

EL INDIVIDUO FRENTE A LA HISTORIA. KIERKEGAARD Y LA BÚSQUEDA DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA. UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA

THE INDIVIDUAL AGAINST HISTORY. KIERKEGAARD AND THE SEARCH OF A PHENOMENOLOGY OF EXISTENCE. AN APPROACH TO THE PROBLEM

Alejandro Peña Arroyave

Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina. Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Correo electrónico: alejandropaister@gmail.com

[Fecha de recepción del artículo: 6 de mayo de 2016]

[Fecha de aprobación del artículo: 5 de septiembre de 2016]

Resumen

El escrito presenta una aproximación a la posibilidad de rastrear en el pensamiento de Søren Kierkegaard la búsqueda de una fenomenología que, por sus elementos determinantes, podríamos llamar fenomenología de la existencia. En primer lugar, se sugiere una delimitación frente a la dialéctica de Hegel fundamentada en el saber histórico. En segundo lugar, se rastrean los aspectos negativos que, desde Kierkegaard, tal enfoque trae para el individuo en tanto responsable de sí. En un tercer momento, se delimitan algunas claves de una nueva dialéctica cuyo centro sea el individuo, es decir, una dialéctica que hace énfasis en el espíritu subjetivo más que en el objetivo, y que asume la imposibilidad de conocer la realidad en clara oposición al saber histórico. En ese sentido de imposibilidad, en los últimos momentos del escrito se rastrea el papel de lo negativo, no en relación con la formación de un saber conceptual, sino en la constitución de una dialéctica de la existencia, donde son fundamentales, por su ambigüedad, fenómenos negativos como tedio, angustia, desesperación y melancolía.

Palabras clave: Historia, Individuo, Dialéctica, Fenómenos Negativos.

Abstract

The paper presents an approach to the possibility of tracing the thought of Søren Kierkegaard seeking a phenomenology that, by its determinants, might denominate phenomenology of existence. First, it is suggested delimitation against Hegel's dialectic based on historical knowledge. Second, tracked the negative aspects, from Kierkegaard, this approach brings to the individual, as responsible for himself. Third, some keys to a new dialectic are delimited whose center is the individual, that is, a dialectic that emphasizes the subjective spirit more than the objective spirit, and

assumes the impossibility of knowing reality in opposition to historical knowledge. In this sense of impossibility, in the last moments of the writing the function of the negative thing is traced, not in relation with the formation of one to know conceptual, but in the constitution of a dialectics of the existence, where they are essential, for his ambiguity, negative phenomena such as boredom, anxiety, despair and melancholy.

Key words: History, Individual, Dialectics, Negative Phenomena.

1. Introducción

Si bien es cierto que habría mucho que revisar en relación con el alcance de la verdadera posición del pensamiento de Kierkegaard frente a Hegel, para no caer en el facilismo del lugar común que banaliza a uno y a otro, es claro que hay en Kierkegaard una separación que frente a Hegel funda la posibilidad de un nuevo pensamiento. Se trata de la sospecha ante la identidad entre ser y saber, es decir, frente a la idea de reconciliación y superación de las disonancias en el concepto. Kierkegaard reacciona valiéndose también de la dialéctica, y de una filosofía del espíritu deudora en buena medida de la de Hegel, pero a diferencia de Hegel, no hace el énfasis en el espíritu objetivo, sino en el espíritu subjetivo. El presente trabajo tiene como intención rastrear las implicaciones de este viraje y ver de qué modo tal giro hacia el espíritu subjetivo fundaría un nuevo pensamiento que se vuelca sobre la existencia y sus disonancias, teniendo como fondo la libertad. En ese sentido, se propone que hay en Kierkegaard una fenomenología que se dirige ante todo a problematizar la relación del hombre con la realidad y consigo mismo ante la imposibilidad de reconciliación en un saber objetivo.

Para dar cuenta de esto, se indaga en primer lugar por la crítica de Kierkegaard al saber histórico, al que opone, para que surja el individuo, la decisión personal como posibilidad de ruptura y salto cualitativo en relación con la realidad. Es decir, será por la decisión que quede en entredicho la autoridad y necesidad del saber histórico como última instancia o tribunal para el hombre. Una reconstrucción de las bases en que Kierkegaard apoya su dialéctica hacia la existencia, nos permite dejar abierto el camino, tarea próxima para otro trabajo, de indagar por el sentido de categorías o fenómenos *negativos* como tedio, angustia, desesperación y melancolía, y el énfasis hecho por Kierkegaard en dichas categorías para crear una fenomenología de la existencia. En efecto, si la crítica hecha a la dialéctica de la mediación se fundamenta en la noción de individuo y de decisión existencial, el hombre queda remitido a la falta de certezas objetivas en su relación con el mundo. Es decir, hay una dialéctica de la incertidumbre porque está en manos del hombre y de su libertad. Por ello el sentido de imposibilidad de conocimiento y de realización aparece como algo latente.

Siguiendo la definición kierkegaardiana del hombre como síntesis de elementos heterogéneos, queda planteada la hipótesis de que sólo es posible un conocimiento de la existencia desde estas categorías negativas que se revelan ambiguas porque muestran cómo no se realiza la existencia, pero, al mismo tiempo, sugieren cómo podría realizarse porque se fundan en la naturaleza de la libertad. En el apartado final se plantea un acercamiento a la noción de tedio como la primera de estas categorías negativas con una doble intención. Por un lado, porque según la lectura propuesta del enfoque kierkegaardiano, el tedio aparece como la primera categoría negativa a

la que se enfrenta la conciencia. Y, por otro lado, porque quisiéramos dejar sugeridas algunas anotaciones acerca del tedio como una categoría que ha sido poco abordada en Kierkegaard dando primacía en los análisis a la angustia, la desesperación y la melancolía. Un análisis, necesario, de las restantes categorías negativas y sus internas relaciones y delimitaciones, sobrepasa la intención y extensión de este trabajo y queda como tarea a futuro. De momento, la intención de este trabajo consiste en delimitar los elementos que hacen posible la lectura de Kierkegaard desde tales categorías y dejar enunciada la primera de ellas, el tedio.

