



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Leiva Rubio, Gabriel

Spirit and Dialectic: Notes for a Comparison Between Hegel's
Phenomenology of Spirit and Kierkegaard's *The Sickness unto Death*

Tópicos (México), núm. 64, 2022, Septiembre-Diciembre, pp. 363-384

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v640.2015>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323074130012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v640.2015>

Spirit and Dialectic: Notes for a Comparison
Between Hegel's *Phenomenology of Spirit* and
Kierkegaard's *The Sickness unto Death*

Espíritu y dialéctica: apuntes para una
comparación entre *La fenomenología del espíritu* de
Hegel y *La enfermedad mortal* de Kierkegaard

Gabriel Leiva Rubio
Universidad de Barcelona
España
leivargab@gmail.com

Recibido: 29 - 06 - 2020.
Aceptado: 29 - 09 - 2020.
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper compares the concepts of “spirit” and “dialectic” in Hegel’s *Phenomenology of Spirit* and Kierkegaard’s *The Sickness unto Death* respectively. For this purpose, I delve into the way in which both philosophers understand these two concepts. The aim of this comparison is to detect whether there is some kind of relationship between the two concepts that could bring Hegel and Kierkegaard closer to each other.

Keywords: Hegel; Kierkegaard; spirit; dialectic; negativity.

Resumen

Este artículo 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 como punto de partida las clarificaciones que hacen uno y otro autor de los conceptos por comparar a fin de detectar si estos conceptos guardan o no algún tipo de relación que sirva para aproximar a ambos pensadores.

Palabras clave: Hegel; Kierkegaard; espíritu; dialéctica; negatividad.

Introducción

Antes de establecer propiamente 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 (la *Fenomenología del espíritu* y *La enfermedad mortal*). La *Fenomenología del espíritu* se publica en Jena en 1807, mientras que *La enfermedad mortal* (o el *Tratado de la desesperación*) ve la luz en Copenhague 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 Hegel. *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 por trabajar se agudiza más en la medida en que no solo están alejados por coyunturas históricas y sociales distintas, sino que pertenecen a momentos distintos en las producciones intelectuales de sus respectivos autores.

También es importante destacar la presencia de antecedentes del idealismo alemán, como Fichte o Schelling, o pensadores románticos de la talla de Novalis o Goethe, quienes contribuyeron de manera significativa a la formación de los conceptos trabajados 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*. Pero es importante resaltar que la presencia de estos antecedentes en estas obras y el profundo vínculo que tienen con los conceptos escogidos son un argumento a favor de que la contrastación de conceptos filosóficos está siempre mediada por la historia de estos conceptos.

¹ Cfr. Kierkegaard (1972, p. 154).

Otra dificultad en la comparación, en lo que respecta a la selección de los textos, es la asimetría entre el contenido de ambas obras. Estos pertenecen, en apariencia, a *distintos campos de significación*: el primero, podría pensarse, transcurre en un terreno fenomenológico, mientras que el segundo lo hace en uno metafísico-ontológico. Resulta imprescindible, antes de entrar propiamente en la comparación, aclarar estos problemas.

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 respecto de este tipo de conocimiento es la atemporalidad de su saber. Karl Jaspers 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” (1981, p. 7). Y es que no deben 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 que permiten relacionar el hegelianismo y la obra del filósofo 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 según qué 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 como Husserl, Heidegger, Sartre, Jaspers, 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

² Cfr. Stewart (2003, pp. 45-90).

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 fuese estrictamente entre los textos citados, los puntos de diferencia y semejanza se verían 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 textos 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 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 que 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 lo que respecta al “espíritu”. Para ello se revisarán las comprensiones de Hegel y Kierkegaard en torno al concepto de “espíritu” en la *Fenomenología* y en *La enfermedad mortal*, respectivamente.

El concepto de “espíritu” en la *Fenomenología* 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*. 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:

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 sólo 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; esto acontece en el mundo del espíritu con los distintos momentos que suceden en la tendencia de su autorreconocimiento. 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 autorrelacional 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”.

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

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 autorrelacional 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

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, [...] que sólo 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 cuanto 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 *salir* de su lugar de ser, de su estado de *alienación* o *extrañamiento*, y este salirse de sí implica un desgarramiento, 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,

otredad mediante una reapropiación de la diferencia como la propia objetivación del sí mismo” (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).

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).

p. 153). Benedetto Croce 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 sobre la historia de la filosofía*, Hegel lanza la siguiente exclamación:

Quien habla *solamente* de la razón finita, *solamente* de la razón humana, *solamente* de los límites de la razón, mente 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 precondition para que el espíritu se encuentre en él mismo, mientras que lo infinito está en el espíritu para servir de evidencia, precisamente, a esta precondition del absoluto.

