

PRESENTACIÓN

*"Palpamos la tierra con un dedo para saber,
por el olfato, en qué tierra nos hallamos.
Hundo mis dedos en la existencia,
pero no huele a nada ... ¿quién soy?"*
S. Kierkegaard, *La repetición*

Explicar la condición humana a través de conceptos generales significaba para Kierkegaard ofrecer definiciones niveladoras, no aptas para dar cuenta de la individualidad del ser humano. Contra la pretensión hegeliana de una absoluta comprensión de la vida humana y de la historia, Kierkegaard puso en evidencia la ambigüedad y la paradójica naturaleza de la condición humana. Por eso, el concepto de existencia y las categorías existenciales de angustia, interioridad, reflexión y decisión son convertidos en los elementos fundamentales de su pensamiento. La grandeza del alcance de su obra explica su actualidad.

Este número 32 de *Estudios de Filosofía* rinde homenaje al pensador danés Søren Kierkegaard en el 150 aniversario de su muerte (1855-2005). *Estudios de Filosofía* desea expresar aquí particular agradecimiento a Michael Theunissen, profesor emérito de la Universidad Libre de Berlín y Arne Grøn, profesor de la Universidad de Copenhague, por su amable y valiosa contribución. Theunissen presenta los problemas centrales de la filosofía en cuestión en *El perfil filosófico de Kierkegaard*. Por su parte, Grøn ofrece una reflexión sobre *Reconocimiento y comunicación. La ética entre Kierkegaard y Hegel*. Para este homenaje a Kierkegaard fue imprescindible la colaboración de Sergio Muñoz Fonnegra, quien además de la traducción de los ensayos mencionados, ha escrito el trabajo *La exigencia ética en la doctrina del amor de Kierkegaard*. Este apartado se cierra con *La alteridad dialéctica de la libertad kierkegaardiana* de María José Binetti.

En la segunda parte de este número, *Estudios de Filosofía* publica cuatro ensayos de Klaus Vieweg, de la Universidad de Jena. El primero, titulado *El gran teatro del mundo*, es la Introducción a su edición de la *Filosofía de la historia* de Hegel, de reciente aparición en Alemania y de próxima publicación en España. Los tres últimos ensayos, *El tránsito de la filosofía de la historia a la filosofía del arte*, *El arte como 'punto medio' y su clasicismo* y *El arte moderno como fin del arte*, están vinculados a sus investigaciones en torno a la temática de "Hegel y el Escepticismo", y fueron objeto de un ciclo de lecciones que impartiera en profesor Vieweg en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en el mes de Septiembre de 2004, las cuales serán publicadas por la editorial Sofia de Jena bajo el título de *Medellín Vorlesungen*. Agradecemos a Klaus Vieweg la gentileza de ceder estos trabajos para su publicación en castellano en *Estudios de Filosofía*. Hubiera sido imposible esta publicación sin el generoso trabajo de organización del ciclo de Lecciones, de traducción y de edición adelantado por los colegas del Instituto, particularmente, por Javier Domínguez y Carlos Emel Rendón.

Lucy C.C.

Universidad de Antioquia

Medellín, Agosto de 2005

EL PERFIL FILOSÓFICO DE KIERKEGAARD*

Por: Michael Theunissen
Universidad Libre de Berlín

Resumen. El presente ensayo está compuesto de manera tal, que presenta un interesante bosquejo del *pensamiento existencial* kierkegaardiano. Ello desde varios flancos que componen entre sí una excelente introducción al desarrollo intelectual de Kierkegaard; a saber, la singular influencia de su vida en su pensamiento que caracteriza la relación que el pensador tiene con el mundo y consigo mismo; la posición de la filosofía de Kierkegaard que está determinada profundamente por su relación con sus antecesores inmediatos; los lineamientos de su obra literaria, y finalmente la decisiva relación que atraviesa su obra entre pensar-creer y filosofía-teología.

Palabras clave: Kierkegaard, pensamiento existencial, historia de las ideas.

Summary. This paper is composed in such a way that presents an interesting sketch of Kierkegaard's *existential thought*. It is made from many flanks that interweave an excellent introduction to Kierkegaard's intellectual development; i.e., the singular influence of his life on his thought characterizing the thinker's relation ship to the world; Kierkegaard's philosophy position that is deeply determined by the relation with his immediate predecessors; the guidelines of his literary work, and finally the decisive relation between 'to think-to believe' and 'philosophy-theology' which appears all along his work.

Keywords: Kierkegaard, existential thought, history of the ideas, philosophy, theology

La tarea que me ha sido asignada en el marco de la serie de lecciones sobre "perfiles filosóficos", la entiendo de manera tal, que debo transmitirles a ustedes una idea de la figura de Kierkegaard. De un lado, no debo restringirme a mis intereses especiales de investigación. De otro, tampoco se puede tratar de una paráfrasis de todos los textos correspondientes. De ahí que no sea mi propósito recorrer con ustedes uno tras otro los escritos del pensador, que

* El presente ensayo está vinculado a las investigaciones del autor que culminaron en el libro de 1993: *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Fue presentado como lección en el semestre de invierno de 1993 en la Universidad Libre de Berlín en el marco de un ciclo de lecciones en el que participaron los profesores del Instituto de Filosofía de la misma. Ha sido publicado en alemán en la revista *Kierkegaardiana* 18, Dinamarca, 1996, p. 6-27. El autor autorizó gentilmente esta publicación en versión castellana en *Estudios de Filosofía*. Traducción de Sergio Muñoz Fonnegra.

es objeto de mi presentación. Exposiciones al estilo de direcciones de ópera, las encuentran ustedes suficientemente en la bibliografía. Más bien me parece que la tarea ha de ser, orientado por mi estimación hacia nuestro pensador, la de hacerles comprensible en algunos puntos por qué vale la pena ocuparse de este autor, de acuerdo con los respectivos intereses. Con ello acepto la muy seria desventaja de no poder alcanzar una unidad en mi exposición, ni por medio de una visión de conjunto, ni por medio del desarrollo de una tesis de investigación consistente, sino de tener que componer un mosaico algo puntilloso a partir de algunas piedrecillas.

Intentaré responder a mi tarea en seis pasos. En primer lugar debe ser considerado el significado de la vida de Kierkegaard para su obra. Acto seguido he de esbozar la posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía. A este intento deseo agregar algunas anotaciones sobre la importancia fundamental del pensador objeto de mi presentación. En conexión con ello habrán de extraerse los lineamientos principales de la obra literaria de Kierkegaard. Finalmente habremos de ponernos de acuerdo sobre la relación entre pensar y creer, entre filosofía y teología en Kierkegaard. Al final, deberá ser dicha una última palabra sobre los límites del pensamiento a esbozar aquí.

