

EL ESTADIO RELIGIOSO DE KIERKEGAARD EN LAS CATEGORÍAS LÓGICAS DE HEGEL: IDENTIDAD Y DIFERENCIA

MARÍA J. BINETTI
Ciafic – Conicet

Resumen. El presente trabajo se propone analizar las categorías centrales de lo que Søren Kierkegaard denomina el estadio religioso –a saber, las nociones de pecado, fe, Dios, amor– a la luz de algunas categorías centrales de la Lógica de Georg W. F. Hegel, especialmente las de identidad y diferencia. La hipótesis que sostenemos es la de una convergencia metafísica fundamental entre Kierkegaard y Hegel, manifestada en el interés de ambos por alcanzar la unidad reconciliada del espíritu, a través de una dialéctica de la diferencia, que supera la identidad abstracta en la contradicción de sí misma y resuelve la contradicción en una identidad concreta, cuya esencia relacional constituye en verdad una trinidad amorosa.

1. INTRODUCCIÓN

En el contexto de lo que S. Kierkegaard denomina estadios o etapas en el camino de la vida, el estadio religioso constituye la instancia crucial de la existencia, porque en él se decide de manera absoluta la suerte del individuo. Los estadios precedentes –estético y ético– han fallado en su intento de alcanzar la plenitud subjetiva, pero han abierto con su fracaso una nueva posibilidad. La subjetividad religiosa será entonces esta última posibilidad, llamada a manifestar la verdad absoluta de la existencia humana.

La noción de religiosidad posee para Kierkegaard un sentido análogo, aplicable a cualquiera de las perspectivas existenciales. La subjetividad estética o ética son también a su modo religiosas, porque ellas abrazan lo divino,

descubierto en su intimidad como la sustancia universal de la naturaleza y del espíritu. Sin embargo, no es éste el concepto de religiosidad que define al último de los estadios kierkegaardianos y consume el devenir subjetivo. Como tercera etapa existencial, la individualidad religiosa –propiamente cristiana– se diferencia de las precedentes tanto por la conciencia de su negatividad absoluta como por el poder de su afirmación reconciliadora.

El problema fundamental que el estadio religioso ha heredado de los precedentes y al cual debe atender de manera decisiva consiste en la escisión de lo real y en su posible reconciliación, problema que, por otra parte, ocupa el centro de la filosofía kierkegaardiana. En efecto, desde su más temprana reflexión y hasta el término final de su actividad especulativa, Kierkegaard plantea la escisión entre la idea y la realidad¹, lo metafísico y lo accidental², lo infinito y lo finito, la eternidad y el tiempo³, a la vez que indaga el modo de una reunificación efectiva.

Si nos detenemos ahora en la especulación hegeliana, observaremos que este mismo problema ocupa el centro de su atención. El interés de G. W. F. Hegel ha girado en torno a una identidad que salve las diferencias de lo real y, en este sentido, él reconoce igualmente el valor de lo religioso como instancia reconciliadora entre la idea y la realidad, lo infinito y lo finito, la eternidad y el tiempo. En efecto, la conciencia religiosa –y específicamente cristiana– se reconoce a sí misma en Dios y de este modo supera el dualismo que la separa del mundo y de sí misma⁴.

La somera semejanza entrevista en esta preocupación hegeliano-kierkegaardiana nos invita a una revisión más detallada del asunto, especialmente centrada en Kierkegaard, pero tendiente a analizar su posible simetría con algunas categorías del pensamiento de Hegel. No es nuestra intención aquí detenernos en sus respectivas interpretaciones teológicas, sino más bien comparar la estructura conceptual de esta subjetividad escindida, que busca su reconciliación como desenlace del devenir espiritual. Dicho en otro en otras palabras, intentaremos en estas breves líneas comprender el alcance especulativo de una identidad, en la cual se decide la suerte de la existencia humana.

¹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Om Begrebet Ironi*, en *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København, Gyldendal, 1920-1936 [en adelante SV²], XIII 359.

² Cf. Søren KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København, Gyldendal, 1909-1948 [en adelante Pap.], III A 1.

³ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, en SV², XI 143.

⁴ Cf. Georg W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1969, vol. 10, §§ 564-571; cf. también *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, 1969, vol. 3, CC VII C.

2. LA DIFERENCIA ABSOLUTA DEL PECADO

El estadio religioso comienza con la conciencia del pecado (Synd) en tanto que negación absoluta del yo, o bien, en tanto que “resolución negativa infinita”⁵ del espíritu. Lo que Kierkegaard denomina pecado no debe entenderse en los términos de una acción particular o de un atributo accidental de ciertos actos humanos. Todo lo contrario, en el pensamiento de Kierkegaard el pecado constituye la realidad esencial de la libertad humana, en virtud de la cual su máxima afirmación coincide con su completa aniquilación y su suprema conciencia, con la autoconciencia de su nada. Dicho en otros términos, el pecado constituye la acción concreta de lo que el espíritu finito en sí y por sí mismo puede, vale decir, nada. La mayor potencia del yo resulta entonces su impotencia total porque –para el pensador danés– *omnis affirmatio est negatio*⁶.