2. El fundamento del saber histórico

En el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel esboza lo que sería el fundamento de su dialéctica en el camino que se propone recorrer. Dice Hegel: "según mi modo de ver, que deberá justificarse mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también como *sujeto*" (2002, p. 15). Al equiparar así sustancia y objeto, Hegel no sólo parece reconducir la pregunta por la búsqueda de la sustancia de la tradición filosófica haciéndolo desde el punto de vista del sujeto sino, además, y ligado a ello, resaltar de entrada el papel fundamental de la acción humana en relación con la realización misma de esa sustancia –el Absoluto- y con su conocimiento. El conocimiento no será entonces la explicación del mundo natural y del hombre en él, como parte de ese mundo natural, sino como el opuesto donde se manifiesta y lleva a cabo la realización. Es decir, frente al mundo natural y su identidad, el hombre es lo negativo en tanto que niega esa identidad con su acción. Es allí donde comienza la verdadera realización del espíritu absoluto. Por tanto, la sustancia también se realiza en el sujeto y sólo se expresa en él. Visto así, Hegel parece que consume lo iniciado por Descartes al poner el énfasis del saber en el sujeto y va más allá porque es en éste donde además se realiza el espíritu. *La Fenomenología del espíritu* es la pregunta por la experiencia de la conciencia, por lo tanto su base es la pregunta por el tránsito de la conciencia hacia la ciencia, hacia el saber. La conciencia no tiene entonces un papel pasivo, sino que es en ella y por ella donde se produce el conocimiento que es a su vez movimiento y despliegue del espíritu.

Según Hegel, el sujeto es la pura negatividad que niega la positividad de la naturaleza (2002, p. 15-16). Ello implica, por un lado, que lo negativo está también en el Ser, que la sustancia se realiza en la naturaleza, pero también en el hombre y que el hombre es además acción creadora (Kojève 2013, p. 588; Dri 2006, p. 42). Pero además tenemos que la sustancia se expresa en el sujeto, es decir, que es tarea del conocimiento. Efectivamente, si el hombre es acción transformadora que crea mundo en él además debe recogerse, en su discurso, el contenido de esa acción expresada en

el concepto como saber (Kojève 2013 p. 589). Así vemos que, si es en el hombre donde se realiza el movimiento de lo absoluto y si es además en él donde debe recogerse como saber, como concepto y resultado, lo que se revela entonces es la importancia del recuerdo, es decir, en este contexto, del saber histórico: “la *historia*, es el devenir que sabe, el devenir que se *mediatiza* a sí mismo” (Hegel 2002, p. 472). Conocer la historia es entonces conocer el desarrollo, el despliegue de las formas duraderas de la acción humana en las que se ha revelado el espíritu absoluto.

Para Hegel, aunque la historia se presente en momentos sucesivos, en diversas configuraciones del espíritu, su movimiento representa una suerte de espiral en la que subyace cierta linealidad que la sostiene y que, como señala Hannah Arendt, es otorgada por el aliento del espíritu (Arendt 2002, p. 285). Más aún, esto se da porque el espíritu es lo absoluto, lo que no tiene nada fuera de sí. Pero este espíritu sólo es completo “en cuanto que, pensado, trae hacia sí la totalidad” (Schulz 1961, p. 92). Pero, si este espíritu se revela -y sólo puede ser completo- como pensamiento, lo es porque hay en la conciencia las categorías para aprehender y llevar a expresión su contenido, por lo que también lo absoluto es el sujeto. En tanto despliegue, este contenido no puede darse de golpe, sino que ha ido configurándose en el movimiento histórico. El contenido histórico es el transcurso del espíritu en sucesivas etapas “recorridas en él según la significación que tienen para la idea cuya totalidad se hace explícita en ellas” (Dilthey 1944, p. 268). Como lo que importa al saber es el movimiento del espíritu y éste se presenta en la historia, el saber que le interesa a Hegel es el del desarrollo del espíritu, pues conocerlo es completarlo, es llevarlo a la universalidad del concepto, pues como lo afirma en el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, la unidad se da entre historia y ciencia, es decir, la historia como historia concebida (Hegel 2002, p. 473). Cada etapa de la historia se convierte en lo ganado, en patrimonio del hombre, que va, él mismo, aclarándose hacia un ideal cada vez más alto. Pero ¿cómo se entiende allí el hombre que debe reunir tal patrimonio? ¿Debe entenderse en abstracto, como Humanidad, o en concreto, como individuo?

