

Espíritu y Dialéctica: apuntes para una comparación entre La Fenomenología hegeliana y La Enfermedad Mortal kierkegaardiana

Spirit and Dialectic: notes for a comparison between Hegelian Phenomenology and Kierkegaardian Sickness unto death

Gabriel Leiva Rubio (Universidad de las Artes de Cuba)

leivargab@gmail.com

Resumen:

El presente texto compara los conceptos de *Espíritu y Dialéctica* en *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel y *La Enfermedad Mortal* de Kierkegaard respectivamente. Para ello se toman, las clarificaciones que hacen uno y otro autor de los conceptos a comparar, como punto de partida, a fin de detectar si estos conceptos guardan o no algún tipo de relación que sirva para aproximar al alemán y al danés.

Palabras clave: Hegel, Kierkegaard, Espíritu, Dialéctica, Negatividad

Abstract

The present text compare the concepts of *Spirit and Dialectic* in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and Kierkegaard's *Sickness unto Death* respectively. For this, the clarifications made by one author and the other of the concepts to be compared are taken, as a starting point, in order to detect whether or not these concepts have some kind of relationship that serves to bring german and danish closer together.

Key words: Hegel, Kierkegaard, Spirit, Dialectic, Negativity

Espíritu y Dialéctica: apuntes para una comparación entre La Fenomenología hegeliana y La Enfermedad Mortal kierkegaardiana

Introducción

Antes de entrar, propiamente, a establecer una comparación entre Hegel y Kierkegaard, es necesario aclarar un par de elementos problemáticos, implícitos en la selección de los textos a confrontar en este artículo (*Fenomenología del Espíritu* y *La Enfermedad Mortal*.) *La Fenomenología del Espíritu* se publica en Jena, Alemania en 1807, mientras que *La Enfermedad Mortal* (o *El tratado de la desesperación*) ve la luz en Copenhague, Dinamarca hacia 1849. La clara distancia circunstancial, que existe entre las respectivas publicaciones de estas obras, es una razón problemática para ejecutar una comparación. Sumado a este inconveniente, existe otro no menos preocupante. *La Fenomenología* es, en la vasta producción hegeliana, la primera de las tres obras maestras del ansiado sistema hegeliano. No quiere esto decir que *la Fenomenología* sea una obra sencilla -o de las llamadas “menores”- en la producción hegeliana, sino que pertenece al período temprano de la madurez intelectual de la agenda hegeliana. *La Enfermedad Mortal*, en cambio, pertenece a la etapa más madura de la producción kierkegaardiana, representada y defendida por el más “sólido” de sus pseudónimos: *Anti-Climacus*¹. Esto quiere decir que la distancia entre los textos a trabajar se agudiza más, en la medida que no solo están alejados por coyunturas históricas y sociales distintas, sino que, las obras utilizadas, pertenecen a momentos distintos en las producciones intelectuales de los respectivos autores a contrastar.

También, es importante destacar la presencia de antecedentes del idealismo alemán como Fichte o Shelling, o pensadores románticos de la talla de Schiller, Schlegel, Novalis, Hamann, Jean Paul, Schleiermacher o el gran Goethe, quiénes contribuyeron, de manera significativa, a la formación de

¹ Ver: (Kierkegaard, 1972, p. 154)

los conceptos a contrastar en este artículo (espíritu y dialéctica) tanto para Hegel como para Kierkegaard. Dada la brevedad del texto y el interés de su objetivo fundamental, resulta imposible rastrear la apropiación que hacen, de estos antecedentes el autor de la *Fenomenología* o el de *La Enfermedad Mortal*. Aunque es importante resaltar que la presencia de estos antecedentes en las obras de los autores a tratar aquí; y el profundo vínculo que tienen con los conceptos escogidos a comparar, son un argumento a favor de que la contrastación de conceptos filosóficos está siempre mediada por la historia de estos conceptos.

Otra dificultad que viene a sumarse a la complejidad de la comparación, en cuanto a la selección de los textos se refiere, es la asimetría del contenido de las obras. Estas, pertenecen, en apariencia, a *distintos campos de significación*: la primera transcurre en un terreno fenomenológico, mientras que la segunda lo hace en uno metafísico-ontológico. Resulta imprescindible, antes de entrar propiamente en la comparación, aclarar estos problemas que se presentan en una primera aproximación.

Para responder al primer problema, referente a la disparidad circunstancial entre los autores, basta con recordar que para los estudiosos de la filosofía una de las principales premisas de este tipo de conocimiento es la atemporalidad de su saber. Karl Jasper insiste en esta determinación de la filosofía cuando dice que “estamos ciertamente mucho más adelantados que Hipócrates, el médico griego; pero apenas podemos decir que estemos más adelantados que Platón.” (Jasper 1981, p. 7) No debe tomarse como criterio de verdad, en una comparación entre filosofías, del tipo que fuesen, nociones tales como *progreso* o *superación*. Así como no puede decirse que el conocimiento filosófico actual esté “más adelantado” que Platón, menos puede señalarse que Kierkegaard esté “más adelantado” que Hegel. A pesar de las distancias circunstanciales en las que nacen y se desarrollan las obras

de Hegel y Kierkegaard, existen varias convergencias históricas y circunstanciales para relacionar el Hegelianismo y la obra del danés.²

En cuanto al segundo problema, producto de la selección de los textos a tratar y los distintos campos de significación en los que se adscriben, surgen ciertos conflictos hermenéuticos. Por solo mentar un ejemplo, resulta en extremo debatible situar a la *Fenomenología* en un terreno fenomenológico, o a la *Enfermedad* en uno metafísico, ya que estos *campos de sentido*, pueden ser sustituidos, reemplazados, o bien desechados, en dependencia de que adscripción filosófica se utilice para juzgarlos. La clásica definición de fenomenología que hace Hegel, esa “ciencia de la experiencia que la conciencia hace” (Hegel 2009, p. 139), no abarca, en términos contemporáneos, las determinaciones que de este tipo de saber hacen autores de la talla de Husserl, Heidegger, Sartre, Jasper, Merleau-Ponty y otros tantos. Así como tampoco las reflexiones a las que Kierkegaard clasifica como metafísicas u ontológicas, se ajustan a los derroteros y metodologías de los que se vale la agenda contemporánea. Este conflicto encuentra una solución, si se toma como principio de cimentación teórica a las propias declaraciones que hacen uno y otro autor sobre sus metodologías, desechando así, como principio de validez conceptual, las propias actualizaciones y apropiaciones que de estos campos de estudio hace la contemporaneidad.

