

Kierkegaard como romántico y como crítico del romanticismo

María J. Binetti (Conicet – Argentina)

Conferencia dictada en Lima, el 13 de noviembre de 2013, en el marco del evento “200 años después: Søren Kierkegaard, un romántico imposible“, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (CEF-PUCP)

1. La influencia del romanticismo sobre el pensamiento kierkegaardiano

La relación de Kierkegaard con el romanticismo alemán, particularmente con el *Frühromantik* de F. Schlegel, Novalis, L. Tieck y K. W. F. Solger, es ambigua. Por una parte, lo romántico constituye una de las mayores influencias sobre su pensamiento. Por la otra parte, Kierkegaard asume la crítica hegeliana del romanticismo junto con el intento superador del mismo. No obstante, el romanticismo objetado por Hegel y Kierkegaard es en gran medida una construcción original, que poco tiene que ver con la consistencia histórico-conceptual de aquel, y de la cual se sigue, más que su validez crítica, la confirmación de su proximidad teórica. Tal es lo que intentaremos mostrar en las siguientes páginas.

En una breve introducción, podríamos determinar lo romántico por la afirmación de la experiencia estética como órgano metafísico de lo absoluto y del arte como su modelo de expresión. Desde el punto de vista histórico, tal determinación presupone tanto la limitación del conocimiento teórico impuesta por la crítica kantiana como la superación de esta incapacidad a través de un nuevo órgano de aprehensión absoluta. Con el romanticismo, el paradigma de la creación artística reemplazó al modelo representativo del conocimiento, y la producción de sentido subjetiva y singular sustituyó la mimesis objetiva y universal de lo dado.

De este modo se introdujo en el pensamiento moderno la problemática de la subjetividad individual como lugar de lo absoluto junto con la de un absoluto que se desgarrar y expresa en la intimidad personal. Desde el punto de vista metafísico, el absoluto romántico coincide con el *hen kai pan* de la tradición monista –en particular neoplatónica y spinoziana–, animado ahora por la dialéctica amorosa de Platón e inmanentizado en la conciencia subjetiva como autoconciencia eterna. De aquí las notas más sobresalientes de la subjetividad romántica, a saber, la *stimmung* radical de la melancolía, la infinitud de lo posible, la idealidad de lo finito, la *bildung* de la existencia, la exhuberancia de la vida y la presencia continua de la muerte, cuya experiencia dice de diversas maneras la identidad de lo infinito en la diferencia de la finitud.

El joven Kierkegaard, amante la idealidad, admirador de Fausto y aspirante a una libertad infinita irónicamente escondida tras vanas finitudes, nos devuelve la imagen de un empedernido romántico. Aquellos años de juventud eran, según H. Fenger, “los años de su salvaje período romántico”¹, cuando Kierkegaard tenía poco más de 20 años y descubría – comenta W. Rehm– lo romántico en sí mismo²: en la soledad desesperada de ser uno y

¹ H. Fenger, *Kierkegaard, The Myths and their Origins*, trad. G. C. Schoolfield, Yale University Press, New Haven – London 1980, p. 305.

² Cf. W. Rehm, *Kierkegaard und der Verführer*, Georg Olms, Hildesheim 2003, p. 24.

único frente a todo lo real. Varios autores coinciden en que Kierkegaard “se entendió a sí mismo como un romántico alemán”³, de cuya herencia surge la categoría de la singularidad existente, tan romántica como la forma literaria de su filosofía y el elemento estético del devenir existencial.

Durante aquellos primeros años, Kierkegaard frecuentaba el círculo literario de Heiberg y suspendía sus estudios universitarios de Teología para explorar el mundo estético-literario. Entre 1833 y 1834 asiste a un curso sobre estética y poética dictado por F. C. Sibbern en la Universidad de Copenhague. A partir de 1835, se aboca a la lectura de Goethe, C. Mølbech, Jean Paul, E. T. A. Hoffmann, F. Schlegel, L. Tieck, Novalis, K. W. F. Solger, J. Baggesen, H. Heine, y mitología clásica y nórdica, entre otras cosas. Los *Papirer* kierkegaardianos de ese período ensayan una definición de lo romántico e intentan relacionarlo con lo clásico, lo cristiano y la ética. Finalmente, el interés de Kierkegaard por el romanticismo cristaliza en su tesis doctoral, *Sobre el concepto de ironía* (1841), inspirada por su maestro y amigo J. P. Møller y configurada según el paradigma de la ironía romántica tal como Hegel la entendía. Su primera obra, *O lo uno o lo otro* (1843), continúa la indagación del romanticismo, retomada una y otra vez por la producción kierkegaardiana.

Siguiendo el principio romántico según el cual “la poesía es lo absoluto real”⁴, Kierkegaard asumió el paradigma del arte como modo de aprehensión y expresión absoluta, y de aquí su romántica convicción: “soy esencialmente un poeta” y “mi vida es una existencia poética”⁵, más aún, soy “un poeta de lo religioso”⁶, “un poeta cristiano”⁷. La naturaleza poética de la vida y la obra kierkegaardianas es algo que su autor aprendió de los románticos, para quienes poetizar significa “saciar el sentimiento de la vida con la idea de lo infinito”⁸. La obra de Kierkegaard exhala infinitud, y tanto su forma poética como el interés literario de Kierkegaard son indicios de su lugar de origen.