Según lo dicho por Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, el saber histórico en el que se revela el espíritu conforma a la Humanidad, pero también es tarea del individuo que debe elevarse a ello y asumirlo como su propio patrimonio: También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia

pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica (Hegel, 2002, pp. 21-22)

Según esto, la acumulación del saber implica la dificultad y la paciencia de reconocer y recorrer las etapas. Es lo más difícil pero también lo más fácil porque “todo esto ha sido logrado” (2002, p. 22), y la configuración ha sido abreviada a “la simple determinación del pensamiento” (2002, p. 22). Así, lo que corresponde al individuo es olvidar que con el ardor de su sentimiento particular puede transformar su mundo y más bien debe procurar que en él, en su mundo, se exprese el saber absoluto (Hegel 2002, p. 217ss.; Duque 2017, pp. 14-15). Sólo asumiendo el camino largo de lo negativo, que el espíritu mismo ha encarado, puede el individuo elevarse a autoconciencia y elevarse al mismo tiempo a Humanidad, a comprenderse como sustancia (Hyppolite 1974, p. 39). Pero, aunque se vea como elevación este movimiento del individuo hacia la Humanidad, también es cierto que ello se fundamenta en la absoluta superioridad del espíritu –y por tanto de la historia- sobre el individuo. Frente al espíritu como portador del proceso histórico, el individuo queda relegado como accidente: “los individuos son sólo acciones incompletas de su esencia. Nunca existen fuera de él, están totalmente portados por él”, no puede separarse como espíritu individual, porque “el espíritu separado está condenado a muerte” (Hartmann 2007, p. 55). En ese sentido, el movimiento del espíritu absoluto, la historia, se muestra como necesidad, ante la que el individuo es sacrificado no sólo a ese despliegue, sino consecuentemente al saber. Es desde estos puntos en concreto, y desde este enfoque en particular, que se pueden tematizar, en lo que sigue, algunas reacciones de Kierkegaard frente a lo histórico en Hegel.

3. El peligro del saber histórico

En *Escatología Occidental*, Jacob Taubes afirma que mientras la dialéctica de Hegel se ocupa de lo ideal, la dialéctica de Kierkegaard (y la de Marx) se ocupa de lo real. Más aún, sería un pensamiento que surge tras el fracaso del Idealismo en reconciliar lo ideal y lo real (Taubes 2010, p. 221; 227-228). Esta conclusión aparentemente simple de Taubes, bien puede seguir como hilo conductor para tratar de ver en qué consiste la crítica de Kierkegaard frente al pensamiento de Hegel en lo que concierne a su dialéctica apoyada en lo histórico. Según lo expuesto, la realidad escapa al saber absoluto basado en lo histórico, porque este saber no puede darse y captarse si no es como pasado, como sucedido. En ese sentido, se le escapa la actualidad y con ello la realidad del hombre concreto, o como lo llama Kierkegaard, del existente. Precisamente atendiendo al existente concreto, Kierkegaard hará énfasis en las consecuencias catastróficas que trae para éste un saber basado en lo histórico y que se pretende absoluto.

El saber histórico, en la medida en que se hace sobre el resultado, se expresa como concepto, es decir, en la abstracción. Para Kierkegaard, ello implica que se le escapa la realidad y por ende la niega. “La realidad no puede transmitirse mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* (entre-ser) entre pensar y existir en la hipotética unidad de la abstracción” (Kierkegaard 2010, p. 312). Ese *entre* es precisamente lo que impide el lenguaje de la abstracción, es decir, la existencia como actualidad. Por lo tanto, la abstracción despoja al individuo del interés por sí mismo; “la exigencia de la abstracción sobre él [el individuo] consiste en que se vuelva desinteresado para conocer algo; la exigencia de lo ético sobre él consiste en estar infinitamente interesado en existir” (Kierkegaard 2010, p. 313). Con ello, queda indicado el cuestionamiento a un saber basado sobre lo histórico. Kierkegaard lanza la polémica afirmación según la cual, aunque Hegel haya completado un sistema sobre la existencia, no tiene una ética (Kierkegaard 2010, p. 128). Y esto porque el sistema, desde el punto de vista de Kierkegaard, es abstracción y ésta anula la realidad (Kierkegaard 2010, pp. 299-300). En tanto el saber histórico se realiza sobre lo sido, sobre el resultado, se hace en la abstracción de los momentos y no puede dar cuenta de lo real. Esto trae como consecuencia que, en la búsqueda del saber objetivo, es decir, la identidad entre ser y saber en el concepto que recoge un saber universal como expresión de lo ganado, del patrimonio, se deja al individuo sin mundo, sin realidad y por ello mismo sin libertad, porque le deja atrapado en los momentos históricos elevados a necesidad. En síntesis, querer captar lo real en el concepto, lograr la identidad entre ser y saber, es un ejercicio de abstracción que borra al existente.

El saber histórico sólo puede tener un interés estético, contemplativo, y es la trampa (Kierkegaard 2010 p. 138) que implica la pérdida de la libertad porque paraliza la acción: “acostumbrado al trato continuo con lo histórico mundial se quiere única y exclusivamente lo casual, el resultado histórico universal en lugar de lo esencial, lo interior, la libertad, lo ético. Así pues, el trato continuo con lo histórico universal incapacita para actuar” (Kierkegaard 2010, p. 139). Esta incapacidad es la pérdida de la posibilidad, de la decisión. Si se piensa históricamente se olvida la ética, es decir, el compromiso del individuo frente a sí mismo, frente a su momento. Es por ello que, según Kierkegaard, en la modernidad predomina la multitud y se sepulta al individuo con el peso de lo histórico, de lo universal. En ese huir y esconderse en la multitud, radica la inmoralidad de la época. El olvido del hombre en tanto síntesis de elementos heterogéneos y en tanto responsable de su sí mismo. Por ello, para Kierkegaard, una filosofía que no se haga desde la realidad concreta del individuo, es decir, en la que el pensador también esté implicado, no comporta la seriedad, no asume el elemento ético porque no señala hacia una apropiación de sí.