Por otro lado, es importante recalcar que, si la comparación es estrictamente entre los textos citados, los puntos de diferencias y semejanzas se ven dramáticamente empobrecidos. La comparación sería, de esta manera, solo un gesto de identificación de patrones reiterados o negados en ambos fragmentos; en cambio, si el criterio de selección de los textos a tratar tiene el deseo de hurgar en el profundo sentido que tienen, en su fuero interno, la filosofía de Hegel y de Kierkegaard respectivamente, entonces la selección, que antes parecía arbitraria, dejaría de serlo. Y es que el criterio de selección de los textos aquí escogidos tiene este carácter decodificador, no

² Para esto consultar: (Stewart 2003, pp. 45-90)

solamente para los fragmentos escogidos, sino para las implicaciones que tienen estos en los pensamientos de sus respectivos autores. Si en el fondo de las filosofías de Hegel y Kierkegaard existen ideas recurrentes, o cuestiones vertebrales afines, entonces seleccionar un texto u otro no es un problema insalvable para establecer una comparación entre estos. Lo mismo pasa con el problema resultante de los campos de significación en los que están adscritos los textos seleccionados. La disparidad semántica de los fragmentos seleccionados no impide la posibilidad de contrastación si lo que busca probar la investigación no aparece directamente en estos textos.

I. Espíritu

El primer punto a tener en cuenta en esta comparación entre Hegel y Kierkegaard es la comprensión que ambos tienen de la naturaleza o estructura de la identidad en cuanto a *espíritu* se refiere. Para ello se revisarán las comprensiones hegeliana y kierkegaardiana en torno al concepto de *espíritu* en la *Fenomenología* y en *La Enfermedad Mortal*, respectivamente.

El concepto de espíritu en la *Fenomenología* hegeliana es, como todo lo que allí se relata, un movimiento. Si algo puede afirmarse sobre el espíritu es que este no es, sino que siempre está siendo. El *movimiento* es su esencia, su principal determinación.³ Y la experiencia que hace la conciencia en este movimiento es lo que queda relatado a lo largo y ancho de la *Fenomenología del Espíritu*. En este movimiento no debe obviarse ninguna instancia o determinación o, de lo contrario la ansiada unidad que busca el espíritu consigo mismo sería violentada, falsa. Hegel en el *Prefacio* de la *Fenomenología* explica metafóricamente esta característica del movimiento del espíritu:

³ “El espíritu nunca está en reposo, sino que está siempre en el movimiento hacia delante que lo caracteriza.” (Hegel 2009, p. 118)

“El capullo desaparece en el romper de la flor, y así podría decirse que aquél quedó refutado por ésta, así como la flor queda convicta por el fruto de ser una falsa existencia de la planta, y el fruto como verdad de la planta pasa a ocupar la verdad de la flor. Estas formas no sólo se distinguen, sino que se desplazan también unas a otras por incompatibles. Pero su naturaleza fluida las convierte, a la vez, en momentos de la unidad orgánica en la que no solamente no se repugnan, sino que *la una es tan necesaria como la otra*, y es solo esta igual necesidad la que empieza constituyendo la vida del todo.” (Hegel 2009, p. 112)

Así como el capullo, la flor y el fruto son momentos, todos necesarios, en el movimiento de la planta, acontece en el mundo del espíritu con los distintos momentos que suceden en la tendencia de su auto-reconocimiento. Pero ¿cómo es el movimiento que hace el espíritu para que este se determine, se haga verdadero, real? Hegel resume la tarea del movimiento (dialéctica) del espíritu cuando dice: “el espíritu es precisamente este movimiento que consiste en devenir otro, es decir, en convertirse en objeto de sí mismo, y en suprimir y superar ese su ser otro.” (Hegel 2009, p. 139) La cuestión auto-relacional es lo determinante.⁴ El espíritu se capta en un movimiento que lo disocia de sí y luego lo retorna, a sí mismo, desde lo otro,⁵ de ahí que Hegel utilice la frase: “convertirse en objeto de sí mismo”.

Lo verdadero del espíritu es precisamente su movimiento (su devenir), eso que Hegel designa como *experiencia*⁶. En sus propias palabras: “Lo verdadero es el devenir del sí-mismo, el hacerse de sí-mismo, (...) y que sólo

⁴ “el sí mismo es el contenido de la relación y el relacionar mismo” (Hegel 2009, p.276)

⁵ Mark Taylor describe este movimiento como una “actividad auto-relacional del sí mismo en la cual el sujeto se expresa en su identidad en determinados pensamientos y movimientos y se reconcilia consigo mismo en la otredad mediante una reapropiación de la diferencia como la propia objetivación del sí mismo.” (Taylor 2000, pp. 152-153)

⁶ “...llamamos experiencia precisamente a este movimiento en el que lo inmediato, aquello en que empezamos no entendiéndonos, es decir, lo abstracto, sea del ser sensible, sea de lo simple sólo pensado, se extraña y se aliena de sí mismo, y después desde ese extrañamiento retorna a sí, y de ese modo es ahora como queda expuesto en su realidad y verdad...” (Hegel 2009, p.139)

mediante la ejecución y mediante su fin es real.” (Hegel 2009, p. 124) De esto, Jean Luc Nancy concluye:

“Hegel no comienza ni termina, es el primer filósofo para el que no hay, expresamente, ni comienzo ni fin, sino sólo la actualidad plena y entera de lo infinito que atraviesa y que trabaja y que transforma lo finito. Lo cual significa: la negatividad, el surco, la separación, la diferencia del ser que se relaciona consigo mismo a través de esta misma diferencia, y que de tal modo es, con toda su esencia y con toda su energía, el acto infinito de relacionarse consigo mismo, y así, el poder de lo negativo.” (Nancy 2005, pp. 15-16)

Ahora, este devenir sí mismo no es una tarea sencilla, en tanto que el espíritu “es el premio de un complicado camino, y asimismo de múltiples esfuerzos y sinsabores.” (Hegel 2009, p. 119) Devenir, en la filosofía hegeliana, es sinónimo de *negatividad*, *contradicción*, *oposición*. El sujeto, el espíritu, o el sí mismo para devenir tienen que *salirse* de su lugar de ser, de su estado de *alienación* o *extrañamiento*, y este salirse de sí equivale a un desgarramiento, a un dolor. El sí mismo para ser en su unidad (espíritu), tiene que ser antes en la fractura.⁷ El conocimiento es dolor.