Søren Kierkegaard nació en el año de 1813 y murió en 1855 cuando apenas tenía 42 años, luego de desmayarse en la calle por extenuación. Su nacimiento tiene lugar en el último año de vida de Fichte y en la época en la que apareció la *Lógica* de Hegel (1812–1816) y en la que Schelling, después de la publicación de su *Tratado de la libertad* (1809), se retiró en un silencio de más de cuarenta años. Kierkegaard nació seis años antes de la aparición de la obra principal de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación* (1819), la cual es cercana a él en puntos esenciales; y justo cinco años antes que Karl Marx (5.5.1813 – 5.5.1818). Murió cuando Nietzsche, quien apenas alcanzó a llegar al siglo XX, tenía once años. Un libro muy conocido de Karl Löwith, todavía muy valioso de leer, tiene por título: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (1941). De hecho, a excepción de Marx, nadie marca de una manera tan clara como Kierkegaard el rompimiento en el pensamiento del siglo XIX, el cual comenzó con el intento de Hegel de un acabamiento de la metafísica occidental y terminó con la interpretación de Nietzsche de la metafísica como nihilismo.

No existe ningún otro pensador cuyo pensamiento haya sido tan influenciado por su vida. Pero tampoco existe ningún otro, cuya vida haya sido tan pobre en acontecimientos. Prescindiendo de sus querellas literarias y de la lucha de sus últimos años contra la iglesia, en la vida de Kierkegaard, a decir verdad, sólo hay tres sucesos notables: la maldición a Dios de su padre que era severamente pietista y quien sembró en su hijo un profundo sentimiento de culpa heredada; el contacto con una prostituta en estado de completa embriaguez que fue experimentado como un pecado; lo mismo que la disolución de su compromiso con Regine Olsen, una joven de apenas 16 años. Estos tres sucesos, que han surtido efecto en su obra, conforman en el fondo incluso una única sucesión de acontecimientos. Todo lo demás en la vida del hijo fue desencadenado por la maldición paterna a Dios. Esto sólo se puede entender, si acaso, cuando uno se representa la escena original y sus consecuencias:

un joven pastor pobre, profundamente religioso, sube a la cima de una montaña, y desde allí, bajo el libre cielo, maldecir a un Dios que deja sufrir de manera tal a niños inocentes. Como consecuencia inmediata de la maldición el adolescente fue bendecido con una riqueza que incluso le permitió a su hijo Søren pasar su corta vida escribiendo y renunciar a una profesión burguesa. La maldición a Dios se convirtió en un recuerdo traumático para el hijo, no sólo por su escenificación teatral, sino también y sobre todo, con miras a la ironía de la respuesta divina: Søren se sentía, en tanto usufructuario de una riqueza enviada como condena, igualmente castigado. La autorreducción a pura corporeidad en su propia vivencia de juventud, experimentada como un extrañamiento total, fue sólo la consecuencia de la desesperación en la cual lo arrojó el pensamiento en la irónica contra-maldición; y el rompimiento de su unión con Regina a quien amaba románticamente, fue sólo la consecuencia de la idea de ser apartado de las condiciones naturales de vida por medio de la confidencia con el padre y de no poder obedecer la ley suprema del matrimonio, la apertura sin reserva ante el compañero, frente a una persona tan digna de amor, pero también incomprensiva debido a la ingenuidad. A partir de esto es posible comprender que Regine Olsen fue la verdadera destinataria de todos sus escritos. Ella es "aquel individuo", al cual fueron dedicados tantos de estos escritos. Nunca antes una obra literaria fue en tal medida una alocución a una mujer, ni siquiera la obra de Novalis.

La desproporción entre la pobreza de acontecimientos en la vida de Kierkegaard y la incomparable gran influencia de su vida en su pensamiento, caracteriza su relación con el mundo y consigo mismo. La desproporción produce la enorme reflexión, con la cual el mismo Kierkegaard le atribuye incluso a apariciones insignificantes un peso infinito. De este modo, fue también designado su lugar histórico en la filosofía: el hombre melancólico está a favor de una interioridad, que se diferencia mediante su reflexión de todo lo intuitivo.

Para poder describir exactamente el lugar de Kierkegaard en la historia de la filosofía, debo presentarles previamente la característica principal de su pensamiento. Kierkegaard denomina su pensamiento "existencial" (existentiell).¹ Su pensamiento es existencial (existentiell) en el sentido exacto de que primero, refleja la relación del pensador mismo con su pensar, y luego se pregunta cómo puede un pensamiento —fijado literariamente y, en cuanto tal, también objetivado y en cierto modo coagulado— ser incluido por un destinatario en su realización de vida y ser así licuado. El pensamiento kierkegaardiano hace, por interés en su efecto en los receptores, de la forma de su comunicación misma su tema dominante. La forma de comunicación más adecuada para un pensar existencial (existentiell) es la "comunicación indirecta". Esta comunicación se llama indirecta porque borra en cierto modo inmediatamente lo comunicado, para que el oyente no permanezca atado al orador y sea remitido a sí mismo. Un pensar del tipo kierkegaardiano se sustrae, por decirlo así, para resurgir de nuevo en la praxis existencial (existentiell) de aquellos a los cuales se dirige.

1 El idioma alemán distingue entre "existentiell" —lo que se relaciona a la existencia— y "existential" —lo que concierne a la existencia humana—, para los cuales solamente existe en español el adjetivo "existencial" (N del T).

Mas no es existencial (existentiell) en el sentido en que Heidegger utiliza esta palabra, para oponerlo a lo que este último denomina "existencial" (existential). Según la comprensión de Heidegger, lo existencial (existential) es la constitución o estructura de la existencia humana y de acuerdo con ello, la ontología existencial (existential) propia de Heidegger quiere ser un análisis estructural puro. Esta oposición entre "existentiell" y "existential" induce a error en la medida en que crea la apariencia de que Kierkegaard no hubiese ofrecido ninguna contribución al develamiento de la estructura de nuestra existencia. Se trata de todo lo contrario: por ejemplo, su tesis fundamental de que el ser humano es una síntesis de necesidad y posibilidad, de finitud e infinitud y de que sólo del hombre devendrá un denominado sí mismo cuando él se relacione consigo mismo de manera tal, que al mismo tiempo se relacione con lo otro, que ha puesto su sí mismo, es una tesis sobre la constitución o justamente sobre la estructura de nuestra existencia, mejor dicho, expresado en el lenguaje de Heidegger: es una tesis "existencial" (existential).

En su proyecto de un pensamiento existencial (existentiell) de este tipo se remite Kierkegaard hasta el helenismo. En esta amplia expansión al todo de la historia del pensamiento occidental es Kierkegaard ejemplar para el siglo XIX: Hegel, Schelling y Nietzsche recurrieron todos al helenismo y con ello señalaron el camino que por ejemplo Heidegger consume en el siglo XX.