En tanto lo histórico se muestra como momento dominado en el resultado,

en el concepto, Kierkegaard ve el peligro de que el individuo quede apresado allí sin la posibilidad de decisión. La realidad es una decisión porque se basa en el interés del existente: "la realidad es interioridad infinitamente interesada en existir, lo que cada individuo ético es para sí mismo" (Kierkegaard 2010, p. 321). Pero, paradójicamente, esta tarea no se la da el individuo mismo, se la ha dado un hecho histórico; el único hecho histórico que puede dar realidad e interioridad, el cristianismo: "el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico" (Kierkegaard 1997, p. 111-112). Es decir, es el cristianismo lo que le ha dado la interioridad, y con ello la responsabilidad ética. Con esto Kierkegaard introduce el fundamento de su diferencia radical frente a la filosofía de la historia de Hegel: el cristianismo no puede ser mediado, no puede ser superado y abordado como concepto; no puede ser despojado de su naturaleza paradójica para mediarlo en y con las categorías de la razón. En ese sentido, como lo sugiere Hannah Arendt, Hegel habría saltado la metafísica cristiana para salvar su filosofía de la historia al retornar a las fuentes del pensamiento griego, concretamente a Parménides (Arendt 2002, p. 285). Pero para Kierkegaard, la irrupción del cristianismo ha mostrado que no es la historia como desarrollo y como lo sabido lo que brinda al hombre la posibilidad de la subjetividad, sino precisamente el cristianismo, pues "[el cristianismo] quiere que la subjetividad se ocupe infinitamente de sí misma" (Kierkegaard 2010, p. 134). Lo cristiano ha puesto la tarea, el elemento ético que el saber histórico no quiere ni está en condiciones de dar. La realidad, como hemos visto, no es conceptual, es individual y exige un recorrido por parte del individuo particular, no en masa. "‘Lo individual’ es la categoría a través de la cual, respecto de la religión, esta época, toda la historia, la raza humana en su conjunto, debe pasar" (Kierkegaard 1985, p. 170).

En la *Fenomenología del espíritu*, vemos que el trasegar de la conciencia, en un camino lleno de desgarramiento, recorre desde la certeza sensible e inmediata, hasta el saber absoluto, hasta el concepto. El triunfo de la conciencia es llegar a la abstracción de la realidad y expresarla en el lenguaje "que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí" (Hegel 2002, p. 70). La realidad se hace expresable en el concepto como punto de llegada del progresivo desgarramiento de la conciencia en su experiencia. En tanto se entiende la historia como necesaria en todos sus momentos, para Hegel el espíritu puede curar sus heridas sin dejar cicatriz (Hegel 2002, p. 390), porque todo se hace necesario y se reconcilia en el saber, en su concepto. Pero para el existente interesado es imposible que se concilien las disonancias en el saber porque la existencia en tanto *inter-esse* se hace inapresable en el concepto. El saber histórico hace que el individuo quede anclado en la interminable hermenéutica de la historia y se diluya en ese saber

justificando cada uno de sus momentos, es decir, profetizando hacia atrás (Kierkegaard 1997, p. 87)¹.

4. Búsqueda y delimitación de una nueva dialéctica

En *Mi punto de vista*, Kierkegaard ofrece una indicación acerca de cuál ha sido su estrategia no sólo como escritor en general, sino en particular en su crítica frente al pensamiento sistemático. Dice Kierkegaard: “las obras bajo pseudónimo, cuando aquí sólo se hablaba de sistema, siempre de sistema, dieron un golpe al Sistema con la categoría de lo ‘individual’” (Kierkegaard 1985, p. 171). Sabemos que por Sistema Kierkegaard entiende la predominante filosofía de Hegel que había permeado todo el ambiente cultural y espiritual danés². En este pasaje vemos entonces que Kierkegaard tiene siempre presente el sistema y opta por darle un golpe, no desde fuera, sino desde su propio interior ¿Cómo ocurre esto? El mismo Kierkegaard lo ha señalado; con el elemento más pequeño del sistema, el individuo. A partir de esta categoría, Kierkegaard descubrirá además una dialéctica nueva, centrada en la realidad del individuo y no en la generalidad de la historia. En efecto, si nos atenemos a la dialéctica expresada por Hegel en *La fenomenología del espíritu* como obra fundamental de su sistema, como bien lo indica Ágnes Heller (1984, p. 135), encontramos que el movimiento del espíritu que allí se presenta es el desenvolvimiento de lo absoluto que acaba por aclararse en el concepto. Si bien es cierto que Hegel asume lo negativo como aquello por lo que tiene que atravesar la conciencia, afirmará que, como ya señalamos, al final las heridas del espíritu curan sin dejar cicatrices (Hegel 2002, p. 390). Es decir, emprende una dialéctica en la que, en una visión acaso esperanzadora, individuo y humanidad pueden llegar a puerto fijo, a una realización que se sostiene en la necesidad del espíritu absoluto. Una dialéctica en la que, en todo caso, se contará siempre de atrás para adelante, desde el resultado que puede narrar, a modo de historia, lo realizado.

Sin embargo, ¿qué pasa si hay una dialéctica que no haga énfasis en el espíritu absoluto, sino en el espíritu subjetivo, es decir, en el individuo? ¿Una dialéctica no con

1 Sin embargo, cabe indagar más de cerca —como tarea— ya no sólo desde la perspectiva de lo histórico, el camino de desgarramiento que se propone en *La fenomenología del espíritu*, sobre todo cuando Hegel analiza las tres formas del sí mismo como progresivo elevamiento de lo individual (en su pérdida) hacia lo universal, como una fenomenología de lo individual que podría contrastarse con la exigencia que hace Kierkegaard de llegar a ser sí mismo y poder precisar —o replantear— de un modo más amplio el alcance de la posición de Kierkegaard frente a Hegel y proponer una sugerente discusión desde el papel de lo individual en los dos pensadores.