Otra característica que no puede obviarse cuando se aborda el espíritu hegeliano es la necesidad que tiene este, para comprenderse como tal, de “reconocerse en lo infinito, en lo divino” (Taylor 2000, p. 153). Benedetto Croce, en *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel* dice que “no existe un más allá de la lógica humana, una lógica divina; pero la lógica humana, la verdadera lógica humana, es divina.” (Croce, 1943, p. 218) En sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* Hegel lanza la siguiente exclamación:

⁷ “El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse (encontrándose) a sí mismo en el absoluto desgarramiento, es decir, cuando precisamente en medio del absoluto desgarramiento sabe salirse al encuentro de sí.” (Hegel 2009, p.136)

“Quien habla *solamente* de la razón finita, *solamente* de la razón humana, *solamente* de los límites de la razón, miente contra el espíritu; pues el espíritu, como algo infinito y universal, que se percibe a sí mismo, no se percibe en un "solamente", en límites, en lo finito como tal, no guarda relación alguna con eso, sino que se percibe solamente dentro de sí, en su infinitud.” (Hegel 1995, p. 73)

Con esto Hegel está indicando la “traición” que se le hace al espíritu cuando se le piensa tomando solamente el aspecto finito de su realidad, esto es, obviando el polo de la infinitud que lo hace ser. John Niemeyer Findlay recalca esta cualidad del espíritu cuando indica que “lo verdadero es lo *infinito-en-sí-mismo*, eso que no puede expresarse ni traerse a la mente mediante ninguna cosa finita... El pensamiento es, de hecho, por su misma naturaleza, infinito en sí mismo...” (Findlay 1969, p. 30) Y es que para Hegel el *absoluto* figura como una pre-condición para que el espíritu se encuentre en él mismo, mientras que lo infinito está en el espíritu para servir de evidencia, precisamente, a esta pre-condición del absoluto.

Otra vía para demostrar el carácter infinito del *espíritu* hegeliano es el principio de *mediación*. Hegel postula la posibilidad de unir a los términos contrarios en una identidad que preserve las diferencias. Este principio desecha la emergencia de un tercer término que agrupe los términos anteriores y los destruya, así como también rechaza la consumación o disolución de un extremo (término) en el otro.

“En Hegel *mediación* no quiera jamás decir, (...) algo intermedio entre unos extremos, sino que acontece a través de los extremos y en ellos mismos: tal es el aspecto radical de Hegel, que es incompatible con todo moderantismo. (...) No son ideas colocadas en forma discreta unas frente a otras, sino que cada una de ellas exige su opuesta, y el proceso es la relación de todas entre sí.” (Adorno 1974, p.24)

Toda la filosofía hegeliana encarna este principio lógico en el que los opuestos se identifican en su diferencia y se diferencian en su identidad, principio que queda definido por Hegel como *mediación*. Esta resolución del movimiento del espíritu como unión en la que los opuestos conviven sin tocarse (idénticos en su diferencia) queda reconocida por el cristianismo como *la Unión Hipostática*, y se da en la figura de Cristo, quien era hombre y Dios, finito e infinito, temporal y eterno, a la vez. De igual forma se da este aspecto infinito (divino) del espíritu, en Hegel, quien también encuentra este principio en la figura de Cristo.

Las similitudes que existen entre las distintas clarificaciones que tiene el término espíritu (*Geist* en alemán y *Aand* o *Ånd* en danés) en las filosofías de Hegel y Kierkegaard son muchas. Kierkegaard en *La Enfermedad Mortal*, así como el Hegel de la *Fenomenología*, advierte en el espíritu una relación de términos opuestos que tienen que auto-referirse. “El sí mismo, para Kierkegaard,” –como indica Arne Grøn- “es un proceso auto-relacional del sí mismo consigo mismo” (Grøn 2004, p.131)⁸, a esto hay que agregarle una segunda relación (o relación de segundo orden): en la que la primera relación se relaciona mediante, o a través de, lo que ha puesto toda la relación (lo absoluto, lo Otro, Dios). En otras palabras: los polos opuestos que conforman la ontología del sujeto kierkegaardiano (lo finito y lo infinito, lo posible y lo necesario, lo temporal y lo eterno, etc.) necesitan identificarse en su diferencia mediante un proceso auto-relacional con lo absoluto (lo que ha puesto la síntesis). En este aspecto estructural del interior del sí mismo el danés presta atención a Hegel cuando dice que:

“Nada tiene un espíritu fundado en ello mismo (...) todo se funda fuera de sí, en algo que le es extraño, el equilibrio del todo no es la unidad que permanezca en sí misma, ni un descansar esa unidad en su estar ella

⁸ “Kierkegaard sigue a Hegel al interpretar el espíritu como una actividad de auto-relación en la que los opuestos se juntan.” (Taylor 2000, p.168); “El espíritu kierkegaardiano es una síntesis de opuestos que retiene la diferencia en la identidad” (Podmore 2013, p. 217)

retornada a sí, sino que ese equilibrio descansa [o se funda] en el extrañamiento de lo contrapuesto” (Hegel 2009, p. 589)