En este sentido, el pecado expresa una realidad metafísica, designada como “lo otro”⁷ del yo, “lo negativo”⁸ de la subjetividad, su “fuerza de repulsión” y su “principio de movimiento”⁹. Tal negatividad constituye la necesidad del devenir singular, toda vez que –para Kierkegaard– “el espíritu» no puede ser afirmado directamente, porque siempre debe haber primero una negación; y, cuanto más «espíritu», más se debe cuidar que la negación sea directamente igual a la negación de lo contrario”¹⁰. Mientras que la negación de la vida estética reside en una dialéctica extrínseca a la subjetividad y la negación ética en la oposición inmanente de lo finito y lo infinito, el pecado niega de manera trascendente y total el espíritu humano¹¹, y por eso su fuerza constituye la negación más profunda e intensa de la existencia humana.

Pero el estadio religioso no comienza con el pecado en tanto que realidad constitutiva de la naturaleza humana, sino más bien con la conciencia de su nada como autoconciencia del yo¹². Esto significa que, en la búsqueda de su propia realización, la afirmación espiritual se invierte en su propia negación, y esta negatividad origina la escisión de la existencia humana en todos los niveles de su relacionalidad constitutiva. En la relación con el mundo exterior, el pecado produce el choque entre la interioridad y la necesidad empírica de los hechos, propia del estadio estético. En la relación reflexiva del yo consigo mismo, él produce la oposición entre lo finito y lo infinito, el tiempo

⁵ Søren KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, en SV², VII 27, 254; cf. también *Pap.*, XI¹ A 564.

⁶ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, en SV², IV 456.

⁷ Cf. *Ibid.*, IV 471.

⁸ *Ibid.*, IV 432.

⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, en SV², I 297.

¹⁰ Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, XI¹ A 152.

¹¹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, en SV², VII 523; cf. también VII 574 ss.

¹² Cf. Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, XI² A 14.

y la eternidad, propia de lo ético. Su fuerza de repulsión convierte así la vida en una contradicción imposible, por la cual todo intento de unidad queda de antemano refutado.

No obstante, el pecado no se identifica ni con el choque contra el mundo ni con la oposición inmanente a la subjetividad. Más allá de esto, él indica el quiebre de una relación que trasciende la subjetividad a la vez que la funda, a saber, la relación con Dios. Porque “la conciencia de Dios es inmanente a la conciencia del pecado”¹³, la nada del hombre corresponde a su dependencia absoluta. La negatividad del pecado se mide entonces con la afirmación divina y su alteridad, con una identidad inconmensurable.

Sólo delante de Dios hay pecado, como posición de una “diferencia cualitativa”¹⁴ infinita. Entre Dios y el hombre no cabe una mera oposición de términos relativos sino una diferencia absoluta, que contradice la subjetividad hasta hundirla en la nada. Frente a la identidad divina, el hombre hace la diferencia. Frente a la diferencia humana, Dios es lo Otro. Y en esta relación deberá decidirse la suerte de la existencia.

Si el concepto de pecado protagoniza el devenir existencial, el concepto de “diferencia absoluta”¹⁵ protagoniza la *Lógica* de Hegel, para producir en ella el movimiento reflexivo de la subjetividad esencial. Desde el punto de vista hegeliano, la diferencia surge en la posición misma de la identidad como su propia negación, su nada, lo otro en sí y por sí, contenido por la auto-determinación relacional del sujeto. Ella constituye la esencia misma de la reflexión subjetiva y su fuerza de repulsión sostiene el devenir de lo real. La negatividad de la diferencia puede comprenderse en el sentido de una mera diversidad cuantitativa, extrínseca e indeterminada, o bien en el sentido de la determinación que separa a los opuestos relativos, o bien –y en su sentido eminente– como la contradicción por la cual la identidad del sujeto se destruye a sí misma en su propia alteridad.

La negatividad extrema de la contradicción es el destino ineludible de lo finito, su naturaleza más profunda y el fundamento de su desaparición. Todas las cosas –dice Hegel a este respecto– “emergen de su inocencia, de su indiferente identidad consigo, se relacionan por medio de sí mismas con su otro y así se encaminan hacia su destrucción o, en sentido positivo, vuelven a su fundamento”¹⁶. La diferencia promueve de este modo un movimiento reflexivo, cuya máxima interiorización coincide con la propia destrucción y cuya destrucción coincide con el retorno al fundamento originario del ser. De aquí que –concluye Hegel– esta nada de sí, este otro esencial, este “no-ser de

¹³ *Ibid.*, III A 39; cf. también *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, en *SV*², V 207-208.