2 Pese a que para algunos estudiosos de este aspecto de la obra de Kierkegaard afirmen que pueda ser dudoso el hecho de que su ataque vaya encaminado a Hegel y que, más bien, vaya dirigido exclusivamente al hegelianismo danés, (Stewart 2013), es claro que Kierkegaard alude expresamente a Hegel y no sólo al conocimiento que haya tenido de su obra atravesada por la posible deformación y radicalización llevada a cabo por los mismos hegelianos daneses (Valls Plana 1979, p. 25). Para una visión general de la actualidad de esta discusión (Binetti 2008).

la mira puesta en la meta sino en el camino que se recorre? El primer movimiento de esta dialéctica, será dudar del saber histórico. El pensamiento especulativo que filosofa hacia atrás acaba por validar cada momento histórico viéndolo como necesario y encallando con ello al individuo particular en un mecanismo de necesidad que pondría en entredicho su libertad. Por tanto, ello dejaría al individuo en una especie de inmanencia que daría al hombre la ilusión de ser autopuesto, pues la historia se absolutizaría al grado de hacerse imposible su ruptura haciéndose constitutiva del hombre en una progresión de generación en generación. Pero el hombre no puede ser determinado por la historia sin perder su particularidad, su libertad. Que el hombre sea libre de tal modo que incluso pueda escapar al determinismo histórico escapa a la mediación conceptual y remite al hombre inevitablemente a un fundamento superior que se hace im-pensable, en tanto paradoja, para la filosofía.³ Ya en una anotación del *Diario* de 1837, Kierkegaard afirma: “que Dios haya puesto frente a sí un ser libre, es la cruz que la filosofía no puede cargar sino a la que ha quedado clavada” (Kierkegaard 1962, p. 105). Pero si la dialéctica de Kierkegaard parte del individuo y con ello del cristianismo como lo indica ese pasaje, ¿es posible establecer una relación con el pensamiento de Hegel desde el punto de vista filosófico? Es decir, ¿no está Kierkegaard en la esfera de lo religioso y por ello pensando con otras categorías por lo que su crítica a Hegel quedaría sin fundamento? Esta podría ser una salida fácil, que además pondría a Kierkegaard en la incómoda situación de no haberse sabido delimitar él mismo frente al sistema⁴.

Pero, precisamente con la intención del dar un golpe al sistema, Kierkegaard se introduce en él con su categoría cristiana de individuo. Lo cristiano indica lo heterogéneo. Lo que ya de entrada implica una problemática para un pensamiento que busca la identidad entre ser y saber, entre hombre y realidad. Paradójicamente, la noción que establece toda la disonancia entre Hegel y Kierkegaard es la noción de espíritu tan cara al sistema hegeliano. En efecto, como lo precisa Patricia Dip, la filosofía de Kierkegaard se mantiene dentro de la filosofía del espíritu propia del Idealismo alemán; es una filosofía espiritualista (Dip 2009, 94). Pero la diferencia cualitativa radica en que su concepción del espíritu es la del espíritu del cristianismo

3 Como aclaración, no hay en Kierkegaard una oposición irracional al pensamiento y la reflexión. Su interés está en el hecho de señalar que hay límites para la reflexión y el pensamiento que la da la paradoja en doble sentido: es lo que permite pensar, pero lo que al mismo tiempo señala hasta dónde puede ir el pensamiento (Kierkegaard 1997, 53)

4 Esta salida es la que puede verse en Heidegger al clasificar a Kierkegaard más que como filósofo, como “escritor religioso” (Heidegger 2010, p. 185). Más sugerente es el estudio de Max Bense que si bien también afirma que Kierkegaard es un escritor religioso indica elementos precisos para pensarlo en relación y diferencia con el pensamiento de Hegel teniendo como base la intención de cada pensador (Bense 1969). Para una lectura que sigue de manera detallada la relación entre la fenomenología de Hegel y la crítica de Kierkegaard a dicha fenomenología como fenomenología de la conciencia religiosa (Heller 1984, pp. 135-177).

que establece la responsabilidad radical del hombre ante su fundamento y ante sí mismo en respuesta consecuente a esa naturaleza heterogénea; “el espíritu no es el desarrollo y explicitación de lo que ya estaba implícitamente presente en la Idea. El espíritu es la posibilidad individual de que el hombre funde su existencia toda en Dios” (Dip 2009, p. 95). El cristianismo introduce, por el espíritu, la certeza de que el hombre es síntesis (Kierkegaard 1979, p. 35), de que hay una distancia. Esa distancia problematiza y patentiza una realidad, la de la libertad. Este elemento heterogéneo introduce un hiato entre hombre y realidad, entre hombre y sí mismo, e incluso entre hombre y fundamento.