El concepto de espíritu que Kierkegaard describe en *La enfermedad*, así como el de Hegel en su *Fenomenología*, no tiene este carácter inmanente, no se funda a sí mismo, sino que necesita haber recibido, desde la infinitud o la eternidad, esa “capacidad” de auto-relacionarse.⁹ Esta “capacidad” (si se le puede designar como tal) es, para ambos filósofos, la esencia del espíritu: *la libertad*. Si un concepto es medular para aproximar positivamente a Hegel y Kierkegaard es el de libertad. Tanto para el alemán como para el danés la libertad es el núcleo del espíritu, la posibilidad del devenir o de reconciliar efectivamente los opuestos¹⁰. Si como asegura Patrick Stokes, “la conciencia no es conciencia en tanto no sea conciencia *para* la conciencia, el sí mismo no es sí mismo si no se relaciona a sí mismo consigo mismo desde el *acto relacionante* de los elementos que conforman su ipseidad (selfhood)” (Stokes 2010, p.66); este “acto relacionante” se da en y por la libertad. El concepto de libertad que defienden Hegel y Kierkegaard constituye la apertura de lo contingente a lo necesario, la raíz de lo ontológico absoluto sembrada en el fondo de un espíritu originalmente fracturado y disrrelacionado. La libertad, además, funge como el antídoto para esas enfermedades que ambos quieren curar: *la falta de espíritu y la existencia inauténtica*.¹¹

También coinciden el danés y Hegel con que el camino del espíritu en su auto-reconocimiento está atravesado por el dolor. Cómo recuerda el propio Kierkegaard en una de las entradas de sus diarios: “a más espíritu más

⁹ “El sí mismo, para Kierkegaard, no es y no puede ser creado por sí mismo” (Pattison 2005, p.62)

¹⁰ “La libertad es el poner por sí mismo la identidad del sujeto y del objeto, de lo interior y lo exterior, como único poder efectivo.” (Binetti 2016, p.116)

¹¹ “Buscando superar el extrañamiento existencial o la falta de espíritu (spiritlessness) ambos coinciden en que la esencia del espíritu es la libertad.” (Podmore 2013, p. 220); Esta tesis es la que defiende Mark Taylor en su libro *Journey to selfhood: “Hegel y Kierkegaard desarrollan fenomenología del espíritu alternativas que están designadas a guiar al lector desde la existencia inauténtica a la existencia auténtica o a la completa realización de la ipseidad (selfhood)”* (Taylor 2000, p.13)

sufrimiento” (Kierkegaard 1967–78, 4: 4359). Esta cuestión también queda explicitada en *La Enfermedad Mortal* cuando el danés asegura que “la intensidad de la desesperación crece con la conciencia. (...) cuanto más conciencia se tiene de estar desesperado, más intensa es la desesperación.” (Kierkegaard 1980, p.42) Incluso en la segunda parte del texto, donde Kierkegaard equipara la categoría de desesperación con la de *pecado*, se reitera la fórmula: “con la intensidad del sí mismo aumenta la del pecado.” (Kierkegaard 1980, p.114) Y es que la conciencia, para ambos filósofos, tiene que “estropearse” a sí misma¹², es decir, tiene que renunciar constantemente a lo que ella asume como verdadero conocimiento mediante un movimiento de auto-negación que afirma *la contradicción* como la categoría fundamental de toda reflexión subjetiva.¹³ A mayor conciencia de ser espíritu, mayor conciencia de la escisión existente.

El absoluto, tal y como Hegel lo ve, es también para Kierkegaard la condición de posibilidad de que el espíritu devenga un sí mismo. Aunque existen una serie de diferencias radicales entre el absoluto hegeliano y el kierkegaardiano en el terreno de la comprensión religiosa¹⁴, la presuposición del absoluto, que Hegel defiende, está presente en *La Enfermedad Mortal* homologada con el Dios del cristianismo, un Dios absoluto que media y subsiste en el reconocimiento subjetivo, un Dios que es *verdad y camino*¹⁵. La síntesis que reviste la comprensión kierkegaardiana del espíritu necesita, para ser en su verdadera identidad, referirse a Dios,¹⁶ puesto que el reposo de las distintas discordancias o disrrelaciones de la síntesis en el

¹² “La conciencia sufre, por tanto, de esta violencia, a saber: la de tener que estropearse ella sistemáticamente a sí misma su satisfacción limitada, y estropeársela por ella misma.” (Hegel 2009, pp.186-187)

¹³ “Kierkegaard y Hegel coinciden en afirmar la contradicción como categoría esencial de la reflexión subjetiva y realidad metafísica más profunda. No se trata aquí de la negación de un otro sino del propio sí mismo...” (Binetti 2016, p.125)

¹⁴ Para esto consultar la clarificadora conferencia pública de Jon Stewart en la Universidad de Morón, Argentina, en noviembre de 2010: *El Espíritu como la clave para la fe religiosa en Kierkegaard y Hegel*, Trad. Gabriel Merlino, *Teología y cultura*, año 10, vol. 15, noviembre, 2013.

¹⁵ “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida” (Juan 14:6) (*Santa Biblia*, 1960)

¹⁶ “El yo es una síntesis (...) que se relaciona consigo misma, cuyo fin es devenir de ella misma; lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios.” (Kierkegaard 1980, pp.29-30)

gesto de su auto-referencia encuentra el descanso o su unidad solamente en una segundo tipo de relación, establecida con Dios.¹⁷El arribo al absoluto kierkegaardiano no solo constituye el reposo del espíritu en sí mismo (el final de su desesperación), sino que significa, además, la reconciliación última entre la síntesis y su autor, en tanto que Dios (el absoluto kierkegaardiano) es la radical alteridad contrapuesta en el origen del mí mismo (*selvet* en danés).