Como virtuoso de la comunicación indirecta Kierkegaard parte especialmente de Platón y del arte del diálogo de Sócrates transmitido por Platón. Sócrates, que como partera filosófica ayuda a sus semejantes al nacimiento espiritual, era a los ojos de Kierkegaard el hombre más completo, solamente inferior a Jesús de Nazareth, porque Jesús en tanto Cristo es más que un hombre, a saber, el Dios-hombre. Sócrates dominaba el arte filosófico de dar a luz, según el juicio de su admirador, sobre todo por su maestría en la ironía. En este aspecto Kierkegaard se percibe realmente como el sucesor de Sócrates. La ironía, junto a la cual Kierkegaard también incluye el medio de un humor más vivo y matizado, pertenece a las formas de la comunicación indirecta practicadas por él. La tesis de maestría de Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía* (1841), cuya primera parte trata de la ironía socrática, es el trabajo de maestría más genial que alguna vez se haya escrito, este trabajo se debe a un extraordinario parentesco espiritual con los antiguos artistas del diálogo. A la gran estimación por el hombre y filósofo Sócrates, se une además en Kierkegaard el juicio general de que el helenismo nos instruye en general sobre lo que significa ser un hombre y, de que cada uno debería aprender esto de los griegos antes de embarcarse en la peligrosa aventura de ser un cristiano.

La posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía está determinada por supuesto profundamente por su relación con sus antecesores inmediatos. Si yo fuese un historiador de la literatura, tendría entonces que referirme en este punto ante todo a su relación con el romanticismo; ya su escrito sobre la ironía trata en su segunda parte de la ironía romántica. Pero una lección filosófica debe concentrarse esencialmente en su relación con el idealismo alemán, en particular, con la filosofía de Hegel. Kierkegaard pertenece, junto al Schelling

tardío, Marx y Feuerbach, a los cuatro grandes críticos de Hegel en la filosofía alemana de mediados del siglo XIX. Con relación al contenido Kierkegaard critica a Hegel, entre otros, cuatro puntos: primero la idea de un movimiento en la lógica; segundo la condición fundamental idealista de una identidad de pensar y ser; tercero el pensamiento de una mediación universal; cuarto el concepto de creer. La crítica a la idea de un movimiento lógico parte de que solamente hay movimiento en la realidad por fuera de la lógica. La crítica a la filosofía de la identidad objeta contra ésta, que la presunta unidad de pensar y ser existe meramente en el terreno del pensar mismo, y que deja por tanto intacto el ser real. La crítica a la idea de la mediación si bien no niega el hecho de la mediación, hace valer contra Hegel que de un lado, no determina suficientemente su concepto de mediación y que por el otro lado, lo absolutiza hacia una forma universal de movimiento, particularmente a expensas de la repetición, estructurada de un modo completamente diferente. Pues Kierkegaard ve en la repetición el movimiento propio de la existencia humana, que se dirige en primer lugar hacia la muerte y posteriormente a la búsqueda de su proyecto de futuro. Finalmente, la crítica a la comprensión de Hegel del creer, reclama que si éste está subordinado al pensar, es sólo porque es comprendido deficientemente, a saber, como un sentimiento meramente subjetivo o como una conciencia puramente inmediata; mientras que en realidad la fe es lo supremo y puede reclamar para sí el nivel de la inmediatez mediada, atravesada por la reflexión, que Hegel reserva al pensar abarcador.

La crítica de Kierkegaard a Hegel se refiere a los cuatro puntos mencionados: la integración del movimiento en la lógica, la disolución del ser en el pensar en la filosofía de la identidad, la hipertrofia de una mediación ofrecida como panacea y la degradación del creer. De acuerdo con lo expresado antes, esto es, que Kierkegaard siempre está interesado primeramente en la relación del pensador mismo con su pensar, no se trata para él en primera instancia de la crítica a posiciones de contenido de Hegel, de las cuales no comparte pocas, sino de una crítica a su relación existencial con su propio sistema. Esta crítica elemental es expresada ejemplarmente en la anotación según la cual Hegel construyó un suntuoso palacio, pero no vive en él, sino en una perrera a la entrada de éste. Con esto se quiere decir lo siguiente: Hegel no vive en su pensar. En tanto alguien que se entrevera con lo absoluto, tiene una filosofía que de ningún modo *puede* conducir en su vida.

La crítica elemental, fijada en la distancia de la vida del pensar, influencia igualmente la crítica de contenido misma. Una y la misma intención atraviesa aquellas cuatro objeciones de contenido, a saber, la de proteger a la realidad entendida como la facticidad del existir experimentable sólo a partir de la perspectiva interior del individuo mismo, contra los abusos del pensar. Kierkegaard pertenece junto con Marx, Feurbach y los jóvenes hegelianos al mismo grupo, en la medida en que él, al igual que éstos, hace valer contra el idealismo una realidad que no es disoluble en el pensar. Las diferencias entre las diversas posiciones de la crítica a Hegel radican en la concepción de esta misma realidad. Marx entiende la realidad que va más allá del pensar como el ensamble de las relaciones sociales, Feuerbach como la realidad sensible y corporal, Kierkegaard como la realización existencial del individuo.

Pero todavía hay algo más que une al danés con Marx. La posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía está definida también por el hecho de que pertenece a la tradición del pensamiento dialéctico. Sí, se puede afirmar que Hegel, Marx y Kierkegaard son los tres dialécticos más sobresalientes del siglo XIX, del siglo de la dialéctica. Al igual que Marx, Kierkegaard adoptó rasgos esenciales de la dialéctica de Hegel, y como Marx, desarrolló también un tipo propio de dialéctica.

De Hegel adopta sobre todo los siguientes principios de la dialéctica: (1). La dialéctica existe no sólo como método del pensar, sino también como constitución de la realidad o, en todo caso, de una determinada realidad: de la humana; (2). Lo negativo es motor del proceso dialéctico tanto en el pensar como en la realidad, y sólo gracias a éste es posible llegar a resultados positivos; (3). El proceso dialéctico describe la figura de una superación [Aufhebung] y restablecimiento de la inmediatez. Este proceso va de una inmediatez pura no mediada, pasando por una mediación exterior, hasta aquella nueva inmediatez mediada a la que ya me había referido en conexión con el creer; (4). Lo negativo que estimula este proceso es en el fondo la contradicción, y debido a que la dialéctica domina no sólo el pensar, sino también la realidad humana, existe junto a la contradicción del pensar. Kierkegaard concibe al fin y al cabo toda la existencia humana, así como ella se realiza fácticamente bajo las circunstancias dadas o más bien como no se realiza, como una contradicción existente.