El entusiasmo romántico de Kierkegaard implicó su interés por los personajes de *Fausto*, *Don Giovanni*, el *Judío errante* o *Wilhelm Meister*, entre muchos otros, así como su propio y original proyecto literario, del cual *El maestro de los ladrones*, una nueva versión de *Don Quijote*, *La disputa entre la vieja y la nueva jabonería* y *El vagabundo* constituyen los primeros esbozos. Más allá del valor literario que tales piezas puedan tener, importa señalar el esfuerzo de Kierkegaard por plasmar una idea infinita en su representación finita y temporal. Al respecto, comenta F. J. Billeskov Jansen que el pensamiento de Kierkegaard “tomaba la forma de personajes-tipo; es por eso que él deviene a la vez poeta y filósofo”⁹. La unidad entre la idea y su representación fáctica, el concepto y su fenómeno, lo infinito y la finitud que el arte viabiliza, otorga a la literatura kierkegaardiana un valor absoluto, de manera que no se trata aquí de un mero recurso

³ M. Katz, *Kierkegaard's Critique of the German Romantics*, Northwestern University, Evanston 1991, p. 3.

⁴ Novalis, *Los fragmentos*, trad. M. Maeterlinck, El Ateneo, Buenos Aires 1948, p. 148.

⁵ Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, IV A 217; VIII¹ A 347; IX A 213; X¹ A 56, 78, 94, 250, 273, 281, 510; X² A 75, 375; X³ A 789; X⁴ A 33, 64, 545; X⁶ B 173; XI³ B 57.

⁶ S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2^a ed., 20 vol., Gyldendal, København 1909-1948 [en adelante *Pap.*], X² A 106.

⁷ S. Kierkegaard, *Pap.*, X¹ A 281.

⁸ F. Schlegel, *Fragmentos*, trad. E. Uranga, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1958, p. 46.

⁹ F. J. Billeskov Jansen, *L'art littéraire de Kierkegaard*, trad. E. - M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris 2000, p. 21.

estilístico sino de una cuestión estrictamente metafísica, a saber, la cuestión de representar lo infinito bajo la forma de la finitud. Kierkegaard no sólo encarna sus diversas instancias existenciales en caracteres-tipo, sino que él mismo como autor se convierte en un personaje, a tono con el lugar existencial narrado.

Su tesis doctoral *Sobre el concepto de ironía* no sólo le permitió a Kierkegaard tematizar uno de los tópicos centrales del romanticismo, en particular schlegeliano, sino además comprender su propia existencia en los términos de la más profunda ironía. El concepto romántico de lo irónico como relación paradójica entre finitud e infinitud, fenómeno e idea, exterior e interior, es asumido por Kierkegaard como matriz interpretativa tanto de la filosofía moderna como de Sócrates y de su propia problemática especulativo-existencial. Kierkegaard cree con los románticos en la fuerza liberadora de la ironía, en su posibilidad infinita de creación y en su fundamento estrictamente personal. Ella constituye el inicio del devenir singular, en cuanto que su negatividad absoluta abre el espacio de la autoproducción espiritual.

La producción kierkegaardiana se inicia formalmente con *O lo uno o lo otro* (1843), y lo sorprendente de esta obra no es sólo la interpretación que ella hace del romanticismo en su descripción de la existencia estética, sino el hecho de que ella misma sea –en la opinión de varios intérpretes– “una obra novelística”¹⁰, inserta en la tradición del *Bildungsroman* representada por *Wilhelm Meister*, *Lucinda* y *Henrik von Ofterdingen*. La misma naturaleza compartirán *Culpable o no culpable* y *La repetición*, correspondientes también con el modelo de la novela de formación. De lo que se trata en cualquiera de estos casos es del pasaje de lo estético a lo ético-religioso mediante la interiorización dialéctica de la libertad, y de aquí su afinidad con el *Bildungsroman*.

O lo uno o lo otro comienza con el empleo del fragmento como género literario, junto con la romántica definición del poeta como un ser desesperado. Huelga decir que el fragmento es uno de los géneros preferidos por el romanticismo en virtud de la autonomía de su forma, de su esencial concisión, y de su totalidad incoada y progresiva. El fragmento es individual: centro, medio y fundamento del todo. Una filosofía destinada a subrayar lo singular no podía menos que comenzar bajo su forma. Las cartas y diarios personales utilizados por *O lo uno o lo otro* y *Los estadios en el camino de la vida* son también figuras de lo fragmentario.

El elemento romántico de la filosofía kierkegaardiana se expresa de otro modo en el subtítulo de dos de sus obras principales. *Temor y temblor* se subtitula “lírica dialéctica” y el *Post-scriptum*, “composición mímica, patética y dialéctica”. Mientras que lo dialéctico indica la contradicción que lo racional produce en la existencia, lo lírico-patético alude a la fuerza de la imaginación y del sentimiento, sin los cuales no cabe subjetividad alguna. Lo racional, lo imaginativo y lo afectivo se presentan así como elementos espirituales llamados a su integración subjetiva, al mismo tiempo que la unidad de lo lírico y lo dialéctico aparece como un nuevo modo de escribir filosofía, que amplía el ámbito de lo racional en virtud del *pathos* existente.