El espíritu, el sí mismo, el yo, y toda *ipseidad* tienen su razón de ser y su devenir en el seno de esa eternidad divina. Dios pone la síntesis y la pura posibilidad de su auto-relacionar mediante el gesto perfecto e irrepetible de la creación de la libertad. De ahí que, “aunque entre Dios y el hombre exista una *diferencia cualitativamente infinita*, hay una presencia de Dios en nosotros” (Podmore 2013, p. 217). Sylvia Walsh, siguiendo esta línea argumental, asegura que “... la primera cosa que diría (Kierkegaard) sobre Dios, desde un punto de vista cristiano, es que Dios es Espíritu, y que en su relación con el ser humano este queda definido también como espíritu” (Walsh 2009, p.52)

Kierkegaard, del mismo modo que el alemán, postula la posibilidad de unir los términos metafísicos constitutivos del espíritu, a modo de una identidad que preserve las diferencias. Aunque para el danés, esa disolución de los extremos en la irresuelta unidad del espíritu, no se da por la *mediación*, sino por una *síntesis* lograda a través de la *repetición*. El propio Hegel, en su *Ciencia de la Lógica*, evita el uso del término *síntesis* para referirse al espíritu, puesto que la síntesis se inscribe más bien en la vinculación de los términos opuestos de una manera extrínseca, en definitiva, incapaz de

¹⁷ Es importante aclarar que este movimiento para Kierkegaard solo lo puede realizar el cristiano: “Atreverse a ser enteramente uno mismo, atreverse a realizar un individuo, no tal o cual, sino éste, aislado ante Dios, sólo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad, tal es el heroísmo cristiano y, reconozcamos su rareza probable.”(Kierkegaard 1980, p.5); “La superioridad del hombre sobre el animal, está pues en ser pasible de ese mal (la desesperación); la del cristiano sobre el hombre natural, en tener conciencia de la enfermedad, así como en poder ser curado de ella.” (Kierkegaard 1980, p.15)

reunir a los términos en una instancia que supere y conserve identidad y diferencia¹⁸. Pero como bien señala María J. Binetti:

“el devenir del espíritu no se conforma con la conjunción de dos términos opuestos, sino que ella misma presupone y pone la mediación de una tercera instancia de unidad y separación, que sostiene tanto la identidad como la diferencia, la una en la otra. Este tercero determina “el medio”, “el centro”, “el entre” o “lo tercero”. En una palabra, el pensamiento kierkegaardiano asume la exigencia especulativa de una tercera instancia reconciliadora, de una nueva inmediatez dialécticamente mediada.” (Binetti 2016, p.81)

Lo que pone esta *tercera instancia reconciliadora* es el poder de la libertad o la repetición que para Kierkegaard son la misma cosa¹⁹, puesto que ambas categorías existen para asegurar la posibilidad del devenir. De ahí que varios autores hayan encontrado en la repetición kierkegaardiana el *homologatum* por excelencia de la mediación hegeliana²⁰. Y es que como mismo sucede con la mediación hegeliana, el tercer término, ese término positivo que agrupa o reúne a los opuestos en una identidad diferenciada, no es un término extrínseco ni ajeno al devenir, sino que es el mismo devenir libre del espíritu que en la búsqueda de su yo es capaz de llevar a los términos opuestos (irreconciliables por la razón finita) a su reconciliación definitiva.²¹ Puede entonces decirse que cuando Kierkegaard critica la

¹⁸ “la expresión síntesis lleva con facilidad (...) a la representación de una unidad extrínseca y una pura vinculación de aquéllos que en sí y por sí están separados.” (Hegel 1976, p.521); “una síntesis, es decir, una unidad de aquellos términos, que originariamente estaban separados y que se hallan así vinculados sólo de modo extrínseco.” (Hegel 1976, p.691); “una síntesis del esfuerzo, que tiene, y al mismo tiempo no tiene la idea en sí, y que traspasa de uno al otro pensamiento, pero no los reúne ambos, sino que permanece en la contradicción de ellos.” (Hegel 1976, p.725)

¹⁹ “El interés mayor de la libertad es precisamente el de producir la repetición y ella teme que el cambio tenga el poder de turbar su esencia eterna. Aquí aparece el problema de si la repetición es posible. La libertad misma es entonces la repetición” (Kierkegaard 1967-78, IV, B: 117, pp. 281-282)

²⁰ Ver: (Höffding 1930, p.70); (Wahl 1931, p. 364); (Stewart 2003, p. 299)

²¹ “la síntesis no es real, pues lo que une es cabalmente el espíritu, y éste todavía no está puesto en cuanto tal.” (Kierkegaard 1994, p. 53) “El individuo (...) es una síntesis que tiene que ser sostenida por el espíritu.” (Kierkegaard 1994, p.57) “el hombre es una síntesis cuyos contrastes

mediación hegeliana lo hace en los mismos términos que Hegel cuando crítica la noción de síntesis. En esencia, ambos autores están criticando el paradigma moderno de la dualidad²², por tener este, en su raíz, la incapacidad del devenir desde la sustancia misma, sacrificando así la libertad humana y sus potencialidades infinitas, puesto que la resolución final de los opuestos se llevaría a cabo desde una instancia ajena o extrínseca a la relación de los términos constitutivos de lo humano.

En resumen, ambos autores ven en el Espíritu un movimiento relacional de términos opuestos que tienen y pueden auto-referirse en lo absoluto gracias al poder de la libertad (su acción relacional). Este movimiento relacional se da, en ambos autores, mediante un proceso dialéctico que muestra como las respectivas discordancias o disrrelaciones emergen hacia el interior de la subjetividad en tanto uno de los polos constitutivos del espíritu sacrifique al otro. La contradicción, la negatividad, la fractura, el dolor, el sufrimiento y la desesperación no son sino expresiones, necesarias todas, de las etapas del devenir del sí mismo en su proceso relacional de reconciliación. En ambos autores, además, la relación de los términos constitutivos del espíritu tiene que identificarse en sus diferencias en una alteridad radical contrapuesta (lo Otro, lo Absoluto, Dios). En algunas de estas tesis se sustenta Mark Taylor cuando dice que “Hegel y Kierkegaard (...) están de acuerdo en que la enfermedad de la modernidad es la *ausencia o falta de espíritu*²³, la condición de auto-alienación o extrañamiento en la cual la auténtica *ipseidad* permanece irreal y parece irrealizable” (Taylor 2000, p.12)

II. Dialéctica

extremos quedaron establecidos desde el principio y que después, cabalmente por el pecado del hombre, llegaron a oponerse entre sí de una manera aún mucho más acentuada” (Kierkegaard 1994, p.62) “Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse.” (Kierkegaard 1994, p. 64)

²² “...lo que Kierkegaard tiene en mente cuando niega la mediación es el modelo dualista de una mediación sustancial.” (Binetti 2016, p.38)

²³ Hegel usa la expresión germana *das Geistlose*, y Kierkegaard el término danés *Aandldshed*.