Es esta idea de espíritu la que le indica a Kierkegaard que hay que filosofar de otra forma, desde la libertad concreta del individuo responsable ante su fundamento. Lo que se abre en este hiato es el sentido de la posibilidad, pero no como lo pensado, sino como el vértigo de la libertad (Kierkegaard 2010, p. 312). Es decir, la realidad concreta frente a la que está el individuo con sus posibilidades. Por ello, como bien lo señala Günther Anders, Kierkegaard elabora una filosofía “contra la filosofía” (Anders 2008, p. 109). Es una filosofía que, por ocuparse del individuo en su desarrollo fenomenológico, no se interesa “en el ‘yo soy’ por motivos ontológicos sino, por motivos ‘ontológicos negativos’: con el objeto de contener el omnipotente concepto filosófico de ‘Ser’” (Anders 2008, p. 109). En este sentido, Kierkegaard alude a Hegel para enfatizar que el pensamiento especulativo no puede dar cuenta de la existencia, pues “en la existencia el pensamiento se halla en un medio extraño” (Kierkegaard 2010, p. 328). Por lo que, añade Kierkegaard, “si hay un pensador que piensa en el pensamiento puro, entonces, en ese mismo momento, toda la dialéctica griega con la policía de vigilancia de la dialéctica de la existencia lo agarrará por los faldones de su levita, no para adherirse como partidario, sino para averiguar cómo se las arregla para relacionarse con el pensamiento puro, en cuyo instante la magia se esfuma” (Kierkegaard 2010, p. 329). La realidad es impensable. No se deja abstraer. Es un *inter-esse*, en el doble sentido; como interés del individuo y como entre inasible para el pensamiento (Kierkegaard 2010, p. 312). El pensamiento que quiere ocuparse de la realidad, no puede hacerlo desde la abstracción, sino desde “recorridos fenomenológicos alternativos que posibilitan describir de modo ‘indirecto’ lo que no puede conocerse de modo ‘directo’” (Dip 2010a, p. 287). Efectivamente, al poner el énfasis en el individuo, la realidad a pensar no será la *Realitet*, sino la realidad del individuo, que es “el espacio de la relación entre la idealidad del pensamiento y el ser” (Llavadot 2008, p. 94). Ese hiato que se abre es el camino del individuo que no puede ser sino descrito e indicado desde la existencia misma vivida en la experiencia de la libertad individual.

5. Lo negativo

En *El más desdichado*, A, el probable autor pseudónimo de *O lo uno O lo otro I*, retoma la expresión “conciencia desgraciada” de Hegel (Hegel 2002, p. 128) y define al individuo desdichado como aquel que “de algún modo está fuera de sí” y “está siempre ausente de sí mismo” (Kierkegaard 2006, p. 234). Irónicamente (pero que bien visto valdría como principio de una filosofía), el esteta afirma: “por esa firme delimitación le damos gracias a Hegel y, ahora, puesto que no somos tan sólo filósofos que observan este reino a distancia, nos dedicaremos cual nativos a examinar las diversas etapas ahí sitas” (Kierkegaard 2006, p. 234). Ante el hallazgo de lo heterogéneo, es decir, de lo ambiguo en el hombre mismo, es difícil comenzar una filosofía por el final, por la meta. Sobre todo, porque no es seguro que se llegue a ella si está en manos de un ser libre hacerlo. El vuelo del pensamiento comienza entonces en la madrugada y no en el anochecer. Con esta afirmación de A, se traza el camino en el que se examinarán las características de la conciencia desgraciada.⁵ Esta exposición comienza desde lo más inmediato. Y esto inmediato no puede ser sino también lo más negativo. La conciencia no puede abrirse paso hacia su propia aclaración sino es atravesando el camino de lo negativo en que se le revela la libertad. Por ello es camino de incertidumbre, de posibilidades existenciales. Y estas posibilidades son las que se ponen en juego en la estrategia comunicativa elegida por Kierkegaard.

Efectivamente, Kierkegaard no quiere introducir, como señala en *Mi punto de vista*, elementos extrínsecos a lo inmediato, por ello expone desde lo estético lo que corresponde a lo estético (Kierkegaard 1985, p. 70). El individuo es todo el camino que se recorre en la duda, pues se trata de nativos y no de quien lo ve desde fuera.⁶ Se recorre desde la duda que implica el interés. La duda aquí será inherente a la existencia misma como interés, no ya como momento metodológico del saber que debe ser -en tanto mera falta de verdad-, superado, sino que la duda aparece como primer movimiento del interés por sí mismo, de la existencia como pasión. Esto porque para Kierkegaard, “la duda desapasionada no es duda sino deliberación” (Dip 2010b, p. 72). Y la duda apasionada lo es porque en ella están en juego las posibilidades de la existencia. Por ello su punto de llegada no es el saber absoluto (Dip 2010b, p. 72). Bajo estos presupuestos, el pensamiento de Kierkegaard, siendo consecuente con el recorrido fenomenológico de la conciencia individual, no ofrece un resultado, pues es una fenomenología de la libertad, de la incertidumbre.

Ese camino implica, como veíamos, la posibilidad del extravío pues es una aventura de la libertad. Este problema aparece en primer lugar como distancia

⁵ Para una lectura de *O lo uno O lo otro* como exposición de la conciencia desgraciada es muy sugerente el estudio de Ágnes Heller (1984).

⁶ Lo que en contraposición a Hegel se ve incluso en la forma de exposición; mientras en Hegel se usa un tono enunciativo, en Kierkegaard se comunica de un modo indirecto (Barrio, p. 189).

entre hombre y mundo. En esa distancia esta la nada. En efecto, en su inmediatez, la conciencia —como la vemos en el momento estético— se determina como lo opuesto a la realidad, descubriendo una distancia, que en la conciencia se expresará como ambivalencia, como duda. En este movimiento negativo de la duda, aparece la conciencia de la posibilidad, de tener que elegir. Es decir, la conciencia “sabe” que tiene que alcanzar la realidad con un salto. La primera noticia de la libertad es la imposibilidad de unir conciencia y realidad, es decir, la certeza del entre. Ante esa imposibilidad, la conciencia experimenta su libertad como detenimiento. Efectivamente, en el esquema de la conciencia desgraciada, la primera determinación de la libertad aparece relacionada con la suspensión como esencia del tedio. La libertad se define entonces de manera negativa, es decir, en relación con la nada en que se siente suspendida la conciencia en el tedio: *“el fenómeno en el cual la libertad se muestra ella misma a sí misma como no libertad, es estructuralmente fenómeno en el que la relación individual consigo misma o con sus posibilidades es experimentada como una relación con la ‘nada’.* En esos términos, *‘nada’ parece que corresponde al contenido de la experiencia en el que ‘la negatividad de la existencia subjetiva’ puede ser descrita”* (González 2010, p. 158. Énfasis en el original). Según esto, la existencia se determina desde la libertad como fenómeno negativo y sólo a partir de esta certeza comienza el recorrido de la conciencia.