Kierkegaard calificó su producción seudónima como escritos de comunicación

¹⁰ J. Billeskov Jansen, *L'art littéraire...*, cit., p. 24; cf. también G. Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious. From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image*, 2º ed., SCM Press, London 1999, pp. 140 ss.; H. Fenger, *Kierkegaard, The Myths and their Origins*, trad. G. C. Schoolfield, Yale University Press, New Haven – London 1980, p. 317.

indirecta. Por tal entiende él la comunicación que no apunta a la transmisión de un conocimiento intelectual y abstracto sino a la transformación de la intimidad personal. Mientras que la comunicación directa –de saber representativo– es incapaz de concebir ni producir lo ideal, la comunicación indirecta salva esta imposibilidad mediante la alusión, la insinuación, la seducción e, incluso, el engaño. Esta es precisamente la función que el romanticismo le asigna al arte, en el mismo sentido que Kierkegaard le asigna a su poesía. Para él, “la comunicación es una obra de arte”¹¹, porque el arte empieza y termina en la personalidad ideal a fin de que lo abstracto devenga concreto. De aquí que su filosofía sea poesía, no por meros motivos estilísticos sino por una estricta necesidad de realización, tanto como su “pensador subjetivo no es un hombre de ciencia, es un artista. Existir es un arte”¹². Mientras que la ciencia se mantiene en ámbito de la universalidad abstracta e impersonal, el paradigma del arte le permite a Kierkegaard justificar la tensión continua de la existencia.

La transformación romántica del paradigma del conocimiento como adecuación intencional supone el pasaje de la representación a la producción, de la contemplación a la acción efectiva. A esto se suma una nueva conversión: la de lo universal abstracto a lo universal concreto, es decir, a lo individual o singular en el cual se encarna la totalidad. En él acontece la síntesis de lo ideal y lo real como producción de belleza, de sentido, de divinidad, porque sólo la subjetividad personal siente e imagina lo absoluto. Dicho brevemente, con el romanticismo irrumpe la singularidad metafísica en la absolutidad de su valor y en su consistencia eterna. La emergencia de la individualidad autocreadora junto a la consistencia metafísica de la poesía dieron nacimiento a un nuevo género literario: la novela de formación –el *Bildungsroman*–, cuyas páginas reflejan el devenir singular de lo absoluto.

La categoría por antonomasia del pensamiento kierkegaardiano, a saber, la singularidad o individualidad existente, es por esencia una idea romántica. Lejos de referirse a lo arbitrario, particular o contingente, la singularidad kierkegaardiana asume en sí misma lo absoluto. Ella integra en su espiritualidad múltiples potencialidades, que van desde lo material hasta lo afectivo, lo racional y lo inconsciente. Su individualidad no constituye tampoco un hecho dado sino un fin a lograr; ella no es sino que deviene a través de un proceso de formación llamado a realizar e integrar armónicamente la totalidad de sus virtualidades implícitas. De aquí lo que Kierkegaard describe como los estadios en el camino de la existencia y entiende como una suerte de *Bildung* singular.

El primero de tales estadios, a saber, el estadio estético, encarna varias de las categorías propias del romanticismo. A saber, y entre ellas, la infinitud de lo posible con la cual se relaciona el juego de la seducción y el engaño; el aburrimiento como presencia en la inmediatez de una negatividad reflexiva; el secreto y el incógnito de quien mantiene la infinitud interior emancipada de lo finito; y, finalmente, la conciencia infeliz de una subjetividad que se contradice a sí misma ni bien debe ser puesta en la realidad. Según la lectura de Kierkegaard, la subjetividad estética –léase romántica– no alcanza nunca la síntesis entre lo ideal y lo real, y permanece siempre o bien en la pura fantasía o bien en una finitud inconsistente.

¹¹ S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København 1920-1936 [en adelante *SV*²], VII 66.

¹² S. Kierkegaard, *SV*², VII 340.

Entre las figuras y determinaciones que describen la existencia estética, hay una propiamente romántica, que anticipa lo que Kierkegaard conceptualizará luego con mayor precisión especulativa en *El concepto de la angustia*. Se trata aquí de la noción de «aburrimiento» o mejor –como preferiríamos traducir– de «hastío» o «esplín»¹³, que expresa la autoconciencia de una negación total, una suerte de nada, vacío o muerte, cuya experiencia elimina toda finitud. Sin esta conciencia puramente negativa, es imposible devenir singular.

De aquí el desgarramiento de la existencia exigido por Kierkegaard, para quien “ser espíritu exige siempre una negación, y cuando más se es espíritu tanto más se debe cuidar que la negación sea la negación exacta de su opuesto”¹⁴. La interiorización de lo negativo convierte el devenir singular en un proceso dialéctico. La existencia kierkegaardiana es dialéctica, porque la negación es esencialmente estructurante de la subjetividad cualesquieran sean sus momentos o figuras. Varios son los nombres con los cuales Kierkegaard designa esta negación dialéctica, según el nivel reflexivo en el que ella opere. Puede llamarse ironía, angustia, resignación infinita, desesperación, culpa o el pecado, y todas estas categorías coinciden con la muerte de la libertad.

La exigencia de esta negatividad estructurante del yo la ha expresado el romanticismo tanto en la idea de muerte como en su *stimmung* correspondiente, la nostalgia. En ambos casos, se trata de un absoluto desgarrado en la finitud y de una finitud escindida de todo valor eterno. Sólo a partir de esta negación es posible la creación de la libertad. Esta es la razón por la cual, para Novalis, “el suicidio es el verdadero acto filosófico”¹⁵ y, para F. Schlegel, solo “en el entusiasmo de la aniquilación se revela por vez primera el sentido de la creación divina. Sólo en medio de la muerte se levanta la flama de la vida eterna”¹⁶. La agonía romántica contiene la autodestrucción y autorenovación a la vez, y lo mismo vale para Kierkegaard, en quien el surgimiento del espíritu exige siempre su negación.

La experiencia romántica de lo negativo como desgarramiento de la subjetividad singular conduce a una nueva conciencia religiosa, propiciada por el romanticismo como objetivo central de su programa revolucionario. En efecto, tal conciencia de muerte no es sino la contracara de una experiencia absoluta, la experiencia del absoluto mismo. El romanticismo convierte la existencia humana en una acción divina, y la religión en la quintaesencia de la poesía, la moral y la filosofía¹⁷.