Luego de haber analizado el concepto de *Espíritu*, en Hegel y Kierkegaard, no es desatinado afirmar que la filosofía del danés está embebida, no solo del vocabulario hegeliano, sino de conceptos claves de su filosofía. No obstante, aún y cuando el esbozo del concepto de espíritu kierkegaardiano guarde disímiles puntos de contacto con el de Hegel, todavía queda pendiente demostrar *el cómo* del espíritu en su relación consigo mismo. Es decir, ¿cómo el espíritu en Hegel y Kierkegaard se relaciona consigo mismo?

Cuando se detalla el recorrido de ambas obras (*La Fenomenología* y *La Enfermedad Mortal*) hay un elemento, en particular, que salta a la vista cuando se trata la cuestión auto-relacional del espíritu: *la dialéctica*. En este sub-epígrafe se examinará cómo opera la dialéctica fenomenológica hegeliana en *La Enfermedad Mortal*, a fin de detectar, si existe o no, un mismo uso de esta por parte de Kierkegaard. Antes de pasar a analizar cómo Anti-Climacus usa la dialéctica hegeliana en *La enfermedad*, se hace necesario aclarar, en primer lugar, que entiende el Hegel de la *Fenomenología* por *dialéctica*.

En la misma *Introducción* de su *Fenomenología* Hegel exclama: “la ciencia tiene que liberarse de ese sólo parecer, es decir, de esa apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella.” (Hegel 2009, p. 182) Pero exactamente ¿cuál es esa apariencia de la ciencia a la que Hegel se refiere? o ¿cómo puede la ciencia volverse contra ella misma? Ambas preguntas son fundamentales para encontrar el lugar que ocupa *La Fenomenología* en la vasta producción hegeliana.

Hegel pretende demostrar la superioridad de la ciencia sobre “el sentido común” o “filosofía natural”, a la que califica como un tipo de conocimiento que opera con alguna forma de dualidad; mientras que el punto de vista científico, quedaría comprendido como un monismo unificado sujeto a la necesaria interconexión de las cosas en la realidad del concepto. En palabras de Hegel:

“... una visión científica de las cosas sólo puede obtenerse en el trabajo del *concepto* y con el trabajo del *concepto*. Pues sólo el *concepto* puede suscitar, promover y producir una universalidad del saber que no sea ni la comunal y ordinaria indeterminación y penuria del sentido común, sino un conocimiento bien formado y completo” (Hegel 2009, p. 172)

Pero, en esta declaración hegeliana, hay un problema esencial: *el concepto* tiene su profundo, prolijo y difícil desarrollo, en un ámbito distinto al del saber fenomenológico. El concepto pertenece a la *Lógica*. Entonces ¿Por qué el alemán comienza su *Sistema de las ciencias* con *La Fenomenología* y no con la *Lógica*? La respuesta a esta pregunta es la que marca la diferencia entre Hegel y la inmensa tradición de filósofos que le preceden: *la necesidad del arribo al saber científico tiene que ser demostrado*. Es decir, para llegar a declarar que el punto de vista científico es verdadero, tiene que haberse demostrado antes que el punto de vista del sentido común es falso. Las dos preguntas anteriores tienen entonces su respuesta: ¿Cuál es esa apariencia de la ciencia a la que Hegel se refiere? El sentido común. ¿Cómo puede la ciencia volverse contra ella misma? Demostrando que ella no es el sentido común. Solo cuando el punto de vista del sentido común quede refutado como inconsistente o incompleto la aparición de la ciencia queda justificada.

Para cumplir su tarea, Hegel se vale de un sujeto teórico universal al que designa como *conciencia natural*, encargada de servir “como concepto del saber, pero no como saber real.” (Hegel 2009, p. 184) Esta conciencia natural es, para Hegel, una especie de “actor fenomenológico” que tiene como tarea exponer y defender varias posiciones duales a fin de demostrar las contradicciones que en estas posiciones (puntos de vista del sentido común) se albergan.²⁴ En este movimiento la conciencia va desheredando de sí conocimientos que creía verdaderos, e incorporando nuevos conocimientos

²⁴ También, y como recalca Stewart, al usar este “sujeto universalmente ideal, Hegel solidifica la lógica inmanente del movimiento del saber sobre sí mismo” (Stewart 2003, p.574)

cada vez más firmes. En este movimiento, la conciencia se va “enriqueciendo” cada vez más y los argumentos que utiliza, en la defensa de sus puntos de vista, se van volviendo cada vez más sólidos y consistentes. Este movimiento inmanente del saber sobre el saber mismo, que hereda y deshereda conocimientos que se muestran como verdaderos, y que, por las contradicciones que en ellos se encuentran, pasan a ser subvertidos como falsos, es lo que en Hegel se conoce como *dialéctica*. Con la dialéctica, además, Hegel demuestra que todos los enunciados o juicios de la conciencia son finitos y limitados, puesto que están determinados por conceptos individuales de verdad. Solo la perspectiva del *saber absoluto*, (al que se dirige toda *La Fenomenología*) es capaz de reunir todos los enunciados en una interrelación necesaria en cuanto a organicidad se refiere.