El extrañamiento de la conciencia frente a la realidad es experimentado, en la inmediatez de lo estético, como tedio. Por ello el pseudónimo estético dice estar ante el vacío (Kierkegaard 2006, p. 61), pero es, paradójicamente, la primera determinación de la libertad, es decir, como no libertad, por lo que el mismo esteta dice que es un abismo que atrae y crea vértigos (Kierkegaard 2006, p. 298)⁷. Es decir, en el tedio como no libertad, está implicada la posibilidad del salto, de transformación. De esa ambivalencia da cuenta, especialmente en esta primera manifestación o configuración de lo negativo, la relación de la conciencia desdichada con el tiempo, experimentándolo como vacío, como algo detenido. Pero este detenimiento se da porque ya en la inmediatez de lo estético se muestra la distancia entre conciencia y objeto. O más exacto, entre una conciencia que se relaciona sin objeto, a la que se le sustrae la realidad y por ello queda detenida. En su libertad, esta primera forma de la conciencia desdichada, la estética, se opondrá a esa realidad poniendo en medio la representación, es decir, intentará llegar a ella recreándola.

⁷ Lo que en El concepto de la angustia se expondrá como la realidad del pecado con mayores alcances. Aquí se insinúan ya los elementos fundamentales de la libertad: la nada y el vértigo que ocasiona la libertad como poder.

6. Primera categoría negativa: el tedio

En uno de los aforismos de *Diapsálmata*, escribe A: “Que tremendo es el tedio; tremendamente tedioso; no conozco expresión más poderosa, más certera; pues sólo lo igual se reconoce en su igual... Permanezco tendido, inactivo; lo único que veo es el vacío; lo único de lo que me alimento es el vacío; lo único en lo que me muevo es el vacío. Ya ni siquiera sufro dolor” (Kierkegaard 2006, p. 61).

Pese a que el individuo estético percibe que el tiempo externo no cesa de transcurrir, él siente que está detenido. En esta sensación se manifiesta la naturaleza del tedio. El tiempo es su enemigo, pues siempre va hacia adelante mientras que él, sin futuro ni presente, sólo tiene pasado. Apegándose al pasado el esteta aspira a detener la sucesión del tiempo pero pronto se dará cuenta que no tiene realidad. Como veíamos más arriba, En *El más desdichado*, el esteta retoma la expresión “conciencia desgraciada” de Hegel (2002, p. 128) y define al individuo desdichado como aquel que no puede hacerse presente en sí mismo. No estar presente en sí mismo significaría, en principio, o bien vivir en la expectación, o bien vivir en la rememoración. Aparentemente, el que vive en el recuerdo es más desdichado porque su tiempo es ya pretérito, mientras que el futuro está por venir. Pero el esteta introduce otro elemento: la realidad que el pasado o el futuro pueda tener para determinada individualidad (sea rememorante o expectante). Si el futuro tiene realidad, entonces la individualidad expectante puede hacerse presente en él, y lo mismo ocurre para la individualidad rememorante con el pasado. Pero cuando se espera o se recuerda un tiempo que ni fue ni será presente, la conciencia se vuelve desdichada. La individualidad rememorante se distingue por el dolor, la individualidad expectante por la decepción (Kierkegaard 2006, p. 236). El punto clave en este esquema es que esas individualidades no se han hecho presentes en sí mismas en ningún momento, por ello no pueden y no podrían decir de ninguno de ellos que es suyo, ni reconocerlo como tal. Si A no logra alcanzar el pasado ni tampoco el futuro es porque, en principio, no logra alcanzar el presente, está separado de la realidad.

Según el propio A, la más desdichada entre las individualidades desdichadas será aquella en la cual la expectación y la rememoración se combinen. La conciencia más desdichada, por una parte, espera lo que en realidad debería recordar⁸ y, por otra parte, recuerda lo que debería esperar⁹. En la descripción de la individualidad expectante, el esteta ha indicado que para que esta individualidad sea desdichada debe haber perdido la esperanza, por ello precisamente no puede hacerse presente en el futuro. Además, añade el esteta, el individuo expectante ha asumido en su pensamiento lo venidero y lo ha vivido en él, por lo tanto anhela lo que ha vivido,

8 Como lo ilustra A con el ejemplo de quien no tuvo infancia y trabaja con niños queriendo por medio de éstos rememorar su propia infancia inexistente (Kierkegaard 2006, p. 236).

9 Como se ve perfectamente trazado en el joven de La repetición, que se enamora para recordar su enamoramiento (Kierkegaard 1965, p. 138.)

es decir, recuerda lo que debería ser esperanza¹⁰. Recuerda lo que ha vivido en el pensamiento. “Así, aquello que espera se encuentra a sus espaldas, y lo que rememora, ante sí” (Kierkegaard 2006, p. 237 y 49). Ese sentimiento de estar detenido que embarga al desdichado consiste no sólo en el hecho de que él no tenga presente sino también en que no sabe dónde buscar la realidad. La individualidad desdichada no sabe dónde buscar su infelicidad, incluso desconoce cuál es su origen. No alcanza la realidad porque ha perdido la sincronía con ella.