Kierkegaard quiere seguir la dialéctica de Hegel con el uso de ésta para la realidad, el punto de partida en la negatividad, el esquema de un proceso de inmediatez y mediación, así como el sí a la contradicción. En lo que respecta a su propio tipo de dialéctica —él la denomina dialéctica existencial—, es demasiado cómodo resaltar la dialéctica propiamente kierkegaardiana en contraposición a la hegeliana, como se hace frecuentemente en la literatura, diciendo que Kierkegaard reemplaza la dialéctica en tres actos como Hegel, la cual unifica tesis y antítesis en una síntesis, por una dialéctica en dos actos, en la cual queda suprimida la síntesis. Ya el mero hecho de que Kierkegaard comprenda la realidad —que según su concepción es específicamente dialéctica— esto es, el ser humano, como síntesis de momentos opuestos y el sí mismo humano como lo tercero positivo frente a los momentos de esta síntesis, habla en contra de la interpretación de su dialéctica como una dialéctica puramente antitética. La dialéctica propiamente kierkegaardiana no se diferencia de la hegeliana por la *abstracción* de la síntesis, sino por su *transformación*: la síntesis tiene ahora, como Kierkegaard dice, la forma de un “mantenerse unidos”, en el cual la antitética de los extremos a unirse permanece irreducible. No obstante, esto también significa que la contradicción existente no es disoluble desde sí misma. Ella sólo se puede disolver mediante un salto que ha de realizarse en la ejecución de la existencia misma.

Sobre la relación de Kierkegaard con la tradición precedente a él, es decir con la filosofía griega y la filosofía clásica alemana, se ha dicho suficiente. Ahora debemos ponernos de acuerdo sobre su relación con el pensamiento, que para él era aún futuro. Y esto significa ante todo, decir algo sobre su conexión con Nietzsche. Éste no conoció al danés; si bien su compatriota, el historiador de literatura Georg Brandes, le llamó la atención sobre Kierkegaard

poco antes del comienzo de su locura, sin embargo Nietzsche ya no pudo ocuparse de la referencia a un personaje familiar a él. Y eso que Brandes tenía buenas razones para recomendarle a su amigo al escritor nórdico, tan solitario como él. Pues a pesar de todas las diferencias, Kierkegaard coincide ante todo con Nietzsche en que no solamente diagnostica al igual que éste el nihilismo moderno, sino que busca caminos para su superación. Sólo que ambos caminos siguen direcciones opuestas. Nietzsche espera del eterno retorno de lo mismo y del hombre, que de la muerte de Dios se saque la consecuencia de la propia destrucción, es decir, de la búsqueda del superhombre, una superación del nihilismo; Kierkegaard quiere superar el nihilismo mediante el salto a una fe, en la cual el hombre se humille ante su Dios, pero que también alimente la esperanza de que el retorno de lo mismo *no* siempre sea eterno. Después de la Segunda Guerra Mundial estuvo de moda ver en Kierkegaard y Nietzsche una especie de hermanos gemelos. Sus caminos para salir del nihilismo son sin embargo tan opuestos, que la cercanía desaparece, por decirlo así, una y otra vez en la lejanía. Lo que realmente los une es algo distinto: que ambos son grandes sicólogos. En el siglo XIX Kierkegaard, Nietzsche y —last not least— Dostojevski son los principales representantes de una sicología que puso de manifiesto profundidades y abismos del ser humano antes desconocidos. En lo que respecta a Kierkegaard, tal vez su sicología sea incluso lo más considerable en su pensamiento. Aquí ha de entenderse por sicología no sólo la ciencia del estado del alma de determinados individuos, como por ejemplo del emperador romano Nerón o del príncipe danés Hamlet. Se trata al fin de cuentas, de una sicología antropológica que hace declaraciones psicológicas generales, no obstante genuinas, sobre el ser-humano. El concepto de sicología de Kierkegaard se remite al del hegeliano Karl Rosenkranz muy apreciado por él, y quien bajo este título reformuló la doctrina de Hegel del espíritu subjetivo, esto es, la teoría del hombre y su lugar en el mundo.

La actualidad de Nietzsche contrasta hoy en día con una cierta falta de actualidad de Kierkegaard. No obstante, Kierkegaard también hizo historia en nuestro siglo. Para poder tener una buena visión de su influencia en la historia en el siglo XX, tenemos que remitirnos de nuevo cortamente a su relación con el idealismo alemán, concretamente a su relación con Schelling. La posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía está, a decir verdad, sobre todo determinada por el hecho de que él limitó el concepto de existencia del Schelling tardío —cuyas lecciones escuchó durante su estadía de estudios en Berlín (1841–1842)— a la vida humana, hizo de la constitución de la existencia humana su tema central y trazó con esto el camino de la llamada filosofía existencial; no sólo de la filosofía de Karl Jaspers, que se denomina así a sí misma, sino también de la ontología existencial de Martin Heidegger y del existencialismo de Jean-Paul Sartre.

Para mí es ciertamente muy importante, que a pesar de los puntos en común no se pase por alto la diferencia entre la “dialéctica existencial” de Kierkegaard y la filosofía existencial posterior. Si bien Kierkegaard trazó el camino de las teorías del sí mismo y del ser-sí-mismo, las cuales podemos encontrar en el siglo XX, no sólo en la filosofía existencial, sino también por ejemplo en el psicoanálisis reformista tenía, sin embargo, una conciencia muy sensible de la problematicidad de los conceptos “sí mismo” y “ser-sí-mismo”. En lo

que concierne al sí mismo, está muy lejos de considerarlo como una entidad dada de antemano. Más bien, utiliza el concepto del sí mismo sólo hipotéticamente, como un anteproyecto, el cual solamente es capaz de alcanzar el análisis de lo negativo, de la *autopérdida*, en especial, el análisis de la desesperación. En lo que respecta al *ser-sí-mismo*, esto es, a la realización del llamado sí mismo en el existir, Kierkegaard sólo cayó en el error al comienzo —en su primera obra *O esto o lo otro*, al que permaneció frecuentemente aferrada la filosofía existencial posterior, en todo caso la alemana—, a saber, en la opinión de que solamente se necesitaría sólo una vez una elección, para poder realizar de aquí en adelante la propia existencia en la forma estable del *ser-sí-mismo*. Por el contrario, el escrito filosófico más maduro de Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, disuelve el *ser-sí-mismo* en un *devenir-sí-mismo* meramente tentativo, el cual puede ser cada instante nuevamente realizado. Para el autor de este escrito el llamado *ser-sí-mismo* es determinable sólo negativamente como un *no-estar-desesperado*, el cual solamente es lo que es cuando significa lo siguiente: destruir en cada instante la posibilidad de la desesperación. Estas y otras diferencias no impidieron a la filosofía existencial posterior servirse ampliamente del pensamiento de Kierkegaard. Incluso en las exposiciones de Heidegger, que se encuentran por debajo del nivel de la pregunta por el ser, en su obra principal *Ser y tiempo*, la cual no incluye el nombre del danés en algunas anotaciones, no se encuentra, a excepción del análisis del mundo [Weltanalyse], ninguna en la que no se hubiese adoptado el ideario kierkegaardiano.

La influencia de Kierkegaard en la historia estaría completamente descrita, si yendo más allá de la filosofía existencial se considerara su influencia sobre filósofos tan diversos como Wittgenstein o Adorno y Benjamin y se describiera la fascinación que ejerció —para permanecer en el ámbito alemán— en poetas como Rilke, Kafka o Max Frisch. Para esto no hay tiempo. En lugar de ello habré de agregar al bosquejo del lugar que Kierkegaard ocupa en la historia de la filosofía, algunas anotaciones fragmentarias sobre su importancia fundamental, sobre lo característico de su aporte a la historia del pensamiento europeo.

