dedicado a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*)⁹¹ con la realidad inmediata o no reflejada en sí misma, para remitirla a su posibilidad en tanto que identidad consigo misma. Aquí reside el primer modo de lo posible, convertible con el reflejo de la realidad en sí misma. A esta posibilidad, Hegel la denomina formal por ser “la pura determinación formal de la identidad consigo mismo, o sea, la forma de la esencialidad. Así es el receptáculo carente de relación, indeterminado, que puede contener todo en general. En el sentido de esta posibilidad formal, *todo lo que no se contradice es posible*”.⁹² La posibilidad formal es entonces una tautología vacía, que enuncia de otro modo el principio de identidad. «Yo=Yo» o bien «A=A» significa que «Yo» y «A» son posibles, esto es, pensados o pensables por el entendimiento subjetivo. Pero la posibilidad formal, bajo cuyo amparo todo es, presenta la dificultad de convertirse *ipso facto* en una imposibilidad, en una contradicción consigo misma. En efecto, si todo es posible, todo es imposible, por la misma razón que, si todo es verdadero y real, nada lo es.

Cuando Kierkegaard habla de una “posibilidad abstracta”,⁹³ equivalente a una “libertad formal y abstracta”,⁹⁴ él se refiere a esta primera reflexión de lo inmediato, donde el «Yo=Yo» se reduplica tautológicamente en una identidad vacía. En virtud de la idea, la subjetividad obtiene “una reproducción del yo, que es la posibilidad del yo”,⁹⁵ como mera forma de la esencia no devenida concreta. Porque esta posibilidad constituye un receptáculo carente de contenido, el esteta puede serlo todo, pero sólo en su pensamiento.

Para el esteta, “todo es posible”.⁹⁶ “Él es un resumen de toda posibilidad”,⁹⁷ y por eso su vida se escribe en subjuntivo.⁹⁸ Lo estético posee la libertad como una “posibilidad infinita”,⁹⁹ pero donde todo es posible, la imposibilidad triunfa. Y en esto consiste la tragedia de la existencia estética: en que su posibilidad se elimina a sí misma, dejando en su lugar la mera accidentalidad y el arbitrio. La arbitrariedad del esteta coincide con una libertad meramente formal, que cree elegir cuando en verdad son las circunstancias exte-

⁹¹ Hegel, *Wissenschaft*, VI, 200 ss.; también *Enzyklopädie*, VIII, §§ 142 ss.

⁹² Hegel, *Wissenschaft*, VI, 203; cf. también *Enzyklopädie*, VIII, § 143.

⁹³ Kierkegaard, *SV2*, II 355; XI 167.

⁹⁴ *Ibid.*, II 193.

⁹⁵ *Ibid.*, XI 162.

⁹⁶ *Ibid.*, II 19; cf. también *SV2*, XIII 380 ss.

⁹⁷ *Ibid.*, II 20; cf. también *SV2*, VII 283.

⁹⁸ *Ibid.*, I 319.

⁹⁹ *Ibid.*, IV 346 ss.

riores las que deciden su contenido. El hecho de que “a la arbitrariedad (*Vilkaarligheden*) en uno mismo corresponda de afuera la casualidad (*Tilfældigheden*)”,¹⁰⁰ expresa de otro modo la ausencia de interioridad propia del esteta. Sólo cuando esta casualidad sea incorporada a la subjetividad concreta, lo arbitrario devendrá libertad. Pero esta es la condición de una ética, que lo estético ignora.

Tal como Hegel lo había afirmado, “en este estado de una mera posibilidad, lo real es lo *casual* (*Zufälliges*), y a su vez la posibilidad es la mera *casualidad* (*Zufall*) misma”.¹⁰¹ De este modo es el esteta lo que inmeditamente es, sin otro fundamento que la contingencia de lo fáctico. Pero porque los hechos terminan por devorar toda posibilidad abstracta, imponiéndose a ella de manera irrevocable, Hegel asegura también que “*el mismo existente* es lo necesario”,¹⁰² y Kierkegaard coincide en que el individuo estético “se desarrolla con necesidad (*Nødvendighet*) no con libertad (*Frihed*)”.¹⁰³ Se trata aquí de una necesidad extrínseca, que es más bien la afirmación inmediata de los hechos. Dicho de modo, se trata de una necesidad inconsciente de todo poder subjetivo. Por lo mismo que el esteta no sabe qué hacer con su interioridad, él no sabe qué hacer con el mundo, más que someterse a sus leyes inexorables.

El «destino» (*Skejbnen*) designa de otro modo esta misma necesidad externa a la subjetividad, en la cual se resuelve la contingencia del acontecer. Bajo su fatalidad —que tanto Kierkegaard como Hegel ilustran con la tragedia griega¹⁰⁴— se eliminan la posibilidad y la casualidad de lo estético. El existencialista danés lo define como “una relación exterior al espíritu, es una relación entre el espíritu y el otro, que no es espíritu y con él sin embargo debe mantener una relación espiritual. El destino puede designar dos cosas opuestas, pues él es una unidad de necesidad y casualidad”.¹⁰⁵ A esta unidad se remite la subjetividad que no ha incorporado la realidad del mundo, o bien, que aún no la ha actuado como su propia identidad. Cuando ella lo logre, lo posible será poder efectivo y el destino será libertad.

¹⁰⁰ Kierkegaard, *SV2*, I 314.