Ahora bien, tal parece ser también la conclusión de la existencia kierkegaardiana, cuya conciencia religiosa consume el devenir singular y transfigura el sentido de sus estadios precedentes. También para Kierkegaard, la negatividad de la angustia, la desesperación y el pecado se resuelven en una nueva conciencia religiosa, cuya negación coincide con la afirmación de lo absoluto. Así como los románticos celebraban la muerte y la aniquilación en medio de las cuales “se revela por vez primera el sentido de la creación divina”¹⁸, así también Kierkegaard se refiere a “la decisión de la muerte”¹⁹, esto es, a esa

¹³ Cf. S. Kierkegaard, *SV*², XIII 386.

¹⁴ S. Kierkegaard, *Pap.*, XI¹ A 152.

¹⁵ Novalis, *Los fragmentos...*, *cit.*, p. 56.

¹⁶ F. Schlegel, *Fragmentos...*, *cit.*, p. 53.

¹⁷ Cf. F. Schlegel, *Fragmentos...*, *cit.*, p. 51.

¹⁸ F. Schlegel, *Fragmentos...*, *cit.*, p. 53.

“decisión negativa infinita como la forma infinita de la individualidad para el ser de Dios en ella”²⁰. De este modo, en cuanto que identifica dialécticamente la negatividad de la autoconciencia con la conciencia de lo absoluto, la subjetividad religiosa kierkegaardiana sigue el modelo de la autorreflexión romántico-idealista.

En términos kierkegaardianos, “vivir de manera poética es vivir de manera infinita”²¹, pero mientras que la subjetividad estética vive lo infinito de manera extrínseca, la subjetividad religiosa lo vive íntimamente en su propia finitud. La interiorización de lo infinito, lo divino o eterno, produce la singularidad en su valor absoluto, en y por medio de la fe. El singular transparenta así la maravilla de lo divino, la posibilidad infinita de su poder y, finalmente, el don de su amor. De aquí que su carácter religioso comporte la belleza de una estética reduplicada o mediada, una estética segunda, repetida en lo absoluto.

Al semejanza de la religión del amor propiciada por el romanticismo, el cristianismo de Kierkegaard no es ni una doctrina ni una comunicación directa ni una dogmática. El es “una comunicación de existencia”²², un potenciamiento de la subjetividad, cuyo agotamiento reflexivo produce la fe como unidad dialéctica de lo divino. La fe kierkegaardiana es pasión y donde hay pasión y fe, hay romanticismo. Por eso, entendemos que Kierkegaard es romántico en su misma concepción cristiana, en ese esfuerzo renovador y liberador de la conciencia cristiana, que repite el absoluto de la idealidad romántica y lo consume como reduplicación amorosa.

El magistral trabajo de W. Rehm sobre el romanticismo kierkegaardiano concluye en la posición de “Kierkegaard como teólogo del romanticismo”²³. Tal podría ser también nuestra conclusión, con las siguientes precisiones. Lo más romántico de Kierkegaard reside en su religiosidad, en la constitución *teándrica* de la fe y el amor, en ese impulso siempre renovado hacia una infinitud ideal que deviene existente. Si la existencia es para él un arte, ella lo es en el instante en que lo eterno deviene singular. Incluso el Cristo de Kierkegaard – que no es el Cristo histórico sino el Cristo contemporáneo de la fe– podría leerse en el contexto de esa nueva mitología, soñada por los románticos como transformación universal.

2. Crítica e intento superador del romanticismo

Si, por una parte, el romanticismo ejerció una de las mayores influencias sobre el pensamiento kierkegaardiano; por la otra parte, Kierkegaard asumió la posición hegeliana respecto de lo romántico, anclada en una lectura crítica y superadora del mismo. El intento superador en el cual Hegel y Kierkegaard coinciden, no atañe tanto a la filosofía romántica en sí misma como a lo que ellos entendieron por tal y respecto de lo cual midieron y convalidaron sus ideas.

Los lugares de la crítica de Hegel al romanticismo abundan y coinciden con los cargos de subjetivismo abstracto y arbitrario. Así, por ejemplo, el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* describe lo romántico como el intento de una vana

¹⁹ Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, VI B 120, 8-22.

²⁰ S. Kierkegaard, *SV*², VII 27.

²¹ S. Kierkegaard, *SV*², XIII 380.

²² S. Kierkegaard, *Pap.*, IX A 207; X² A 603-5.

²³ W. Rehm, *Kierkegaard und der Verführer*, Georg Olms, Hildesheim 2003, pp. 503-504.

«edificación» espiritual, que en realidad no edifica nada porque carece de rigor conceptual. A la crítica del prefacio, le siguen en la obra un sinnúmero de alusiones y admoniciones contra un supuesto subjetivismo, según el cual lo individual y lo universal se relacionarían negativamente por su mutua exclusión. Bajo los títulos de «conciencia infeliz», «virtud», «reino espiritual animal», «certeza absoluta de uno mismo», «alma bella», «desemejanza», «corazón de piedra» y «conciencia del mal», Hegel expresa una misma abstracción que separa lo sustancial y lo individual, lo ideal y lo real, en un dualismo irrecuperable.