Si bien la conciencia desgraciada se caracteriza por su relación con el pasado y con el futuro, el punto crucial está en su falta de relación con el presente que es desde donde futuro y pasado cobran realidad. La búsqueda de la conciencia desgraciada es, por lo tanto, la búsqueda del presente con el que no puede relacionarse de manera positiva. Por ello tampoco puede hacerse presente a sí mismo en los pequeños momentos de goce (Kierkegaard 2006, p. 237)¹¹. Así, termina sintiendo nostalgia de lo que no ha sido y anhelo de lo que ya vivió: recordando hacia adelante y anhelando hacia atrás. Consecuentemente, todas las facultades con las que, como hombre, está dotado, se vuelven contra él quedando todas paralizadas o, más exactamente dicho, contrapuestas, encerradas en un malentendido: su amor se expresa en odio y su fuerza en desfallecimiento. No poder hacerse presente para sí mismo en el recuerdo, y no poder hacerse presente para sí en la esperanza, equivale a no poder hacerse presente para sí mismo en el presente. Vivir sin presente implica vivir en el vacío, en la nada. Es esta la realidad del que vive en el aburrimiento, es decir, de quien en sentido estricto no vive y es un muerto en vida, pues no encuentra, en tanto no tiene presente, ningún ancla ni en lo que ya ha vivido ni en lo que ha de vivir. Por ello, al describir el aburrimiento en los *Diapsálmata*, el esteta mismo habla de “morir la muerte” (Kierkegaard 2006, p. 61), aunque ello llevado a la radicalidad con la que se expone lo propio del más desdichado, no es posible, pues el que está en la nada ni siquiera puede morir¹². No hay recuerdo, por ello dice que ni siquiera sufre dolor, ni esperanza, porque la venenosa duda no le permite vislumbrar ningún pensamiento que ligue lo finito y lo infinito, es decir, lo que pueda darle continuidad. Su alma se detiene y con ella detiene el mundo, dejando en suspenso el desarrollo de su libertad.

10 Esto también se ilustra con el ejemplo de quienes corren muy aprisa tras el goce dejándolo atrás en el mismo momento de salir a buscarlo, es decir, sólo en un tiempo interno que no coincide con el tiempo real (Kierkegaard 2006, p. 54).

11 Y que se Kierkegaard expondrá con más detalle cuando en La rotación de los cultivos, A busqué evadirse del tedio y de la desincronía contraponiéndole al tiempo y a la realidad el instante como ruptura.

12 En El más desdichado esto se ilustra con la alusión a la tumba vacía. Por otro lado, así como en el vértigo que dice sentir el esteta ante la nada de la realidad se prefiguran elementos desarrollados en El concepto de la angustia, aquí vemos que el hecho de no hacerse presente y la imposibilidad de la conciencia desdichada expresada como morir la muerte, anticipan el desarrollo que en La enfermedad mortal se hará sobre el problema de la imposibilidad de la autoposición (Kierkegaard 1984, pp. 35-37) y el morir la muerte como un estar en contraposición: “ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte” (Kierkegaard 1984, p. 44).

7. Bibliografía

- Anders, G. (2008): "Heidegger, esteta de la inacción", en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires: Manantial.
- Arendt, H. (2002): *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós.
- Bense, M. (1969): *Kierkegaard y Hegel. Una investigación de principios*. México: Universidad Autónoma de México.
- Binetti, M. J. (2008): "Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart", *La mirada Kierkegardiana*, **0**, pp. 1-15.
- Dilthey, W. (1944): *Hegel y el idealismo*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dip, P. C. (2009): "Inmediatez y conciencia del yo en Kierkegaard", en Guerrero, L. (coord.), 2009, *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*: México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- _____ (2010a): "Subjetividad y praxis. La recepción fenomenológica de Kierkegaard en la obra de Michel Henry", en Valls, A., da Silva, J. (eds.), *Kierkegaard no nosso tempo*, Sao Leopoldo: Editora Nova Harmonia, pp. 279-289.
- _____ (2010b): "Sobre el escepticismo: Hegel y Kierkegaard", *Cuadernos UFS Filosofia*, **7**, pp. 65-72.
- _____ (2006): *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Tomo II*, Buenos Aires: Biblos.
- Duque, F. (2007): "Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo", *Eikasia. Revista de Filosofía*, **15**, pp.4-17.
- Franco Barrio, F. (1996): *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- González, D. (2010): "The Meaning of Negative Phenomena in Kierkegaard's Theory of Subjectivity", *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Hartmann, N. (2007): *El problema del ser espiritual: investigaciones para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, Buenos Aires: Leviatán.
- Hegel, G. W. F. (2002): *Fenomenología del espíritu*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2010): *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heller, Á. (1984). *Crítica de la ilustración*, Barcelona: Península.
- Hyppolite, J. (1974): *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Península.
- Kierkegaard, S. (1962): *Die Tagebücher. Band I*, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- _____ (1965): *La repetición*, Madrid: Guadarrama.

- _____ (1979): *El concepto de la angustia*, Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (1984): *La enfermedad mortal*, Madrid: Sarpe,
- _____ (1985): *Mi punto de vista*, Madrid: Sarpe.
- _____ (1997): *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, Madrid: Trotta.
- _____ (2006): *O lo uno O lo otro I*, Madrid: Trotta.
- _____ (2010): *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Salamanca: Sígueme.:
- Kojéve, A. (2013): *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta.
- Llevadot, L. (2008): "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: el lugar ético en el pensamiento existencial", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41, pp. 87-107.
- Schulz, W. (1961): *El Dios de la metafísica moderna*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stewart, J. (2013): "Quellensforschung y la relación de Kierkegaard con Hegel: algunas consideraciones metodológicas", *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*: Barcelona: Herder.
- Taubes, J. (2010): *Escatología occidental*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Valls Plana, R. (1979): *Del yo al nosotros*, Barcelona: Laia.