¹⁴ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, V A 16; X² A 296; X³ A 23; X⁴ A 258; XI¹ A 2, XI¹ A 67, XI¹ A 495.

¹⁵ Cf. Georg W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, 2 vol., Leipzig, Meiner Verlag, 1934, vol. 2, p. 32 ss.; cf. también *Enzyklopädie...*, *cit.*, vol. 8, §§ 116 – 120.

¹⁶ Georg W. F. HEGEL, *Wissenschaft...*, vol. 2, p. 56.

lo finito es el ser de lo absoluto”¹⁷. En otras palabras, la diferencia remite a la identidad divina y su alteridad se mide con la afirmación de lo absoluto.

En una rápida comparación, podríamos observar que tanto en Kierkegaard como en Hegel opera, en primer lugar, un dinamismo dialécticamente reflexivo, respecto del cual la afirmación del sujeto equivale a su negación. En ambos opera, en segundo lugar, una consideración triádica de la diferencia, que progresa desde la negatividad meramente extrínseca –propia del estadio estético– hasta la contradicción –del pecado–, atravesando la negación determinada de los opuestos relativos –en el estadio ético–. En tercer lugar, tanto para el uno como para el otro la diferencia posee una estructura relacional, que remite a lo absoluto.

Kierkegaard y Hegel coinciden en afirmar la contradicción como la categoría esencial de la reflexión subjetiva y la realidad metafísica más profunda de lo finito. No se trata aquí de la negación de un otro sino del propio sí mismo y, en este sentido, quizás nadie como Kierkegaard haya logrado describir el dolor de una existencia que se descubre imposible. Con el existencialista danés, el trágico destino de lo finito sentenciado por el sistema de Hegel invade todos los resquicios de la experiencia humana. Angustia, desesperación, temor y temblor, impotencia, debilidad, etc., no son sino otros tantos nombres de la misma diferencia.

Ahora bien, precisamente porque en su nada el hombre descubre a Dios, el reconocimiento de la diferencia remite *eo ipso* a una identidad superior. La conciencia del pecado coincide entonces con la conciencia de la fe y, más aun, es el pecado mismo una realidad inmanente a la fe.

3. LA FE COMO IDENTIDAD DE LOS OPUESTOS

El pecado constituye la puerta de entrada al estadio religioso, pero no su última palabra y mucho menos su resolución satisfactoria. En tanto que negatividad absoluta, él impulsa un devenir superador del sí mismo, que tiene en la fe su identidad positiva, vale decir, la negación de la negación. Si –como asegura Kierkegaard– “lo contrario del pecado es la fe”¹⁸, entonces la correspondencia dialéctica de ambos es su mutuo reflejo y exclusión. El pecado se elimina en su propia posición, porque su diferencia es inmanente a una identidad superadora.

La contraposición bipolar entre el pecado y la fe los une de manera tal que uno no existe sin el otro. La conciencia del pecado es obra de la fe, tanto como la fe supone el pecado que ella misma niega. De esto se sigue la consistencia

¹⁷ *Ibid.*, vol. 2, p. 62.

¹⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, en *SV*², XI 219.

dialéctica de la fe¹⁹, continuamente acosada por el «temor y temblor» de la caída y siempre en guardia contra la incertidumbre. En este sentido, Kierkegaard la denomina una “categoría de la desesperación”²⁰, en cuya positividad late siempre la fuerza de la oposición.

A la diferencia del pecado corresponde la identidad de la fe, como retorno al fundamento eterno del yo, en el cual éste logra su transparencia²¹. La identidad o unidad de la fe constituye en realidad una triplicidad, por la cual el sí mismo determinado por ella resulta “lo tercero positivo”²². Cuando Kierkegaard se refiere al yo como «lo tercero positivo» expresa con ello al menos dos cosas. En primer lugar, él expresa que el espíritu humano consiste en la autorrelacionalidad de la relación entre términos opuestos –finitud e infinitud, tiempo y eternidad, contingencia y necesidad, etc.–. El espíritu no coincide entonces con la mera síntesis de los opuestos –lo tercero negativo– sino la conciencia de sí mismo como totalidad de la síntesis. En esta tercera y positiva identidad, los opuestos eliminan su diferencia. En segundo lugar, Kierkegaard indica con ello que la unidad es lo tercero respecto de Quien ha puesto su relación y su autorrelación, vale decir, respecto del fundamento eterno del yo.