La *Filosofía del derecho*, por su parte, insiste en “la última y más oscura forma del mal”²⁴, atribuible a la ironía de una subjetividad infinitamente reflexiva pero arbitraria e inmoral, tal como la mentada y elaborada por F. Schlegel. También K. W. F. Solger, siguiendo la *Reseña a los Escritos Póstumos y la Correspondencia de Solger*, sería responsable de este tipo de subjetividad irónica, que reduce el espíritu a una mera negatividad, el mundo a una vana e inconsistente apariencia y el devenir a una inútil aspiración infinita que nunca alcanza su objeto. Tanto en el caso de Schlegel como en el de Solger, la ironía expresa según Hegel un escepticismo nihilista y aniquilador de todo, que si bien debe constituir la instancia negativa y necesaria de toda dialéctica, sin embargo exige ser superada por la negación de la negación, es decir, por la afirmación mediadora de la unidad que el sistema hegeliano lleva a cabo.

Para mencionar un último lugar de la crítica hegeliana, las *Lecciones de estética* prolongan el reclamo al romanticismo por haber eliminado la relación efectiva entre lo infinito y lo finito. Si bien Hegel reconoce a los románticos el mérito de haber descubierto la naturaleza absoluta del espíritu, es decir, de haber alcanzado la conciencia de la libertad junto con un sentimiento más profundo de la subjetividad, sin embargo esta subjetividad aprehendida constituye una infinitud en sí negativa, capaz de disolverlo todo en su pura identidad consigo misma. Hegel acusa al romanticismo por reducir lo real al dominio de una identidad meramente formal y abstracta, esto es, a la identidad del entendimiento representativo y analítico, que excluye la contradicción, o mejor, la autocontradicción actuada según Hegel en el dominio racional. Esta identidad formal sería la traducción del «Yo = Yo» fichteano, que jugaría un rol esencial en la fundación del romanticismo.

En una palabra, y en confrontación con su propia filosofía, Hegel considera que el romanticismo es incapaz de alcanzar la identidad autoactiva del concepto, la racionalidad efectiva del todo mediante las cuales su filosofía supera el esteticismo romántico. En virtud de tal superación, la especulación hegeliana declara “a muerte del arte”, lo cual no significa sino su subordinación a la filosofía en tanto que auténtica praxis absoluta.

Tornando la discusión hacia Kierkegaard, éste tuvo por válida y consistente la interpretación hegeliana del romanticismo, adhirió a ella y la asumió como presupuesto de su propio pensamiento. Más aún, Kierkegaard no logró una comprensión personal de lo romántico independiente de Hegel, a quien no habría añadido nada excepto cierta lectura de H. Heine²⁵. Podría decirse que toda la obra kierkegaardiana constituye implícitamente una crítica del romanticismo, tendiente a resaltar por oposición la especificidad de su pensamiento.

²⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, trad. Angélica Mendoza, Claridad, Buenos Aires 1968, § 140.

²⁵ Cf. J. Stewart, *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007, pp. 255 ss.

Kierkegaard parte del supuesto hegeliano según el cual el romanticismo reproduce la identidad abstracta y vacía del «Yo = Yo» fichteano, y la confunde con el yo histórico, fenoménico y temporal. La autorreflexión que fundamenta la subjetividad romántica se prolongaría según Kierkegaard en un proceso sin límites, en una reflexión de la reflexión de la reflexión malamente indefinida, que hunde el yo en la noche de la más pura abstracción. La autoconciencia romántica indicaría así la conciencia infeliz de una subjetividad que nunca está presente a sí misma, porque carece de consistencia propia.

Desde *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard desapruueba el pensamiento de F. Schlegel, L. Tieck y K. W. F. Solger por considerar la subjetividad allí propuesta como una abstracción escindida de todo contenido, universalidad y objetividad sustanciales. En el caso de F. Schlegel, la singularidad expuesta por su obra *Lucinda* expresaría una mera inmediatez arbitraria, inmoral e irreligiosa. L. Tieck es acusado de abandonarse a la panteísta infinitud de la poesía que pierde todo sentido de lo real; y de K. W. F. Solger se dice haber extraviado al espíritu en una infinita negatividad despojada de la energía necesaria para producir la afirmación de lo uno. En líneas generales, Kierkegaard objeta a los románticos una identidad indeterminada, una insatisfacción permanente y la dialéctica de una mala infinitud siempre desesperada.

Las características atribuidas al romanticismo son transformadas por Kierkegaard en las determinaciones propias de la existencia estética, y la crítica de aquel se convertirá en la crítica del estadio estético como instancia inmediata y abstracta del espíritu subjetivo. Desde el punto de vista existencial, lo estético indica la emergencia de una infinitud ideal que se eleva por encima de lo finito y temporal, sin contenerlo ni asumirlo, y por eso tal infinitud resulta extrínseca y únicamente capaz de una dialéctica exterior al espíritu mismo. De aquí que lo estético-romántico ignore la contradicción y la paradoja, el desgarramiento absoluto, la diferencia cualitativa por la cual se deviene, para Kierkegaard, singular. Además, justamente por constituir el primero de los estadios existenciales, lo estético no alcanza ni la sustancia ética ni el fundamento religioso de la existencia, y el romanticismo es declarado amoral e irreligioso. Amoralidad e irreligiosidad están justificadas por una subjetividad que se basta a sí misma y se niega a reconocer un orden objetivo y sustancial que la trascienda. El individuo estético-romántico se auto-diviniza, se arroga un poder absoluto y cree ser su propio creador, cuando en realidad se trata de un mero yo contingente y caprichoso. Finalmente, la crítica de Kierkegaard remata con la peor acusación que su pensamiento puede esgrimir, a saber, la acusación de panteísmo. En efecto, este yo puramente ideal, elevado más allá de lo finito e identificado con una abstracta infinitud formal deviene la noche de un absoluto en el cual se esfuma toda singularidad.