El caso del danés es bien similar. Kierkegaard, y particularmente su pseudónimo Anti-Climacus²⁵, se valen de este mismo movimiento dialéctico. Siguiendo a Hegel, Anti-Climacus, se vale de un sujeto teórico universal al que designa como *hombre natural*, sospechosamente parecido a la *conciencia natural* de la que hablaba Hegel en su *Fenomenología*. Lo que sería en Hegel *el punto de vista del sentido común* es para Anti-Climacus *el punto de vista del hombre natural*. Mientras que el objetivo supremo de la *Fenomenología* es el arribo al saber científico, el de *La Enfermedad Mortal* es el advenimiento a Dios a través del movimiento propio del hombre cristiano (fe). La dialéctica, en ambos, tiene entonces ese anhelo de la ilustración de llevar al hombre a valerse por sí mismo, a abandonar esa minoría de edad²⁶ de la que Immanuel Kant habló.

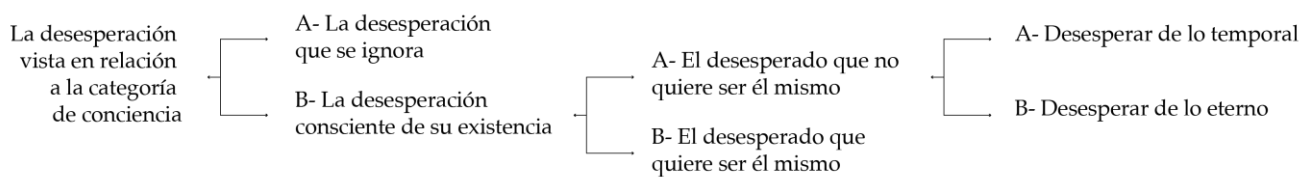
La dialéctica kierkegaardiana también se funda en la contradicción como elemento articulador del devenir del espíritu. La *reflexión*, en ambos autores, es la encargada de enriquecer al espíritu en las distintas instancias de su viaje de reconciliación, mostrando las contradicciones constitutivas de

²⁵ En *La Enfermedad Mortal*, Anti-Climacus utiliza el término *dialéctica* más de cincuenta veces

²⁶ El mismo Anti-Climacus señala que “la distancia del hombre natural al cristiano es como la del niño al adulto” (Kierkegaard 1980, p. 8)

la “fractura” del sí mismo. Por ejemplo, en el segundo capítulo del libro tercero de *La Enfermedad Mortal*, titulado *La desesperación vista en relación a la categoría de la conciencia* existen varios motivos para creer que Kierkegaard se vale de la dialéctica que Hegel defiende en su *Fenomenología*. En primer lugar, en este capítulo del texto de *Anti-Climacus*, el factor determinante es la conciencia, la cual va progresando de una instancia a su contraria por la necesidad de la propia negatividad del devenir reflexivo.

Así como Hegel entiende el viaje de la conciencia (*certeza sensible, percepción y entendimiento*) en su auto-reconocimiento (*autoconsciencia*), Kierkegaard comprende el viaje del sí mismo en el descubrimiento de su *desesperación*. Las distintas instancias que relata este capítulo de *La Enfermedad Mortal* son todas necesarias en ese progresivo camino de la conciencia en su devenir unidad. Así como en la fenomenología hegeliana el *entendimiento* no puede analizarse primero que la *certeza sensible*, o la *percepción*, en este capítulo de *La Enfermedad* no puede tratarse del *desesperado consciente de serlo* primero que, del *inconsciente*, dado que es un movimiento dialéctico que necesita autoafirmarse primeramente como



negación para superarse a sí mismo, y reconocerse en un nuevo devenir, en un nuevo movimiento.

En el siguiente diagrama queda descrito este movimiento dialéctico:

Así como con Hegel, el concepto se vuelve cada vez más y más consistente para la conciencia a través de las distintas instancias que recorre, para *Anti-Climacus* cada nuevo nivel de desesperación es más intenso que el anterior. Siendo el aspecto acumulativo o progresivo de la dialéctica

hegeliana un elemento más que toma prestado Kierkegaard del alemán. De ahí que el propio Stewart asegure que “el aspecto negativo de la fenomenología hegeliana está presente en la explicación de Anti-Climacus de la desesperación” (Stewart 2003, p.582) Otro detalle importante a tener en cuenta cuando se comparan la *Fenomenología* y *La Enfermedad Mortal* es que ambos textos el movimiento dialéctico fenomenológico de auto-reconocimiento queda descrito como “un camino de la desesperación” (Hegel 2009, p. 184) por tener que vérselas constantemente con el poder destructivo de la duda. Por ejemplo, el término alemán que designa a desesperación es *Verzweiflung*, de cuya raíz etimológica se extrae el término *Zweifel* que significa *duda*. De idéntica manera acontece con el término danés *Fortvivlelse* y *Tvivl*²⁷. Y es que, tanto en Hegel como en Kierkegaard, la duda es causada por las contradicciones internas con las que tiene que lidiar *la conciencia natural* o *el hombre natural* en su camino de auto-reconocimiento. En definitiva, el movimiento fenomenológico hegeliano que va de la conciencia a la autoconciencia devela algo similar al movimiento que describe toda *La Enfermedad Mortal*: el espíritu, el sí mismo, el yo, la subjetividad, la constitución interior de lo humano está rota puesto que no se ha reconciliado con lo absoluto. La dialéctica hegeliana y kierkegaardiana, respectivamente, son el recordar de un mismo porvenir, el comienzo de un absoluto que no se sabe como tal, pero que tiene ante sí lo infinito de la idea, el poder de lo posible.

Conclusiones

Llegado al término del presente texto pueden afirmarse varios puntos de contacto entre las filosofías de Hegel y Kierkegaard respectivamente. Para ambos hay un espíritu, o un sí mismo, que tiene por tarea devenir absoluto. También comparten el alemán y el danés que lo real del espíritu no es una

²⁷ Para esto consultar: (Beabout 1996, pp. 71-73); (McCarthy 1978, pp. 84-87); Alastair Hannay sostiene que la *desesperatio* de Tomás de Aquino y la *Fortvivlelse* de Kierkegaard comparten un origen común. (Hannay 2003, pp.142-149)

instancia o estación cualquiera en su movimiento, sino el complejo y continuo devenir es lo absolutamente real del espíritu; y que la negatividad es la causa sui del mismo devenir.