Porque la identidad lograda coincide con la transparencia autorrelacional del yo, la fe es entonces una realidad subjetiva. Pero además, y porque su identidad no es tal sin la mediación del absoluto, la fe es también una realidad objetiva²³, en la misma medida en que su subjetividad se supera a sí misma en Dios. En la identidad de la fe, “Dios es para nosotros el cómo nos ponemos en relación con Él”²⁴, vale decir, lo más subjetivo y lo más objetivo, lo más íntimo y lo más trascendente al yo. La fe comporta entonces un doble movimiento, el primero dentro de la subjetividad; el segundo, fuera de ella. En el primer caso, el devenir resuelve la oposición de los términos relativos en la inmanencia subjetiva. En el segundo caso, el devenir supera la contradicción del pecado, por obra de la trascendencia misma.

Precisamente por superar el pecado, la fe une con su poder lo que aquel separa con su impotencia. En su positividad coinciden el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, lo ideal y lo fáctico, el ser y el pensamiento, la contingencia y la necesidad, el movimiento y el reposo, lo individual y lo universal, el cómo y su objeto. De este modo, la fe retorna a la síntesis o uni-

¹⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, VIII¹ A 509; *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, en *SV*², VII 46.

²⁰ Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, V A 40.

²¹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, en *SV*², XI 272.

²² *Ibid.*, XI 143-144.

²³ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, III A 216.

²⁴ *Ibid.*, X² A 644.

dad originaria del yo²⁵, por el restablecimiento de una segunda inmediatez o de una nueva “inmediatez que sigue a la reflexión”²⁶ y cierra el movimiento circular del espíritu subjetivo.

El hecho de que los opuestos relativos sean mediados significa –desde el punto de vista del entendimiento abstracto– un absurdo irracional²⁷, una paradoja inconcebible²⁸, un salto cualitativo²⁹, que ubica a la fe más allá no sólo de la intelectualidad sino también de la realidad finita. La fe es en este sentido un principio totalizador, que se eleva por encima del pensamiento conceptual para producir un nuevo modo de comprensión y de verdad. A saber, el modo según el cual “el comprender es ser”³⁰ y el ser es pensamiento concreto, el modo en que lo finito revela su infinitud ideal y la infinitud se realiza en el mundo, el modo de un instante que asume la eternidad en el tiempo, el cómo de una verdad que es vida y existencia en acto.

En esta síntesis esencial reside el atributo específico de la fe, que se sobrepone a las oposiciones del mundo finito en la conciencia cierta de ser ella misma la nueva y auténtica inmediatez de lo real, esto es, la nueva y auténtica inmediatez subjetiva. Dicho en otras palabras, la fe se identifica con ese “conocimiento esencial”³¹, concreto y existente, que ha superado en la revelación de lo esencial el dualismo ser y pensamiento, sujeto y objeto, idea y fenómeno.

Ahora bien, precisamente a esta certeza inmediata de una identidad que supera todas las oposiciones, Hegel la denomina «razón»³² y la concibe como la ley suprema de lo real, el órgano de lo absoluto. El pensamiento hegeliano coincide con Kierkegaard en que, desde el punto de vista del pensamiento formal y abstracto, las oposiciones entre el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, etc., son inamovibles. Sin embargo, desde el punto de vista concretamente racional, estas estructuras fijas no poseen verdad alguna. La razón realiza de este modo la unidad que el entendimiento rechaza, y en su identidad “lo finito es infinito, uno es muchos, lo individual es universal”³³. Más aun, Hegel coincide con Kierkegaard en que puede

²⁵ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, en SV², XI 143, cf. también *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, en SV², VII 218; *Pap.*, V A 68; VII¹ A 139.

²⁶ Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, VIII¹ A 649; cf. también X¹ A 360.

²⁷ Søren KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, en SV², III 84;

²⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, en SV², IV 245; *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, en SV², VII 190, 445, 497, 602; *Pap.*, II A 467.

²⁹ Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, X¹ A 361.

³⁰ *Ibid.*, XI¹ A 430.

³¹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, en SV², VII 183.

³² Cf. Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie...*, C. AA. V.

³³ Georg W. F. HEGEL, *Wissenschaft...*, vol. 2, p. 495.

llamarse «fe»³⁴ a esta unificación absurda y paradójica para el pensamiento representativo. En el cumplimiento de la fe el hombre retorna a lo divino, por la superación de la diferencia y el restablecimiento de la totalidad³⁵.

La racional certeza de lo uno se justifica lógicamente por la eliminación de la contradicción, o bien, por la negación de la negación, en la cual se alcanza “el momento más íntimo, más objetivo de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un sujeto, una persona, un ser libre”³⁶. Hegel entiende que la eliminación de la contradicción coincide con “el restablecimiento de la primera inmediatez”³⁷ como unidad de lo inmediato y de lo mediado. Esta nueva inmediatez mediada resulta “lo positivo”, “lo idéntico”, “lo tercero”³⁸ de un devenir dialéctico, a través del cual el sujeto emerge de su propia negación.