Dicho brevemente, según la crítica hegeliano-kierkegaardiana, el romanticismo tiene el mérito de haber descubierto la forma ideal e infinita del espíritu, pero sin contenido ni actualidad, es decir, sin la mediación dialéctica que lo idéntico reclama para abandonar su abstracción y devenir concreto. A fin de saldar esta exigencia especulativa que los románticos no satisfacen, Kierkegaard se vale de ciertos principios especulativos implícitos en la crítica hegeliana y reproducidos por él en la dialéctica singular de la existencia.

Junto con la crítica de los románticos, Kierkegaard reconoció en el sistema de Hegel el intento por superar el subjetivismo abstracto de lo estético mediante –en primer lugar– la consistencia objetiva, racional y universal de lo ético, y –en segundo lugar– la unidad sintética y relacional de lo absoluto. Su filosofía asume el proyecto de una síntesis que

identifique en su propia diferencia fenómeno y concepto, realidad e idea, ser y devenir, y sea el resultado de su propia presuposición, al modo de un “salto” por el cual la vieja eternidad se hace nueva. El devenir concreto y efectivo de la existencia se determina así en y por esta síntesis entre un elemento metafísico, vale decir, una idea eterna y necesaria; y otro elemento histórico, casual y posible, actuada por la acción libre del sujeto personal. Lo ideal puede y debe devenir real, porque la idea es en sí concreta. Este devenir concreto de lo ideal logrado por su propia autorreflexión dialéctica, constituye la *Bildung* de cada historia singular.

En el estadio ético de la existencia, la idea no permanece en la abstracción de su inmediatez indeterminada sino que se repite en lo finito como mutua afirmación debida. Esta repetición, que expresa la finitud de lo infinito, a su vez eleva lo temporal a su propia eternidad inmanente, asumiéndolo como deber. En efecto, el deber es –para la subjetividad ética– la conciencia de una infinitud ideal que quiere ser en lo finito. Y dado que todo hombre es capaz de este infinito, lo debido es entonces “lo humano general”²⁶, asignado a cada uno como tarea propia. La generalidad o universalidad del deber se dice en dos sentidos. El primero, en cuanto su exigencia se extiende a todos los individuos y determina su igualdad esencial, consigo mismo y con los otros. El segundo, en cuanto su contenido prescribe las acciones comunes que constituyen el orden social. Pero sea en un caso como en el otro, la universalidad ética está llamada a asumir y superar la accidentalidad arbitraria de lo estético.

La racionalidad objetiva de la acción ética, constituida así en la identidad sintética de lo ideal y lo real, lo interior y lo exterior, lo infinito y lo finito, reproduce en términos kierkegaardianos lo que Hegel denominó *Sittlichkeit*. La individualidad ética debe realizar en el mundo existente el orden objetivo y universal del espíritu, a semejanza de lo expresado en la *Filosofía de Derecho*. Tanto para Kierkegaard como para Hegel, lo ético se fundamenta en la esencia ideal del espíritu, cuya universalidad concreta supera el arbitrio individual por el devenir reflexivo de sí misma. No obstante, así como el espíritu objetivo descrito por Hegel no agota el devenir espiritual sino que exige ser superado por la absoluta identidad de lo especulativo, del mismo modo la subjetividad kierkegaardiana reclama la consistencia absoluta de lo religioso, cuya efectividad se constituye en la identidad triádica de la autorreduplicación amorosa.

Desde el punto de vista conceptual, el devenir del espíritu no se conforma con la conjunción de dos términos opuestos, sino que ella misma presupone y pone la mediación de una tercera instancia de unidad y separación, que sostiene tanto la identidad como la diferencia, la una en la otra. Este tercero determina «el medio», «el centro», «el entre» o «lo tercero». En una palabra, el pensamiento kierkegaardiano asume la exigencia especulativa de una tercera instancia reconciliadora, de una nueva inmediatez dialécticamente mediada. El devenir subjetivo concluye así en lo absoluto como síntesis diferenciada de lo subjetivo y lo objetivo, el tiempo y la eternidad, el ser y el devenir, el fenómeno y el concepto, lo real y lo ideal. La necesidad del concepto, a saber, la identidad de lo otro, se realiza de este modo en el individuo singular existente, tan paradójico como una contradicción en acto de devenir, es decir, la como la diferencia de un pecado superado por la omnipotencia del amor.

²⁶ Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, IX A 213; X¹ A 430; también *SV*², II 246, 276-277.

Llamativamente, después de asumir ciertos principios hegelianos a fin de superar lo que él entendiera por romanticismo y satisfacer las exigencias conceptuales del sistema, ciertamente después de eso, Kierkegaard vuelve sobre Hegel para achacarle lo que éste le achacaba al romanticismo, a saber, los cargos de abstracción, identidad formal, mala infinitud, insatisfacción continua, no reconciliación, amoralidad, irreligiosidad y panteísmo, entre otras cosas. La intuición romántica y la especulación idealista coincidirían así en la posibilidad ideal de lo que nunca llega a ser concreto, y ambas representan para Kierkegaard distintas figuras de una misma infeliz autoconciencia estética. Lo que Hegel estableció como eticidad y objetividad del espíritu, Kierkegaard lo interpreta como el absoluto de su sistema, que se reduciría entonces al devenir histórico universal del orden político. Además, lo que Hegel concibió en los términos del entendimiento representativo, Kierkegaard lo atribuye a la instancia racional, conceptual o especulativa, con la consecuencia de que nada resulta para aquel efectivo ni reconciliado. La conclusión de Kierkegaard es que la objetividad universal mediante la cual Hegel quiso salvar el individualismo arbitrario de los románticos es tan unilateral como éste, y la quietud del todo por la que intentó elevarse sobre la báquica insatisfacción romántica no es menos alienante. Ciertamente, Hegel es pensado por Kierkegaard como la resolución clásica del romanticismo, pero precisamente en cuanto que tal, su clasicismo constituye el contrapunto dialéctico de lo romántico, tan abstracto como él.