Otra vía para demostrar el carácter infinito del *espíritu* hegeliano es el principio de mediación. Hegel postula la posibilidad de unir 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 piensa 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 implicaciones que tiene el término “espíritu” (*Geist* en alemán y *Aand* o *Ánd* 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 autorreferirse. “El sí mismo, para Kierkegaard, es un proceso autorrelacional 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 autorrelacional 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 este último 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 retornada a sí, sino que ese equilibrio descansa [o se funda] en el extrañamiento de lo contrapuesto (Hegel, 2009, p. 589).

⁸ “Kierkegaard sigue a Hegel al interpretar el espíritu como una actividad de autorrelación 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).

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 opuestos.¹⁰ Si, como asegura Patrick Stokes, “la conciencia no es conciencia mientras 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 disrelacionado. 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 en que el camino del espíritu en su autorreconocimiento está atravesado por el dolor. Como recuerda el propio Kierkegaard en una de las entradas de sus diarios: “a más espíritu, más sufrimiento” (Kierkegaard, 1967-1978, IV, § 4359, p. 253). Esta cuestión también queda explicitada en *La enfermedad mortal* cuando el danés asegura que “la intensidad de la desesperación crece con la conciencia. [...] Cuanta más conciencia se tiene de estar desesperado, más intensa es la desesperación” (Kierkegaard, 1980, p. 42). Incluso en

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 fenomenologías 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).

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 autonegación 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 religiosa,¹⁴ 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 disrelaciones de la síntesis en el gesto de su autorreferencia encuentra el descanso o su unidad solamente en una segundo tipo de relación, establecida con Dios.¹⁷ El arribo al absoluto kierkegaardiano no solo

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, cfr. Stewart (2013).

¹⁵ “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida” (Juan 14: 6).

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

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 este, aislado ante Dios, sólo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad, tal es el heroísmo cristiano

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 cuanto Dios (el absoluto kierkegaardiano) es la radical alteridad contrapuesta en el origen del sí 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 autorrelacionar mediante el gesto perfecto e irreplicable 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, como Hegel, 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, incapaz de reunir a los términos en una instancia que supere y conserve identidad y diferencia.¹⁸ Pero, como bien señala María J. Binetti:

[...] el devenir del espíritu no se conforma con la conjunción de dos términos opuestos, sino que ella

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).

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).

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 cosa,¹⁹ 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 hegeliana.²⁰ Y es que, como sucede con esta, 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 mediación hegeliana lo hace en los mismos términos que Hegel cuando critica la noción de “síntesis”. En esencia, ambos autores están criticando el paradigma moderno

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, 1967-1978, IV, B: 117, pp. 281-282).

²⁰ Cfr. Höffding (1930, p. 70), Wahl (1931, p. 364) y 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). “[E]l hombre es una síntesis cuyos contrastes 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).

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 autorreferirse en lo absoluto gracias al poder de la libertad (su acción relacional). Este movimiento relacional se da, según ambos autores, mediante un proceso dialéctico que muestra cómo las respectivas discordancias o disrelaciones emergen hacia el interior de la subjetividad en cuanto uno de los polos constitutivos del espíritu sacrifica 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

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, aun cuando el esbozo del concepto kierkegaardiano de “espíritu” 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

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 *das Geistlose* y Kierkegaard el término *aandlshed*.

cuando se trata la cuestión autorrelacional del espíritu: *la dialéctica*. En este apartado 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, qué entiende el Hegel de la *Fenomenología* por “dialéctica”.

En la 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 ¿a qué apariencia de la ciencia se refiere Hegel?, y ¿cómo puede esta, la ciencia, volverse contra ella misma? Ambas preguntas son esenciales de cara a situar a la *Fenomenología* en la vasta producción hegeliana.²⁴

Lo cierto es que Hegel procura explicar la superioridad del saber científico sobre el saber del “sentido común” o “filosofía natural”, al que concibe como un tipo de conocimiento cuya operabilidad se funda en una determinada forma de dualismo, mientras que, por otra parte, el punto de vista científico quedaría comprendido como un monismo unificado que interconecta sus partes en la realidad del concepto. A este respecto dice 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 indeterminidad y penuria del sentido común, sino un conocimiento bien formado y completo (Hegel, 2009, p. 172).