Sin lugar a dudas, la novedad de la lógica hegeliana reside en esta dialéctica de la diferencia o bien –lo que es igual– en esta dialéctica de la identidad, que resuelve su unidad abstracta en contradicción y asume la contradicción en la unidad absoluta del fundamento. En el mismo acto de su afirmación, la identidad se niega a sí misma para devenir lo otro de sí, la diferencia, cuya afirmación retorna a la primera inmediatez como lo tercero positivo, la identidad. Esta capacidad de reintegrar los opuestos intrínsecamente correlativos alcanza la meta reconciliadora del sistema de Hegel e introduce una nueva definición de lo absoluto como “identidad de la identidad y la no identidad”³⁹.

Si comparamos el devenir de la subjetividad descrito por Kierkegaard y Hegel veremos que, en ambos casos, la diferencia constituye el momento esencial del sí mismo, inseparable de él y tan indestructible como el otro. La autorreflexión constitutiva del sujeto es impensable sin esa negatividad que lo aliena, sin ese pecado que lo contradice, para remitirlo a la identidad superadora del fundamento. La subjetividad se convierte así en una autorrelación mediada por lo absoluto y capaz de mediar ella misma, en su identidad indiscriminada, la oposición relativa que determina al espíritu. El sistemático alemán y el existencialista danés coinciden en que la identidad se constituye como lo diferente de lo diferente, o bien, como una diferencia reconciliada.

Tanto para Kierkegaard como para Hegel la reconciliación es posible, pero no lo es fuera de la diferencia, sino en ella misma, al modo de una tota-

³⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Entwürfe über Religion und Liebe*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 1, pp. 250-251.

³⁵ Georg W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 1, p. 389.

³⁶ Georg W. F. HEGEL, *Wissenschaft...*, vol. 2, p. 497.

³⁷ *Ibid.*, vol. 2, p. 497

³⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 497-498.

³⁹ G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 2, p. 96.

lidad que intrínsecamente se extraña y se reencuentra. Delante de Dios, el hombre sigue siendo otro, pero en el seno de una unidad que lo desborda. El gran hallazgo lógico del sistema hegeliano supone, en el plano existencial, la mutua implicación del pensamiento y el ser, la finitud y la infinitud, el tiempo y la eternidad, el sujeto y el objeto, etc. Las grandes categorías del sistema kierkegaardiano, a saber, «el instante», «la repetición», «la libertad, «la contemporaneidad», traducen a la existencia el modo de esta reconciliación que suprime y conserva la diferencia. No hay otro modo de existir, no hay otra experiencia humana sino la de esta identidad que continuamente es otra y la misma.

La subjetividad kierkegaardiana no es, en este sentido, ni temporal ni eterna, ni finita ni infinita, ni necesaria ni contingente, ni ideal ni real, ni humana ni divina. Ella es ambas cosas en el seno de su unidad diferenciada, y sólo a partir de esta unión cabe hablar de tiempo y eternidad, finitud e infinitud no como términos abstractos, sino como instancias efectivas de la existencia humana. La vida del espíritu es el proceso continuado de su auto-diferenciación y reunificación; una síntesis, en la que cada uno es el otro y los dos hacen la unidad. Porque en la diferencia hay identidad y en la identidad, diferencia, la nada del hombre es el ser de Dios y el Otro divino constituye la identidad subjetiva.

De este modo, Kierkegaard puede concluir con Hegel en que “lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin”⁴⁰. Así como el círculo de la existencia humana se cierra en Dios, el círculo de Dios se cierra en el hombre, y esta mutua igualdad lleva el nombre del amor.

4. EL SILOGISMO DEL AMOR

La identidad de la fe es en realidad una triplicidad, según la cual el yo se reconoce como sí mismo en su propia diferencia con el Absoluto. La fe une de este modo lo que el pecado separa y se mantiene en el esfuerzo dialéctico de su superación continua. Su certeza afirma la igualdad y a esta realidad una y reconciliada Kierkegaard la llama amor. Lo que la fe cree y sostiene, aquello por lo que lucha y sobre lo cual descansa es así, pura y simplemente, el amor.

Como origen de toda semejanza y vínculo de perfección, el amor eleva la síntesis de la fe a su suprema igualdad y perdona el pecado que la oprime. Para el amor no hay pecado, y esto significa que la unidad absoluta ha vencido al mundo y la contradicción ha sido derrotada desde toda la eternidad.

⁴⁰ Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie...*, vol. 3, Prólogo, p. 16.

Porque Dios es Amor, la filosofía kierkegaardiana concreta en Él su ideal de reconciliación y su aspiración a lo Uno.