¹⁰¹ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 144; cf. también *Wissenschaft*, VI, 205.

¹⁰² *Ibid.*, VI, 207.

¹⁰³ Kierkegaard, *SV2*, II 243.

¹⁰⁴ *Ibid.*, I 139-140; también Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, III, CC, VII, B, 2.

¹⁰⁵ Kierkegaard, *SV2*, IV 404.

Sin embargo, el drama del esteta no es tanto la fatalidad cuanto su propio yo, incapaz de nada y persistente en una posibilidad abstracta. Lo que él ignora son sus propias fuerzas, y aquí reside la tragedia de su vida. Él no reconoce que su idea es en sí misma concreta y que su posibilidad es en sí misma poder (*Muligheden er at kunne*).¹⁰⁶ El poder que le fue concedido en su espíritu constituye una energía activa, un *infinitu actu* capaz de desplegar todo el contenido concreto de la idealidad. No sólo Hegel, sino la entera tradición filosófica a la cual él se remite, han concebido la idea como *ενέργεια*,¹⁰⁷ esto es, como un principio interno a partir del cual se desarrolla la realidad subjetiva y se nutre la *δύναμις*. En esta misma línea especulativa se encuentra Kierkegaard, para quien la posibilidad es en verdad una “infinita posibilidad de poder” (*den uendelige Mulighed af at kunne*).¹⁰⁸ Pero de la posibilidad al poder hay un salto, que vuelve sobre sí mismo a fin de reconocer en lo efectivo lo que el esteta sólo puede soñar.

La existencia estética no se atreve al salto. Ella prefiere la posibilidad formal y abandona el poder del cual es reflejo. Así renuncia a la acción, para permanecer en una fantasía poética. Su nihilismo se derrama sobre todo el universo, pero sólo desde esta negatividad puede nacer un sujeto, presupuesto y afirmado por su propia libertad. Restará a la subjetividad ética y religiosa hacer real y necesario lo que el esteta hace abstractamente posible.

CONCLUSIONES

El objetivo central de estas páginas ha sido el de mostrar las coincidencias de fondo entre dos especulaciones, que la historiografía supo enfrentar irreconciliablemente. Alguien ha dicho que la auténtica influencia de Hegel sobre Kierkegaard se presenta en el terreno de la Lógica.¹⁰⁹ Adherimos a esta interpretación, por considerar que es el terreno metafísico la instancia fundamental en la que se esgrimen las grandes cuestiones del pensamiento.

Hasta aquí, nos hemos detenido exclusivamente en el estadio estético, adeudando al lector el análisis de los otros dos estadios consecutivos a él. Esta primera esfera de la existencia nos ha permitido descubrir una serie de categorías estructurales, tanto de la filosofía hegeliana como kierkegaardiana. A

¹⁰⁶ Kierkegaard, *SV2*, IV 354.

¹⁰⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, VIII, § 142.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *SV2*, IV 349.

¹⁰⁹ Enzo Paci, “Su due significati del concetto dell’angoscia in Kierkegaard”, *Orbis Litterarum* 10 (1955): 198.

saber, la inmediatez indeterminada del comienzo, la resolución del ser en el devenir, la mala infinitud de lo finito, la emergencia de la idealidad como negatividad abstraída de lo real, el principio de la reflexión en tanto que constitutivo del sujeto, la identidad tautológica del entendimiento abstracto y, por último, la posibilidad formal, resuelta en la contingencia y en la necesidad de los hechos.

Si tenemos en cuenta que la lógica tiene valor de realidad¹¹⁰ y la existencia posee una logicidad esencial, entonces, antes que refutar a Hegel, Kierkegaard nos parece confirmar la validez de sus categorías metafísicas en la subjetividad individual. Porque para ambos lo absoluto es sujeto, libertad, espíritu, inteligibilidad y sentido, la existencia es plenamente lógica y la lógica se realiza en la conciencia de cada individuo.

Sabido es que la metafísica hegeliana está narrada desde un sujeto divino, mientras que la existencia kierkegardiana se inscribe en las categorías de un sujeto humano. Consecuentes con esto, Hegel acentúa la historia universal y Kierkegaard, la historia personal de cada individuo. No obstante, tanto como el sujeto divino de Hegel se dice y se sabe en el hombre, el sujeto humano de Kierkegaard se sabe y se dice en lo divino; y así como el universal hegeliano se realiza en el individuo, cada individuo contiene el universo entero. Nos encontramos entonces frente a los dos sentidos opuestos de un mismo camino, que se dirige hacia el mismo resultado: la unidad en la diferencia. Con tal motivo, nos pronunciamos por la profunda convergencia entre ambas perspectivas.

Mientras que el absoluto de Hegel desciende a la tierra, el absoluto de Kierkegaard ascenderá a los cielos. Pero, en última instancia, se trata siempre “el Único, que es el Uno y el Todo”,¹¹¹ descubierto en la conciencia humana.

¹¹⁰ Sobre este punto Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1953); Jean Wahl, *La lógica de Hegel como fenomenología* (Buenos Aires: La Pleyade, 1973).

¹¹¹ Kierkegaard, *SV2*, VIII 135, 284.

María José Binetti
CIAFIC – CONICET
Rivadavia 1082 – Luján – CP. 6700
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: mjbinetti@yahoo.com.ar

Recibido: 20 de diciembre de 2009
Aceptado: 10 de septiembre de 2010