No obstante, en esta afirmación hegeliana se esconde 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*. Pero entonces ¿por qué comienza Hegel su *Sistema de las ciencias* con *La Fenomenología* y no con la *Lógica*? La respuesta a esta pregunta es fundamental para entender una diferencia metodológica cardinal que diferencia a Hegel de la inmensa tradición de filósofos que le antecedieron: *la necesidad del arribo al saber científico tiene que ser*

²⁴ Para un análisis pormenorizado sobre esta cuestión, cfr. Leiva Rubio (2020, pp. 33-34).

demostrado. En otras palabras, 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: la necesidad de la emergencia lógica de un concepto tiene que ser demostrada.

Cuando han quedado aclaradas estas cuestiones pueden entonces responderse las preguntas anteriores:

[...] ¿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*. En otras palabras, solamente cuando el punto de vista del sentido común haya quedado refutado como inconsistente o incompleto la aparición de la ciencia quedaría justificada (Leiva Rubio, 2020, p. 33).

Hegel para demostrar las flaquezas del punto de vista del sentido común, se vale de un sujeto teórico universal al que nombra “conciencia natural”, que serviría “como concepto del saber, pero no como saber real” (Hegel, 2009, p. 184). A su vez, esta conciencia natural sería para Hegel un tipo de “actor fenomenológico” que tiene por tarea exponer y defender posiciones duales a fin de probar las contradicciones que en el punto de vista del sentido común se residen. Además, como bien señala Stewart, a partir de este “sujeto universalmente ideal, Hegel solidifica la lógica inmanente del movimiento del saber sobre sí mismo” (2003, p. 574).

La lógica del movimiento de la conciencia fenomenológica de ese sujeto teórico y universal opera a partir de una suerte de descarte que va ejerciendo sobre determinados conocimientos que esta conciencia asume como verdaderos, a los que va incorporando nuevos conocimientos que, por su solidez argumentativa y lógica, van refutando a los anteriores. De esta forma la conciencia se va “enriqueciendo” progresivamente, haciendo que los argumentos de los que se vale para defender sus puntos de vista se vayan tornando cada vez más consistentes y rigurosos.

Ahora, “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*” (Leiva Rubio, 2020, p. 34). Mediante este movimiento del saber sobre el saber mismo Hegel puede demostrar que cada uno de

los enunciados de la conciencia son finitos y limitados, precisamente por estar generados y determinados por enunciaciones individuales de verdad. Se hace entonces necesario una perspectiva o punto de vista que no sea individual, limitada y finita, un punto de vista que contenga la individualidad, pero a su vez, la potencia lógica del concepto y su universalidad. Se hace necesario entonces arribar al *saber absoluto* (objetivo supremo de toda la *Fenomenología*), a ese saber que reúne los enunciados individuales de la conciencia y los interrelaciona entre sí, dotando al movimiento dialéctico todo de una organicidad y dinamismo que solo el saber absoluto ha de poseer una vez haya sido demostrada su necesaria emergencia lógica y dialéctica.

El caso del danés es similar. Kierkegaard, particularmente con su pseudónimo Anti-Climacus,²⁵ se vale 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 (la 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.

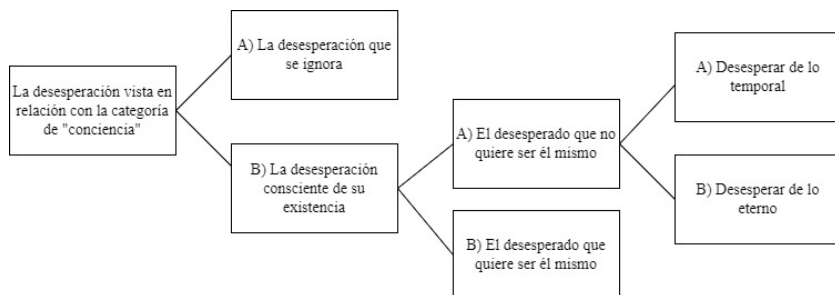
La dialéctica kierkegaardiana también se funda en la contradicción como elemento articulador del devenir del espíritu. La *reflexión*, en ambos autores, es la encargada de enriquecer al espíritu en las distintas instancias de su viaje de reconciliación, mostrando las contradicciones constitutivas de la “fractura” del sí mismo. Por ejemplo, a partir del segundo capítulo del libro tercero de *La enfermedad mortal*, titulado “La desesperación vista en relación con 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

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).