El movimiento dialéctico de auto-reconocimiento de la conciencia hegeliana, guarda disímiles puntos de contacto con la clarificación del término sí mismo en su relación con la categoría de desesperación kierkegaardiana. En los dos textos seleccionados para comparar (*La fenomenología* y *La enfermedad*) hay un sujeto teórico universal (*conciencia natural* en Hegel; *hombre natural* en Kierkegaard) que se encarga de designar a una conciencia fracturada, debido a que se relaciona únicamente con su estructura, y que, para reconocerse como espíritu, necesita *salirse de sí*, en un proceso auto-relacional para volver renovada o reconciliada.

La desesperación kierkegaardiana, así como la conciencia hegeliana tienen, en su abordaje conceptual, ese mismo carácter de revelación progresiva. Por ejemplo, para Hegel la conciencia está siempre en pugna consigo misma resultado de las dualidades que se le presentan a modo de saber, dualidades, que tienen su paralelo en el desequilibrio de los polos constitutivos del espíritu que le es inherente a la desesperación kierkegaardiana (finitud-infinitud, necesidad-posibilidad, temporalidad-eternidad, etc.); en esta evolución progresiva, que ambos textos comparten, se revela, en un segundo momento, la incapacidad de una auténtica auto-afirmación [primer gesto de auto-reconocimiento de la autoconciencia (yo=yo) por parte de Hegel; y los grados de la consciencia del sí mismo por parte de Kierkegaard]

Kierkegaard no solo sigue a Hegel cuando este define al espíritu como un movimiento auto-relacional de reconocimiento que preserva las diferencias en una identidad que se reconoce en lo absoluto mediante el poder de la libertad, sino que este movimiento auto-relacional, es para estos dos pensadores, una tendencia de desesperación que afirma como categorías fundamentales a la negatividad, la fractura, el dolor, el sufrimiento, etc. por ser, todas estas categorías, instancias necesarias en las etapas del devenir del espíritu en su proceso relacional de reconciliación.

Otro elemento que salta a la vista cuando se les compara a Hegel y a Kierkegaard es el casi idéntico uso que hacen de la dialéctica. Tanto para el alemán como para el danés el pensamiento dualista es ineficiente, arbitrario e infeliz por no lograr conjugar los elementos estructurales del espíritu, mientras que la dialéctica tiene, en su fuero interno, la capacidad de relacionar los elementos constitutivos de la identidad sin destruir sus diferencias. La dialéctica funge entonces como el móvil por excelencia para relacionarse el espíritu consigo mismo sin consumación de un término en el otro, y sin la incorporación de algo ajeno al espíritu. En resumen, ni Hegel obvia al individuo en un sistema que se lo “traga”, ni Kierkegaard es ese gran Anti-Hegeliano defensor irracional de la individualidad, sino que ambos autores ven en el pensamiento la posibilidad de salvar la libertad humana, en definitiva, de guiar al hombre a su reencuentro definitivo.

Referencias

- Adorno, Theodor W. (1974) *Tres estudios sobre Hegel*, Trad. Víctor Sánchez de Zavala, Ediciones Taurus, Barcelona, España.
- Beabout, G. (1996) *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Milwaukee, Marquette University Press, USA
- Binetti, María, J. (2016) *El idealismo de Kierkegaard*, Universidad Iberoamericana, México.
- Croce, Benedetto. (1943) *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, Traducido de la 3era edición italiana por Francisco González Ríos, Buenos Aires, Argentina.
- Findlay, J.N. (1969) *Reexamen de Hegel*, Trad. J.C. García Borrón, Ed. Grijalbo, Barcelona, España.
- Grøn, Arne. (2004) *Self and Identity*. in *The Structure and Development of Self-Consciousness*, Ed. Dan Zahavi, Thor Grünbaum, and Josef Parnas, Philadelphia, USA.
- Hannay, Alastair. (2003) *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London, UK.
- Hegel, F.W. (1976) *La Ciencia de la lógica*, Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar S. A., Argentina.
- Hegel, F.W. (2009) *Fenomenología del espíritu*, Edición y Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos (Filosofía Clásicos), Valencia, España.

- Hegel, F.W. (1995) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, III Vols., Vol. I, México.
- Höffding, H. (1930) *Søren Kierkegaard*, trad. F. Vera, Revista de Occidente, Madrid, España.
- Jasper, Karl. (1981) *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Trad. José Gaos, Ed. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, España.
- Kierkegaard, S. (1972) *Mi punto de vista*. Trad. José Miguel Velloso, Prologo José Antonio Miguez, Ed. Aguilar, Buenos Aires, Argentina.
- Kierkegaard, S. (1994) *El concepto de la angustia*, Trad. Demetrio G. Rivero, Colección Austral No.158, México.
- Kierkegaard, S. (1967–78) *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1–6, Trans. and Ed. by Howard V. Hong y Edna H. Hong, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Kierkegaard, Søren. (1980) *The Sickness unto death: A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* Edición, Traducción, Introducción y Notas: Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA.
- Mccarthy, V. (1978) *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Boston, Martinus Nijhoff.
- Nancy, J. L. (2005) *Hegel: La inquietud de lo negativo*, Trad. J. M. Garrido, Arena Libros, Madrid, España.
- Pattison, George, (2005) *The philosophy of Kierkegaard, Continental European Philosophy*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Canadá.
- Podmore, Simon D. (2013) *Struggling with God. Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial*, James Clarke & Co, Cambridge, USA.
- *Santa Biblia*, (1960) Versión Reina-Valera, Sociedades Bíblicas de América Latina.
- Stewart, J. (2013) *El Espíritu como la clave para la fe religiosa en Kierkegaard y Hegel*, Trad. Gabriel Merlino, *Teología y cultura*.
- Stewart. J. (2003) *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, USA.
- Stokes, Patrick. (2010) *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*, Palgrave Macmillan, New York, USA.
- Taylor, Mark C. (2000) *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press, USA.
- Wahl. J. (1931) *Hegel et Kierkegaard*, en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Librairie Félix Alcan, Paris, France.

- Walsh, Sylvia. (2009) *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, London, UK