1. La importancia de Kierkegaard radica entre otras cosas en que le da un nuevo giro a la pregunta por el sujeto que es la pregunta rectora en la filosofía moderna. Kierkegaard no hace del sujeto un mero objeto, sino que reflexiona sobre sí como el sujeto que se hace objeto. Y este sujeto no es ningún yo absoluto ni tampoco ninguna conciencia en general; sino este individuo, la persona concreta con nombre y apellido, con una procedencia que es sólo propia de ella, con una historia personal inconfundible, imbricada en un mundo determinado históricamente.

2. Con esto último está relacionado el hecho de que Kierkegaard le da mucha importancia a la interioridad. Él es además falsamente conocido como pensador de la interioridad. Ciertamente, no basta con comprometer a Kierkegaard con la interioridad al estilo del escrito de habilitación de Theodor W. Adorno, si uno no determina más de cerca esta interioridad. Justamente la interioridad de Kierkegaard no es una interioridad “sin objeto” (Adorno), sino una interioridad de la apropiación, y esto significa: del objeto. Colocarse en el punto de vista de la interioridad es por lo demás para Kierkegaard una necesidad previamente dada por nuestra situación histórica. Mientras los griegos pudieron

aceptar una conmensurabilidad fundamental de lo interior y lo exterior, el mundo moderno está caracterizado por la inconmensurabilidad de lo interior y lo exterior. Nosotros, para los cuales el mundo se ha vuelto algo ajeno, somos arrojados necesariamente a nuestra interioridad.

3. Como pensamiento —incluso característico y nuevo— del sujeto y de la interioridad, el pensamiento de Kierkegaard pertenece sin lugar a dudas a la tradición de la filosofía moderna, que se ha formado como filosofía de la subjetividad. Sin embargo, este pensamiento rebasa a esta filosofía en la misma medida en que rebasa a la filosofía en general. De este pensamiento es característico que no se le puede adjudicar ni unilateralmente a la filosofía, ni a la teología, ni a la literatura. Justamente mediante el rebosamiento de los límites de la filosofía tradicional, este pensamiento es una contribución a la respuesta a la pregunta qué puede seguir siendo la filosofía después de su “superación” (Marx). También Kierkegaard superó la filosofía, ciertamente no al interior de la praxis social, sino de la praxis existencial del individuo que se justifica a sí mismo. Justamente, sólo le hace justicia filosóficamente, quien no busca en él una filosofía pura.

4. Actualmente, desatendiendo su pertenencia a la filosofía moderna de la subjetividad, muchos determinan el lugar de Kierkegaard en la historia de la filosofía de modo tal, que él ya no pertenecería más propiamente a la modernidad, sino que marcaría al igual que Nietzsche el paso de la modernidad a la pos-modernidad. En ello hay de cierto que Kierkegaard no es más un pensador de la identidad como los representantes de la tradición metafísica de Parménides a Hegel, sino un pensador de la diferencia. Él señala el punto en el cual comienza el pensamiento de la diferencia en el siglo XX. Pero Kierkegaard está libre de la tendencia posmoderna de absolutizar la diferencia, de la misma manera como la metafísica tradicional absolutiza o supuestamente absolutizó la identidad. De ello lo preserva su fidelidad al pensamiento dialéctico, que renuncia a sí mismo cuando despide todo punto de vista de la unidad.

5. No sólo como pensador de la diferencia Kierkegaard encontró sucesores. Él debe su actualidad anónima, oculta en la falta de actualidad superficial, igualmente al lado formal de su pensamiento. Su interés en las formas de comunicación filosófica ha llamado hoy en día la atención de una filosofía que ha rebozado los límites con la retórica, y encontrado atención en la teoría literaria influenciada por el deconstructivismo francés. Pero con todo y el interés de Kierkegaard en las formas de la comunicación, los contenidos siguen siendo para él lo primeramente importante. El punto de indiferencia de forma y contenido es para Kierkegaard lo que yo acostumbro denominar su negativismo, que tiene por sí mismo un lado formal-metódico y un lado de contenido. A este negativismo metódico y de contenido le confiero personalmente la mayor relevancia en esta materia. Kierkegaard trazó el camino del negativismo, es decir, de una filosofía que parte de lo negativo en cuanto al valor, para tomar de él una referencia a lo positivo en cuanto al valor. Así, la angustia y la desesperación constituyen la base de partida para un acuerdo sobre una vida sin angustia ni desesperación. Lo que he dicho sobre su corrección crítica a la filosofía del sí mismo, constituye un aspecto

importante de este negativismo: sólo pérdida de sí mismo en la desesperación puede transmitir una idea concreta de lo perdido. A mí me parece que ningún camino pasa delante de este postulado negativista, precisamente porque vivimos en un mundo que ha deformado nuestros ideales. Qué pueda ser la libertad, es algo que tan sólo se puede leer en las formas de falta de libertad existentes. Igualmente, una vida sin un dolor causado socialmente tan sólo se puede barruntar en las postrimerías del sufrir actual.

Hasta ahora hemos considerado a nuestro pensador sólo desde afuera. Ahora debemos acercarnos más a él, e intentar comprenderlo algo mejor de adentro hacia afuera. A continuación deberán ser presentados por lo menos algunos lineamientos principales del trabajo literario de nuestro pensador. Esto me parece indispensable para una primera orientación, no en último lugar, debido a la deslumbradora diversidad de esta obra. No hay un Kierkegaard, sino muchos Kierkegaards. El Kierkegaard de los llamados *discursos edificantes* —o más propiamente, de acuerdo con la palabra danesa, de los discursos constructivos— es distinto al de la literatura bajo seudónimo y, al interior de la literatura bajo seudónimo hay de nuevo tantos Kierkegaards como escritos particulares. La razón para esto último es que Kierkegaard no sólo escribió estas obras, sino que en cierto modo también es su editor. Cada seudónimo que usa representa una posibilidad de la vida y del pensar, la cual si bien fue posibilidad para el propio autor, también fue una posibilidad desligada de su vida. De ahí que en el caso de Kierkegaard no sea suficiente con leer solamente un libro suyo. Para poder hacerse una imagen de él, uno tiene que leer todos sus escritos. En el marco de esta lección tengo que limitarme a los escritos bajo seudónimo. Con respecto a los *discursos edificantes* valga resaltar que recientemente han pasado a estar en el centro de atención, debido al interés en las ciencias literarias por las formas de comunicación que Kierkegaard desarrolló. Apenas en los últimos años se ha examinado el método de estos discursos, el método de una comunicación no-indirecta la cual, no obstante, solamente puede ser denominada directa, en la medida en que busca el contacto inmediato con el lector.