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 autorreconocimiento (*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 antes 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, en 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: el aspecto acumulativo o progresivo de la dialéctica hegeliana es un elemento más que toma prestado Kierkegaard. 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 para tener en cuenta cuando se comparan la *Fenomenología*

y *La enfermedad mortal* es que en ambos textos el movimiento dialéctico fenomenológico de autorreconocimiento 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 para “desesperación” es *Verzweiflung*, de cuya raíz etimológica se extrae el término *Zweifel* que significa “duda”. De idéntica manera acontece con el término danés *fortvivelse* 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 autorreconocimiento. 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, pues no se ha reconciliado con lo absoluto. La dialéctica hegeliana y la kierkegaardiana 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

Pueden afirmarse varios puntos de contacto entre las filosofías de Hegel y Kierkegaard. Para ambos hay un espíritu o un sí mismo, que tiene por tarea devenir absoluto. También coinciden en que lo real del espíritu no es una instancia o estación cualquiera en su movimiento: sino el complejo y continuo devenir lo absolutamente real del espíritu, siendo la negatividad la causa del mismo devenir.

El movimiento dialéctico de autorreconocimiento de la conciencia hegeliana guarda puntos de contacto con el sentido de la expresión “sí mismo” en su relación con la categoría de “desesperación” kierkegaardiana. En los dos textos seleccionados (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, que se relaciona únicamente con su estructura y que, para reconocerse como espíritu, necesita *salir de sí* en un proceso autorrelacional para volver renovada o reconciliada.

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

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 como 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 autoafirmación (primer gesto de autorreconocimiento de la autoconciencia, yo = yo, por parte de Hegel; los grados de la conciencia del sí mismo, por parte de Kierkegaard).

Kierkegaard no solo sigue a Hegel cuando este define al espíritu como un movimiento autorrelacional 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 autorrelacional es, para estos dos pensadores, una tendencia de desesperación que afirma como categorías fundamentales a la negatividad, la fractura, el dolor y el sufrimiento por ser, todas ellas, instancias necesarias en las etapas del devenir del espíritu en su proceso relacional de reconciliación.

Otro elemento que salta a la vista cuando se 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 la 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 de guiar al hombre a su reencuentro definitivo.

Referencias

Adorno, T. W. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. V. Sánchez de Zavala (trad.). Taurus.

- Beabout, G. (1996). *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Marquette University Press.
- Binetti, M. J. (2016). *El idealismo de Kierkegaard*. Universidad Iberoamericana.
- Croce, B. (1943). *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*. F. González Ríos (trad.). Ediciones Imán.
- Findlay, J. N. (1969). *Reexamen de Hegel*. J. C. García Borrón (trad.). Grijalbo.
- Grøn, A. (2004). *Self and Identity*. En D. Zahavi, T. Grünbaum y J. Parnas (eds.), *The Structure and Development of Self-Consciousness*. (pp. 123-156). John Benjamins Publishing Company.
- Hannay, A. (2003). *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*. Roudledge.
- Hegel, G. W. F. (1976). *La ciencia de la lógica*. A. Mondolfo y R. Mondolfo (trads.). Ediciones Solar.
- ____ (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. I*. W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2009). *Fenomenología del espíritu*. M. Jiménez Redondo (trad.). Pre-textos.
- Höfdding, H. (1930). *Søren Kierkegaard*. F. Vera (trad.). Revista de Occidente.
- Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (1967-1978). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Siete volúmenes. H. V. Hong y E. H. Hong (trads.). Indiana University Press.
- ____ (1972). *Mi punto de vista*. J. M. Velloso (trad.). Aguilar.
- ____ (1980). *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. H. V. Hong y Edna H. Hong (trads.). Princeton University Press.
- ____ (1994). *El concepto de la angustia*. D. G. Rivero (trad.). Espasa-Calpe.
- Leiva Rubio, G. (2020). La autoconciencia hegeliana o la necesidad de lo otro. *Thémata. Revista de Filosofía*, 62, 13-36.
- McCarthy, V. (1978). *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Nijhoff.
- Nancy, J. L. (2005). *Hegel. La inquietud de lo negativo*. J. M. Garrido (trad.). Arena Libros.
- Pattison, G. (2005). *The Philosophy of Kierkegaard*. McGill-Queen's University Press.
- Podmore, S. D. (2013). *Struggling with God. Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial*. James Clarke.

- Santa Biblia. (1960). Versión Reina-Valera. Sociedades Bíblicas de América Latina.
- Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge University Press.
- ____ (2013). El Espíritu como la clave para la fe religiosa en Kierkegaard y Hegel. G. Merlino (trad.). *Teología y Cultura*, 10(15), 1-7.
- Stokes, P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*. Palgrave Macmillan.
- Taylor, M. C. (2000). *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Fordham University Press.
- Wahl, J. (1931). *Hegel et Kierkegaard*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 112, 321-380.
- Walsh, S. (2009). *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford University Press.