Si la preocupación central de Kierkegaard ha consistido en reconciliar la existencia humana, su esfuerzo ha contado siempre con la siguiente justificación especulativa: “lo uno precede a la separación y sólo con la separación comienza el número. La unidad precede a la contradicción y sólo con la contradicción comienza la existencia”⁴¹. Ciertamente, no hay existencia sin contradicción, pero la razón última de esta imposibilidad no reside en lo finito sino en la precedencia de lo Uno sobre la nada. Tras la metafísica de la diferencia opera así una metafísica de la identidad, que sostiene por entero la especulación kierkegaardiana.

Dios es para Kierkegaard “el Único, que es el Uno y el Todo”⁴². En tanto que único y uno, en Él habitan todo ser, toda vida y toda existencia⁴³. En cuanto que todo, Él está absolutamente presente en cada una de sus manifestaciones, sin perder por eso su inmutabilidad⁴⁴. Nada hay fuera de Dios y todo obtiene en Dios su realidad. Por qué el Uno ha decidido manifestarse y dar comienzo a la diferencia de lo existente, es una pregunta que sólo puede responderla su amor. Porque Dios es amor, Él irradia sobre todo como la fuente más profunda de la existencia y el elemento infinito, inagotable e incommensurable de todo ser⁴⁵.

El amor define de manera sustancial y subjetiva a Dios⁴⁶, y a este nombre corresponden el origen y el fin de todas las cosas. Todo procede del amor divino y allí está llamado a volver, a través de un dinamismo circular que determina la perfección de lo finito y concluye en lo absoluto. El devenir de lo existente, y en concreto el de la subjetividad humana, es en este sentido un movimiento amoroso, al cual se remite la igualdad determinante de la vida espiritual. Si la identidad es posible, ella es obra del amor.

Kierkegaard le atribuye al amor un dinamismo eterno, definido como “una duplicación en sí mismo”⁴⁷, vale decir, como un devenir reflexivo que, sin abandonar la igualdad, afirma lo otro en su absoluta unidad. La reflexión del amor obedece a su sobreabundancia esencial, a esa riqueza difusiva, por la cual él se autodetermina en una nueva creación. En virtud de esta duplicación, lo que el amor es en sí mismo, a saber, el fundamento de todo, se convierte en su propia obra, de manera tal que –explica el pensador danés– “lo que él hace, eso es; lo que él es, eso hace; y en un sólo y mismo momento: en

⁴¹ Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, IV A 57.

⁴² Søren KIERKEGAARD, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, en *SV*², VIII 135; cf. también 284.

⁴³ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, III C 1, p. 244.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, III A 38; *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, en *SV*², VIII 158-159; *Kjerlighedens Gjerninger*, en *SV*², IX 9.

⁴⁵ Søren KIERKEGAARD, *Kjerlighedens Gjerninger*, en *SV*², IX 206.

⁴⁶ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Pap.*, II A 418; X³ A 98; *Kjerlighedens Gjerninger*, en *SV*², IX 12.

⁴⁷ Søren KIERKEGAARD, *Kjerlighedens Gjerninger*, en *SV*², IX 208.

el instante mismo en que él sale de sí (exteriorización) es en él mismo (interiorización); y en el instante mismo en que es en él mismo, sale de sí, de tal modo que esta salida y esta entrada, esta entrada y esta salida son a la vez una sola y misma cosa⁴⁸. Sobre este dinamismo descansa entonces el todo.

En *Los actos del amor* (*Kjerlighedens Gjerninger*), Kierkegaard explicita magistralmente esta eterna igualdad del movimiento amoroso, capaz de saldar en su duplicación la contradicción de lo existente. La reflexión del amor afirma la unidad del hombre con Dios, consigo mismo y con el prójimo, y en esta nueva trinidad amorosa –Dios, yo, prójimo– se revela la esencia última de la identidad. *Los actos del amor* significan, en este sentido, la reconciliación definitiva que el pensamiento kierkegaardiano propone.

En el amor el hombre se hace semejante a Dios, porque Él es el amante y el amado absoluto⁴⁹ en cuyo seno se engendra el amor humano. Fuera de Dios es imposible amar, de manera que, al hacerlo, el hombre se comprende en este dinamismo circular que lo trae de retorno a su origen. Ahora bien, dado que este origen divino es difusivo de sí, pura manifestación creadora que se irradia gratuitamente *ad extra*, cuando el hombre vuelve a Dios él se recupera a sí mismo, y reconcilia su inividualidad abstracta con la universalidad de su fundamento.

En el amor entonces el hombre se hace igual a sí mismo, porque la unidad divina perdona su diferencia. Amar es en este sentido “un asunto de conciencia”⁵⁰, vale decir, la única verdadera autoconciencia del singular alcanzada en la conciencia de Dios como realidad plena. El fondo último de la interioridad humana está constituido por su relación con Dios, y en esta intimidad Dios es para ella “pura reciprocidad”⁵¹ amorosa. La fuerza interior del singular, su consistencia efectiva y la verdad que el pecado aniquiló, emanan ahora de esta presencia divina, que restituye con creces lo perdido.