Los principales escritos de Kierkegaard bajo seudónimo o en parte seudónimos (es decir, los escritos editados con su nombre) podemos dividirlos en tres grupos: (1). Los escritos sobre la doctrina de los estadios de la existencia —como se conoce esta doctrina en parte de la bibliografía—, esto es, sobre la tesis de que una vida humana que persigue su telos interior pasa por un estadio estético, un estadio ético y un estadio religioso: *O lo uno o lo otro I y II*, *Temor y temblor*, *La repetición* (todos del año 1843), *Estadios en el camino de la vida* (1845); (2). Los escritos sobre filosofía de la religión en un sentido restringido: *Migajas filosóficas* (1844), *Post scriptum conclusivo no científico a las Migajas filosóficas* (1846), *Ejercitación en el cristianismo* (1850); (3). Los escritos antropológicos en un sentido restringido: *El concepto de la angustia* (1844), *La enfermedad mortal* (1849). A ellos hay que añadir los escritos tardíos de los años cincuenta, los cuales son muy significativos como material de agitación para la lucha de Kierkegaard contra la iglesia estatal danesa, pero que no habremos de considerar aquí debido a que su autor ya no filosofa propiamente a no ser con el martillo.

Si bien este autor, aparentemente sin continuidad, fue un enemigo de todo sistema filosófico, el orden de sucesión de sus escritos en los grupos particulares de la 'teoría de estadios', de la filosofía de la religión y de la antropología, dibuja sin embargo, una sistemática secreta. A esto habré de aludir cortamente en una caracterización más cercana de los tres grupos.

Con relación al primer grupo, el de los escritos de la teoría de estadios: *O lo uno o lo otro I* describe el estadio estético, es decir, el estadio en el cual un hombre solamente es inmediatamente lo que es y disfruta así de sí mismo hasta que la desesperación le sobreviene; y este libro describe este estadio estético desde la perspectiva de un esteta (si bien el esteta es alguien que vive así, como también alguien que practica la estética conforme a la teoría del arte). A partir de una crítica al esteta, *O lo uno o lo otro II* opone al estadio estético el estadio ético, en el cual el hombre deviene lo que debe ser, y ciertamente, el libro muestra la alternativa ética nuevamente desde la perspectiva de alguien que vive así, desde la perspectiva de un moralista. *Temor y temblor* (y el escrito paralelo *La repetición*) completa el tercero excluido del estadio religioso, *Temor y temblor* en tanto que presenta con el ejemplo de Abraham una excepción justificada de la regla de lo ético y marca así sus límites. Por último, los *Estadios* ofrecen una 'teoría' completa del estadio estético, ético y religioso, al igual que las exposiciones del *Post scriptum* vinculadas a las *Migajas*. Con respecto a esto último quiero sólo anotar, que existe un diálogo secreto entre el estadio inferior y el estadio superior, entre el estético y el religioso. Con el instante, que tanto en lo estético como en lo religioso desempeña una función determinante, retorna lo estético transformado en lo religioso. Esto no es insignificante para la posición, aún por esbozar, de Kierkegaard sobre lo ético. Es el mérito de Adorno haber sido el primero en llamar la atención sobre el acuerdo de lo estético y lo religioso.

Con relación a la sistemática secreta del segundo grupo, el de los escritos sobre filosofía de la religión, *Las migajas* construyen, en cierto modo desde fuera, la relación de oposición del helenismo y el cristianismo (como oposición entre una verdad, que cada uno puede encontrar en sí mismo por medio de la anamnesis, y una verdad con la cual lo confronta un hecho histórico exterior); el *Post scriptum* traduce esta construcción en la perspectiva interna de la llamada "religiosidad A", es decir, de la religiosidad general, vivida ejemplarmente por Sócrates, y de la "religiosidad B", es decir, de la religiosidad cristiana; finalmente, la *Ejercitación en el cristianismo* excede el espacio interior de la existencia cristiana.

Aún más plásticamente se destaca la sistemática interior del tercer grupo, el de los escritos antropológicos: *El concepto de la angustia* muestra la posibilidad del pecado; *La enfermedad mortal* describe su realidad. El primer escrito analiza cómo el hombre llega a sí mismo justamente en el devenir-pecador; el segundo presenta cómo se pierde a sí mismo. El primero narra el comienzo con el desarrollo del concepto de la angustia, el segundo, con la determinación del concepto de desesperación, el final de la llamada "historia de la libertad" que Kierkegaard quiso formular en sus escritos antropológicos, es decir, de la prehistoria de una libertad que —como Kierkegaard decía—, sólo se puede ganar cuando se atreve a dar

el salto a la fe. Sólo entonces es el hombre libre, libre de angustia y desesperación, libre también de la melancolía ya descrita en *O lo uno o lo otro*, la cual representa en aquella historia el medio entre el estadio inicial de la angustia y el estadio final de la desesperación.

Lo más profundo filosóficamente en el pensamiento de Kierkegaard está contenido, según mi apreciación, en sus escritos antropológicos, en el tratado sobre la angustia y en el escrito sobre la desesperación. La importancia del tratado sobre la angustia, que hace época, consiste sobre todo en la muestra de que la angustia original —Kierkegaard la denomina la angustia de la inocencia— sólo la puede tener un ser que, de un lado, está determinado *a devenir* espíritu, y del otro lado, todavía no está determinado *como* espíritu. Un ser tal se angustia necesariamente. Su angustia es producida debido a que el espíritu es para él lo absolutamente más extraño, que sin embargo siente como lo más propio, como un poder amigo y enemigo a la vez, el cual produce una antipatía simpática y una simpatía antipática, una angustia atrayente en el devenir repudiada, y repudiada en el devenir atrayente. La importancia del escrito sobre la desesperación consiste, según mi parecer, en que ella, en una nueva comprensión existencial de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, ofrece una descripción bastante completa de las formas en las cuales nosotros no somos nosotros mismos, nos abandonamos a nosotros mismos o vivimos en contradicción con nosotros mismos. De acuerdo con su ideal de método negativista, el escrito sobre la desesperación describe las formas del no-ser-sí-mismo, mas con la finalidad —esto, como ya se dijo, hace parte de su importancia— de inferir de él una indicación sobre el devenir-sí-mismo, sin duda alguna siempre inestable y siempre precario.