Pero lo más curioso no es que Kierkegaard le objete a Hegel lo que éste objeta a los románticos, sino que además lo haga a través de ciertos elementos románticos, antes tachados por abstractos y ahora recuperados bajo una nueva luz, vale decir, una luz poscrítica o poshegeliana. En este sentido, podríamos decir que Kierkegaard se afirma a sí mismo mediante una doble superación: la superación tanto del subjetivismo arbitrario como del objetivismo universal, para sintetizar ambos términos en la absolutidad diferenciada de lo tercero, vale decir, de lo uno y lo otro, de lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo universal, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino.

Y lo cierto es que si el romanticismo fuera lo que Hegel y Kierkegaard le atribuyeron ser, y si Hegel fuera además lo que Kierkegaard quiso entender de él, entonces quizás el pensamiento kierkegaardiano sería tan original cuanto pretende ser.

3. A modo de conclusión

La existencia del singular kierkegaardiano asume, frente a la inmediatez indeterminada, la mediación dialéctica del sistema, y frente a lo universal objetivo del sistema, la subjetividad absoluta del romanticismo, ahora mediada por aquel. Ella asume asimismo, frente a la fantasía romántica, la consistencia efectiva de la idea, y frente a la intelectualidad abstracta de Hegel, la pasión del ideal. En esta síntesis de individualidad y universalidad, fantasía y realidad, *pathos* y razón, Kierkegaard sostiene un nuevo modo de concebir lo real, que *Temor y temblor* define por la unidad de lo «lírico-dialéctico» y el *Post-scriptum*, de lo «mímico-patético-dialéctico», entendiéndolo por tal la reunión de la imaginación, el sentimiento y lo racional. El desafío kierkegaardiano consistió entonces en redefinir la racionalidad dialéctica en virtud del *pathos* subjetivo, así como en redeterminar la imaginación creadora por la fuerza de una idea paradójica y concreta.

En este sentido, el pensamiento kierkegaardiano podría resumirse como el intento por mantener el contenido infinito y eterno de la subjetividad romántica, traspasado por la forma absolutamente mediada del sistema de Hegel; en recuperar la imaginación y el *pathos* de la subjetividad estética, pero dialectizados por la fuerza de una acción negativa que deviene sí misma en el desgarramiento de su propia contradicción, de su propia nada, de su pecado. El individuo singular existente constituye la expresión más propia del pensamiento kierkegaardiano, por la cual éste busca enfrentarse doblemente a la abstracción del subjetivismo romántico y a la objetividad del universalismo hegeliano. A través de esta doble crítica y asunción, Kierkegaard creyó superar la subjetividad romántica por la exigencia racional del sistema, tanto como superar lo racional por la repetición mediada de lo individual. Lírica y dialéctica, *pathos* e idealidad se conjugan así en un fuego cruzado, que consuma la existencia como concreción singular de la idea.

Tal es la resolución del pensamiento kierkegaardiano respecto de lo que él entendió por romanticismo y hegelianismo. No obstante, en la conclusión de estas páginas, quizás quepa dejar abierta la pregunta sobre ¿cuál sería la relación de Kierkegaard con el romanticismo, si la subjetividad romántica no constituyera un subjetivismo arbitrario, sino por el contrario una reacción contra el subjetivismo, expresada en la búsqueda de un horizonte absoluto que trasciende la autoconciencia? En efecto, el propio F. Schegel afirma que lo individual, lejos de identificarse con lo finito y contingente, es lo original y eterno en el hombre. Por otra parte, lo absoluto del romanticismo tampoco designa el Yo fichteano sino el «sí mismo», la identidad diferenciada, el «medio» ni totalmente inmanente y ni totalmente trascendente a la autoconciencia. Se trata de un sí mismo activo, libre y autocreador, constituido en y por lo humano, aunque más allá de ello. La naturaleza mediada y mediada del absoluto significa que él es a la vez humano y divino, finito e infinito, temporal y eterno, parte y todo. Ni lo uno ni lo otro exclusivamente, sino lo uno y lo otro en una dialéctica donde la identidad es la diferencia y la diferencia, identidad. Además, la naturaleza mediada del absoluto romántico, tensionado siempre por la contradicción, supone el no-fundacionalismo epistémico, opuesto al fundamento absoluto de la ciencia fichteana.

Asimismo, cabe dejar abierta la pregunta sobre ¿cuál sería la relación de Kierkegaard con Hegel, si el absoluto de Hegel en verdad no excluyera la singularidad sino muy por el contrario se realizara en ella? En efecto, la *Fenomenología* se refiere a una singularidad que es la realidad de lo universal, su devenir concreto; mientras que la *Ciencia de la lógica* afirma lo singular como determinación absoluta en el devenir autorreflexivo del concepto o bien, como negación de la negación. Lo singular sintetiza lo universal (la identidad) y lo particular (la diferencia), de manera tal que se constituye como la identidad diferenciada de ambos. En cualquiera de los casos, lo significado por Hegel es que lo universal solo es concreto y activo en su propia singularización, es decir, en la última, indivisible e inmediata determinación por la cual el concepto existe. Dicho de otro modo, para Hegel “lo singular es lo real”²⁷, no como abstracción sino como infinitud existente o universalidad concreta, cuya efectividad consiste en la compactación, la concentración, la condensación finita y temporal de una misma eternidad ideal. Singularizar es para Hegel actualizar, intensificar, repetir lo universal en cada instante del devenir.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, trad. R. Valls Plana, Alianza, Madrid 2005, § 163.