Finalmente, en el amor el hombre se iguala con el prójimo, porque también la identidad humana, fiel imagen y semejanza de lo divino, se reduplica a fin de devenir, en sí misma, otra. El prójimo es así “el propio yo reduplicado”⁵², obra de ese dinamismo reflexivo que no alcanza su identidad sino en la diferencia de lo semejante. Respecto del prójimo, Dios no es sólo el amante y el amado absoluto, el sujeto y el objeto último del amor, sino además la determinación intermedia (*Mellembestemmelsen*)⁵³ que permite la igualdad universal entre todos los hombres.

⁴⁸ *Ibid.*, IX 318-319.

⁴⁹ *Ibid.*, IX 141-142.

⁵⁰ *Ibid.*, IX 157 ss.

⁵¹ *Ibid.*, IX 433.

⁵² *Ibid.*, IX 31.

⁵³ *Ibid.*, IX 126.

La identidad concreta entre Dios-yo-prójimo –fundamento y obra de la reduplicación amorosa– específica lo tercero positivo como “una relación entre tres” (*Forhold mellem Tre*)⁵⁴, cuyos términos se implican mutuamente y ninguno subsiste sin los otros. Porque la división de la unidad produce siempre tres⁵⁵, nunca dos, ella exige la diferencia, tanto como la diferencia exige el lazo de la unión. En este sentido podríamos hablar de una suerte de «silogismo amoroso», donde cada extremo está inmediatamente presente en el otro. La idea de silogismo es, claro está, una idea hegeliana, pero su sentido nos parece perfectamente aplicable al pensamiento de Kierkegaard.

Cuando Hegel asegura que el silogismo es lo absoluto⁵⁶, supone con ello la triplicidad de lo uno –lo tercero positivo– como forma última de lo real. El silogismo expresa la identidad metafísica del todo, concebida a través de un dinamismo mediador que descubre, en cada determinación, en cada negación, en cada individuo, una misma presencia absoluta. Desde el punto de vista lógico, el silogismo contiene el desarrollo dialéctico del concepto y restituye su unidad integradora de todo. Cada término de la tríada reproduce la totalidad del concepto, no menos que la totalidad se manifiesta en cada término. A esta identidad conceptual arriba la última forma de la conciencia subjetiva, en el saber absoluto de una ipseidad que lo refleja todo.

El silogismo asume el esfuerzo de este reconocimiento esencial, que es al fin de cuentas el reconocimiento del yo en su plenitud amorosa y en su infinita beatitud, el reino de la subjetividad y de la libertad⁵⁷. Si en términos lógicos el dinamismo silogístico media al concepto consigo mismo, en los términos de la realidad espiritual, él establece un vínculo amoroso entre todas las cosas. De aquí que, lo mismo que la *Lógica* llama concepto, los trabajos juveniles de Hegel lo llamaran amor⁵⁸. Concepto y amor coinciden con la unidad originaria a la cual retorna toda diferencia, con el fundamento al cual todo vuelve luego del pecado de la separación. El amor obra una identidad, cuya diferencia subsiste, pero reconciliada; él restituye una unidad en la que todo se iguala, pero sin mezclas ni confusión.

También Hegel le atribuye al amor un movimiento circular, que es propiamente una duplicación de sí mismo⁵⁹, vale decir, un devenir reflexivo, que abandona su abstracción para reencontrarse en la diferencia como concreción de la igualdad. La identidad del amor despliega de este modo su potencial unitario en una relación triádica, que iguala al hombre con Dios y con los otros. En unidad del amor, la subjetividad supera su individualidad

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, IX 343.

⁵⁵ Cf. S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, en *Pap.*, IV B¹ p. 148.

⁵⁶ Cf. Georg W. F. HEGEL, *Wissenschaft...*, vol. 2, pp. 308-352; *Enzyklopädie...*, vol. 8, §§ 181-193.

⁵⁷ Georg F. HEGEL, *Wissenschaft...*, vol. 2, p. 205.

⁵⁸ Cf. Georg W. F. HEGEL, *Entwürfe über Religion und Liebe; Der Geist des Christentums und sein Schicksal*.

⁵⁹ Georg W. F. HEGEL, *Entwürfe...*, p. 246.

abstracta, a la vez que realiza la universalidad divina como comunión con todos los hombres. El amor convierte el ser para-sí en un ser para-los-demás, porque su dinamismo interior coincide con un proceso de exteriorización, universalmente atravesado por la diferencia y continuamente recogido en su ipseidad.