Ahora bien, los tres grupos de escritos no están de ninguna manera desconectados. Pues también su relación externa forma algo así como un sistema o por lo menos un contexto temático uniforme. Un tema común a todos los grupos de escritos bajo seudónimo es el tema de la culpa. Los tres acontecimientos decisivos en la vida de Kierkegaard —la maldición a Dios por parte de su padre, la visita al burdel en estado de embriaguez y la disolución del compromiso de matrimonio— se condensaron para él en una única experiencia de culpa. Por consiguiente, la culpa está en el centro de su pensar filosófico-teológico. Kierkegaard y Nietzsche —de todos modos, como ya se dijo, antípodas— forman en la pregunta por la culpa la oposición extrema. Nietzsche llama a los hombres a desprenderse de la creencia en la culpa, Kierkegaard comprende todo al fin y al cabo en el horizonte de la culpa. Solamente en su primera obra, en *O lo uno o lo otro*, la culpa no desempeña en apariencia ninguna función. Pero en realidad ella está también ahí presente, de un lado, la del esteta como la culpa aún impenetrable de una vida para el goce que conduce a la desesperación, del otro lado, la del moralista como interpelación a una ética que la reprime. Casi todos los escritos posteriores ilustran un aspecto del fenómeno de la culpa en toda su expresión. El escrito *Temor y temblor* se dedica a la siguiente pregunta: si Abraham se hizo culpable cuando estuvo conforme con la exigencia de Yahvé de sacrificar a su hijo. El escrito *La repetición* intenta mostrar que el movimiento designado en su título, el ir a la búsqueda de un proyecto de vida en el existir fáctico, puede ser hecho imposible por la culpa. El tratado sobre la angustia busca en ella una respuesta a la pregunta por las condiciones psicológicas ambiguas

del devenir—culpable. El último y más importante tratado del libro *Estadios en el camino de la vida* considera nuevamente la ambigüedad de culpa e inocencia desde otro punto de vista; este tratado se llama: “¿Culpable? ¿No culpable? Un martirologio”. El escrito *La enfermedad mortal* no se asocia con la enfermedad, mencionada en el evangelio según San Juan, que *no* es mortal, nada distinto a la culpa, o dicho cristianamente, al pecado. Si (mientras) el tratado sobre la angustia investigaba —como ya se ha dicho— la posibilidad de la culpa, *La enfermedad mortal*, el escrito sobre la desesperación, analiza la realidad de la culpa: fácticamente nos hacemos culpables de una falta no queriendo ser nosotros mismos desesperadamente o queriendo ser nosotros mismos desesperadamente o incluso no desarrollando conciencia alguna de poseer un sí mismo.

Con el problema de la culpa ya se puede percibir la interesante discusión de Kierkegaard con la ética, que atraviesa igualmente todos sus escritos. Kierkegaard tiene un perfil inconfundible en la medida en que nadie en la filosofía es tanto como él, al mismo tiempo moralista y crítico de la ética. El alcance de sus reflexiones va mucho más allá de su teoría del estadio ético de la existencia. Pues Kierkegaard opera también con un concepto más amplio de lo ético, que cubre todo lo que sigue al estadio estético. De acuerdo con este concepto es comprendida también éticamente la existencia general-religiosa y la existencia cristiano-religiosa, más allá de la existencia orientada éticamente en sentido restringido. La constitución ética de la existencia consiste en la seriedad con la cual, de un modo distinto a la existencia estética, hace frente a las exigencias de la realidad. Considerado a la luz de este concepto amplio de lo ético, se ha permanecido en la historia del desarrollo del pensamiento kierkegaardiano en él o esto, o lo otro, con el que tituló su libro: o vivir estéticamente o éticamente.

Pero en la misma medida en que el fenómeno de la culpa o pecado estuvo en un primer plano de su pensamiento, la ética estuvo acompañada de una crítica fundamental a la ética. En su crítica a la ética Kierkegaard se confronta con el hecho de que el *status corruptionis*, la culpabilidad total del hombre, hace a éste incapaz de cumplir las exigencias morales y con ello descalifica a aquel que eleva exigencias morales prescindiendo de la *condition humaine*. Una ética, que no hace caso de la impotencia del hombre culpable, se hace a sí misma culpable en tanto que pasa por encima de la facticidad de la existencia humana. Kierkegaard denomina a la ética que de este modo fracasa en el pecado, la primera ética. A ella opone una segunda ética, la cual presupone la culpa como hecho y se conforma con su diagnóstico. Después de que el tratado sobre la angustia —ante el trasfondo del fracaso de la primera ética, que también fue la primera ética de Kierkegaard— desarrolló la sicología que hace comprensible el devenir—culpable según su motivación, el escrito sobre la desesperación, *La enfermedad mortal* debe elaborar la segunda ética. Y lo hace en la forma de una sicología dirigida de una manera distinta, también relevante para la fundamentación antropológica de la sicopatología, de una sicología del vivir—pasajero—en—sí—mismo (An—sich—selbst—Vorbeileben).

También en este punto de la crítica de la ética el pensamiento de Kierkegaard tiene, según mi juicio, un interés actual. Me parece que Kierkegaard es un correctivo importante

contra la coyuntura actual de la ética. De otro lado, con él es posible corregir a su vez la crítica total a la ética, como por ejemplo la de Nietzsche, a la ética que iguala a la ética con una determinada moral y por consiguiente ya no puede comprender sus propias condiciones normativas.

Ya el mero hecho de que yo haya usado junto al concepto filosófico de la culpa el genuino concepto teológico del pecado, muestra en efecto qué tan necesario es ponerse de acuerdo sobre la relación fundamental de filosofía y teología en nuestro pensador. Kierkegaard emprende el arriesgado intento de desarrollar un concepto filosófico del pecado, el cual hasta él, quizás con excepción del escrito sobre la religión de Kant, había sido pensado teológicamente. Un pensador que puede ser reclamado del mismo modo por la filosofía y la teología, tiene que permitir la pregunta, cómo se relacionan para él filosofía y teología, pensar y creer entre sí. Esta pregunta ha sido discutida paradigmáticamente en el círculo de los representantes de la llamada teología dialéctica. Emmil Brunner reclamó a Kierkegaard para una ciencia introductoria puramente antropológica, la cual no presupone nada dogmático. En un escrito que tiene el corto título de *¡No!*, Karl Barth objeta a esto, que para Kierkegaard todas las reflexiones sobre antropología son guiadas desde un principio por presupuestos teológicos. Si consideramos la metódica construcción de un escrito como *La enfermedad mortal*, entonces tendríamos que darle la razón a Barth. Pues el comienzo en apariencia puramente antropológico de este escrito, que incluso impide llamar Dios al otro que ha colocado el yo humano, se muestra, si miramos más de cerca, como derivado de una teología, de la que sólo se habla posteriormente por medio de la interpretación de la desesperación como pecado.

No obstante, debemos considerar que Kierkegaard solamente deriva, con la fundamentación teológica de la filosofía, consecuencias radicales de la autocomprensión de Hegel y Schelling. Ya Hegel y Schelling habían considerado su filosofía como una filosofía ubicada sobre el suelo del cristianismo; ambos estaban convencidos de que el acontecimiento neurálgico de la historia, el devenir-hombre de Dios, había hecho posible primeramente su manera de pensar en general. Y, con la fundamentación teológica de la filosofía, Kierkegaard despide la razón tan poco como sus predecesores idealistas. Según las *Migajas filosóficas*, el hecho cristiano originario del devenir-hombre de Dios, que según el testimonio del Nuevo Testamento no se originó en ningún corazón humano, se distingue de otros hechos históricos en que, no sólo es dado desde fuera, sino que incluso tiene que dar las condiciones de su comprensión desde fuera. Él tiene primeramente que abrir el horizonte mismo, en el cual puede ser comprendido. Pero con ello fundamenta una razón que, una vez constituida, puede confiar en sus posibilidades. Y en el uso de esta razón, de una razón completamente histórica, Kierkegaard se toma toda libertad, desde la destrucción de la teología del pecado tradicional en el tratado sobre la angustia, hasta la lucha de los últimos años contra la iglesia, lucha en la cual exigía sobre todo honradez intelectual.