En otras palabras, ¿que quedaría de la propia y original síntesis kierkegaardiana, si el romanticismo no fuera lo que Hegel leyó en él, ni el sistema de Hegel lo que los hegelianos o antihegelianos le atribuyeron? Si en lugar de una crítica rigurosa y acertada, lo que domina la discusión es una flagrante incompreensión mutua, ¿cómo sincerar entonces lo auténticamente novedoso de cada cual? Salvando el cruce de acusaciones en el cual todos reclaman para sí lo concreto y efectivo que le niegan a su adversario, cosa que este último reivindica también, salvando esta misma acusación serial, podría suceder que lo original de Kierkegaard consistiera en el modo de apropiación de una misma herencia especulativa, en los acentos propios y matices de su asimilación. Lo que vale en este sentido es, antes que la ruptura con todo lo anterior, la continuidad esencial del pensamiento y la historia.

Sin lugar a dudas, de los románticos a Hegel hay una profundización especulativa, por la cual este último se convierte en el gran sistemático del idealismo, resignificando «lo racional» según la función mediadora, sintética y totalizadora de la imaginación romántica. Sin lugar a dudas también, Hegel se ha interesado por la dimensión histórico-universal y ético-política del espíritu mucho más que los románticos y que el propio Kierkegaard, de quien el análisis explícito de esta dimensión objetiva está prácticamente ausente. Si el espíritu absoluto de Hegel parece descender a la tierra, el espíritu absoluto del singular kierkegaardiano parece más bien elevarse a los cielos, pero –ascenso o descenso– se trata en todo caso de un mismo *medium*, de la pura reciprocidad amorosa constituida como centro de todas las cosas.

Sin grandes rupturas ni comienzos abstractos es como preferimos leer la historia del pensamiento y, dicho con mayor precisión, la historia del idealismo romántico. Nada hay nuevo bajo el sol ni nada se hace, tampoco en filosofía, de la nada. Lo que se construye es más bien una continuidad esencial, que Kierkegaard viene a confirmar. Con los románticos, él acentúa la vivencia psíquica, emocional e ideal de un absoluto, capaz de atravesar integralmente la conciencia subjetiva. Toda la *pathetica* kierkegaardiana lleva la impronta de su origen romántico: aquel origen donde las cosas dejaron de ser lo que inmediatamente eran, para comenzar a ser lo que mediatamente pudieran devenir.

Bibliografía

BEISER, F. C., *The Romantic Imperative. The Concept of Early Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge 2003.

-*German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge 2002.

BILLESKOV JANSEN, F. J., *L'art littéraire de Kierkegaard*, trad. E. - M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris 2003.

-“I grande romanzi filosofici di Kierkegaard”, en C. FABRO (ed.), *Studi Kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1957.

BÜRGER, P., *Crítica de la estética idealista*, Visor, Madrid 1996.

FENGER, H., *Kierkegaard, The Myths and their Origins*, trad. G. C. Schoolfield, Yale University Press, New Haven – London 1980.

FRANK, M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, trad. E. Millán-Zaibert, State University of New York Press, Albany 2004.

GARFF, J., *Søren Kierkegaard. A Biography*, trad. B. H. Kirmmse, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2005.

GOUWENS, D. J., *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, Peter Lang, New York 1989.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1966.

- *Ciencia de la Lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Solar – Hachette, Buenos Aires 1968.

- *Filosofía del Derecho*, trad. Angélica Mendoza, Claridad, Buenos Aires 1968.

- *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, en *Escritos de juventud*, ed. José M. Ripalda, 1ª. ed., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1978.

HOFE, G. von, *Die Romantikkritik Søren Kierkegaards*, Athenäum, Frankfurt am Main 1972.

KATZ, M., *Kierkegaard's Critique of the German Romantics*, Northwestern University, Evanston 1991.

KIERKEGAARD, S., *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., Gyldendal, København 1909-1948.

- *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København 1920-1936.

LABARTHE, L. – NANCY, J.-L., *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism*, trad. P. Barnard – C. Lester, State University of New York Press, New York 1988.

MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's Thought*, trad. H. V. Hong – E. Hong, Princeton University Press, Princeton – London 1971.

NOVALIS, *Los fragmentos*, trad. M. Maeterlinck, El Ateneo, Buenos Aires 1948.

PATTISON, G., *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious. From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image*, 2ª ed., SCM Press, London 1999.

REHM, W., *Kierkegaard und der Verführer*, Georg Olms, Hildesheim 2003.

ROCCA, E., *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Edizioni ETS, Firenze 1990.

SCHLEGEL, F., *Dialogue on Poetry and Literary Aphorism*, trad. Ernst Behler - Roman Struc, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1968.

-*Fragmentos*, trad. E. Uranga, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1958.

STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007.

WAHL, J., “Kierkegaard et le romantisme”, en *Symposion Kierkegaardianum*, Munksgaard, København 1955.

-*Études kierkegaardienes*, 2^a ed., J. Vrin, Paris 1949.

WALSH, S., *Living Poetically. Kierkegaard's Existential Aesthetics*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1994.