Tanto para Kierkegaard como para Hegel, la identidad concreta del amor constituye propiamente una relación de tres, en la cual ningún término subsiste sin el otro y todos constituyen un mismo reino de Dios reconciliado. La diferencia de la contradicción, que ha aniquilado al hombre y lo ha separado de Dios y de los otros, es nuevamente asumida por la esencia reflexiva de lo Uno, y allí todo se conserva en una unidad superior. Porque la reflexión de la subjetividad humana ha sido capaz de trascenderse a sí misma, en la misma medida en que Dios ha sido capaz de hacerse otro en ella, la diferencia subsiste en su identidad.

Desde toda la eternidad, el último juicio de la existencia humana está pronunciado. La reconciliación no es un futuro abstracto ni un acontecimiento ultramundano, sino la continua actualidad de esta única presencia amorosa, cuya única negación es imputable al hombre mismo y cuya afirmación es obra divina.

5. CONCLUSIONES

La conclusión a la cual estas páginas han intentado arribar consiste en la compatibilidad entre la reconciliación propuesta por Kierkegaard como desenlace del estadio religioso y la reconciliación que el sistema de Hegel propone en los términos de un conocimiento absoluto, que es en realidad la plenitud amorosa y libre de la subjetividad. Tanto para Hegel como para Kierkegaard, el gran desafío de la unión entre la idea y la realidad, lo metafísico y lo accidental, lo infinito y lo finito presupone una dialéctica de la diferencia, sostenida y finalmente resuelta en la identidad de lo Uno.

En su comentario comparativo sobre el pensamiento kierkegaardiano y la filosofía hegeliana, M. C. Taylor⁶⁰ asegura que el concepto de plenitud espiritual al cual ambos arriban es mutuamente opuesto e incompatible. Taylor cree que Kierkegaard rechaza de Hegel tanto la ley de la coincidencia entre los opuestos como el principio de la intersubjetividad, razón por la cual su individuo colapsaría en un dualismo irreconciliable, que lo disocia internamente, lo separa de los otros hombres y lo deja solo delante de un Dios ausente. Por el contrario, la individualidad singular propuesta por Hegel constituiría una totalidad diferenciada, internamente unida a los otros y al absoluto.

⁶⁰ Mark C. TAYLOR, *Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*, New York, Fordham University Press, 2000; cf. también Jack F. MARSH, "Hegel, Kierkegaard, and the Structure of a Spirit-full Self", en *Quodlibet Journal* 5/4 (2003): <http://www.quodlibet.net>.

En nuestra consideración, precisamente porque Kierkegaard acepta de Hegel la síntesis entre opuestos y el principio de la intersubjetividad como ley constitutiva de la identidad personal, el resultado de su pensamiento consiste en una individualidad internamente reflejada en Dios –como universalidad concreta– y en el prójimo –como igualdad de todos los hombres–. El singular determina la síntesis de lo real, no por una mera yuxtaposición extrínseca sino por una auténtica superación, que conserva lo uno como identidad diferenciada.

Tanto para Kierkegaard como para Hegel, la identidad relacional del espíritu se constituye por la mediación de lo otro, y su alteridad se dice en muchos sentidos. En primer lugar, ella alude a la diferencia del pecado como contradicción en la cual lo finito reconoce su nulidad. En segundo lugar, la alteridad es la identidad del fundamento, absolutamente otra del hombre. En tercer lugar, la alteridad se determina en los opuestos relativos que, reconciliados por la fe, constituyen al yo como lo tercero positivo. En último lugar, la alteridad corresponde al prójimo, igualado al yo por el amor, que todo lo hace semejante.

No es posible hablar entonces ni de un dualismo insuperable que aliena al espíritu, en el caso de Kierkegaard, ni de un monismo abstracto que absorbe lo singular, en el caso de Hegel. Todo lo contrario, debe hablarse de una identidad que no es pura identidad y de una diferencia que no es pura diferencia. Y este es el punto crucial de la reconciliación, a saber, que su identidad no subsiste sino en el otro y que lo otro no existe sino en su identidad. Lo eternamente reconciliado es lo eternamente contradicho, y esta eterna contradicción de la existencia ha sido salvada desde siempre. Si tal no fuera el caso, nada hubiese comenzado a existir.

Kierkegaard y Hegel han sido lo suficientemente dialécticos para comprender –como quiere Taylor – que lo real es “unidad en la pluralidad: ser en devenir; quietud en el cambio; paz en el flujo; identidad en la diferencia: la unión de la unión y la no-unión, reconciliación en medio del extrañamiento”⁶¹. Porque la identidad es el círculo que concluye en su comienzo, ella es el presente siempre repetido de una diferencia ya reconciliada.

⁶¹ Mark C. TAYLOR, o. c., p. 276.