Naturalmente, la pregunta por la relación de filosofía y teología apunta sobre todo a la problemática de la fe. Si bien Kierkegaard es un pensador cristiano que opta por el salto a

la fe, no obstante, lo notable en él consiste en que, en la pregunta por la fe, consideró junto a la fe cristiana una fe universal–humana indispensable para la realización de la existencia humana. Con el proyecto de una doctrina de la fe así comprendida, Kierkegaard sucede a Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), cuyos motivos también se repiten en él. Jacobi dilucida la fe que determina nuestra relación *universal*, comenzando por la percepción, aparentemente muy imparcial, que se basa en una fe en la existencia de las cosas percibidas. Kierkegaard analiza la fe, en la cual se funda nuestra *autorrelación*. Uno sólo lo comprende esto, cuando uno descubre que él no desarrolla *un* concepto de la fe, sino *conceptos* de la fe. De sus conceptos de fe solamente se relaciona uno con la fe específicamente cristiana, a saber, el concepto de la fe caracterizada como paradoja absurda o como paradoja absoluta, de la fe, que en su paradojidad refleja la absoluta paradoja de lo creído, del devenir–hombre de Dios. Todos los demás conceptos de la fe intentan encontrar lo humano pre–cristiano, que gana una especial claridad exclusivamente en la existencia cristiana. De estos conceptos humanos de la fe sobresalen tres. Según el primer concepto, la fe es un aceptarse, el sí al yo en su finitud y necesidad. Ciertamente, la fe en el sentido de un aceptarse debe profundizarse en la dirección de un fundarse en el poder que ha colocado el yo. No obstante, por una parte este fundarse se caracteriza por una relación con Dios, no solamente cristiana, sino también accesible en sí misma a todos los hombres; y por otra parte, el aceptarse es comprensible también sin su fundamentación religiosa, aunque no completamente. Según el segundo concepto la fe es una confianza en que todo es posible, incluso y justamente en una situación, en la que nada parece ya posible. Esta fe coincide con la esperanza, sin la cual nosotros los seres humanos no podemos vivir; ella forma la sustancia de la conciencia, que Ernst Bloch denomina “conciencia utópica”. Finalmente, según el tercer concepto, el cual constituye el contenido del escrito *Temor y temblor*, la fe es parte de un doble movimiento de la resignación infinita y de la fe entendida en un sentido restringido, la cual confía en que recuperará lo abandonado en la resignación, aquí y ahora, en el mundo, no en un más allá. A su vez, este doble movimiento señala el movimiento de toda existencia por bien lograr, la cual en cada instante tiene que separarse de sí —el movimiento de la resignación— y luego regresar de nuevo a sí misma —el movimiento de la fe. Kierkegaard veía en esto el movimiento de la existencia humana por antonomasia, la unidad de inhalar y exhalar, de expandirse y contraerse; y él no vaciló en reclamar para la fe, definida por este doble movimiento, el ritmo de *sístole* y *diástole* que Goethe, ciertamente un pensador no excesivamente cristiano, describe.

Creo que con los rasgos generales presentados de mi bosquejo sobre Kierkegaard se delinea el perfil de este pensador. Pero describir el perfil filosófico de un pensador también significa ganar una comprensión sobre sus límites. Sobre los límites de Kierkegaard, sobre los que uno podría decir bastante, deseo decir una última palabra. La principal limitación de su pensamiento radica en el aspecto metódico–formal, esto es, visto desde el ángulo visual de la filosofía, en que él no es filósofo, sino realmente el escritor filosófico, o dicho de una manera más precisa, el escritor filosóficamente relevante, que él quería ser. De su pluma no fluyó ningún texto que fuese lo suficientemente argumentativo, para poder ser válido en su totalidad como un texto filosófico. En él se encuentra a decir verdad el lado positivo, que yo ya había presentado antes: justamente, como un escritor que rebasa concientemente la

filosofía, muestra Kierkegaard lo que tal vez después de Hegel es inevitable, la “superación” de la filosofía en un otro, en el cual su forma tradicional tan sólo continúa viviendo como un momento.

Con respecto al *contenido* llama a primera vista la atención, lo que le falta al pensamiento aforístico de Kierkegaard, que estiliza el fragmento romántico, para poder competir con el sistema filosófico. Kierkegaard no legó ni una ontología ni una cosmología, ni una filosofía natural ni una filosofía de la historia universal, ni una teoría social ni una teoría del Estado, ni una teoría del conocimiento ni una lógica. También en el campo, en el cual principalmente se desempeñó, a saber, en el terreno antropológico en un sentido amplio, hay una insuficiencia enorme: la renuncia a una teoría elaborada de la comunicación, a una doctrina de las relaciones interpersonales. Personalmente no quisiera hablar aquí sin embargo de una insuficiencia total. El libro *Las obras del amor*, una reunión de discursos edificantes (1847), la tesis del tratado sobre la angustia de la relevancia del devenir—manifiesto ante los demás para el devenir—sí—mismo o la determinación de lo bueno como comunicación, dan testimonio de un interés no del todo incidental en las relaciones intersubjetivas. No es accidental que toda la filosofía del yo—tu, que surgió después de la Primera Guerra Mundial, el dialogismo de un Martín Buber o Franz Rosenzweig, haya partido de Kierkegaard.

No obstante, a la innegablemente insuficiente exposición del aspecto social de la existencia humana subyace, a pesar de todas las problematizaciones acabadas de señalar, una fijación al yo, la cual veo también como una insuficiencia fundamental. Este yo no es ciertamente lo aislado, a lo cual solamente Heidegger confía propiedad. Kierkegaard partió del concepto de Hegel de un yo *general*, el cual debe mediar con la generalidad social. La limitación del yo kierkegaardiano no consiste en su soledad, sino en su vacío, en la insuficiencia de resultado de la mera autorrealización. Kierkegaard es cómplice de la crasa ideología de la autorrealización y del vaciamiento de la imagen normativa del hombre, la cual redujo una y otra vez, en las filosofías del yo liberadas por él, los proyectos de una vida humana digna y buena a la tautología de la oración: ‘yo soy lo que yo soy’. En este sentido Kierkegaard no amplía nuestro horizonte; nos pone entre la espada y la pared.

No debemos olvidar que Kierkegaard en consideración con nuestra situación histórica se sintió obligado a replegarse hacia un yo, al cual le es conferida plenitud sólo en su relación con Dios. Que el yo, con el cual Kierkegaard nos compromete, permanezca vacío en su forma puramente humana, es una consecuencia de su negativismo. Pero éste no es ninguna invención arbitraria, sino la respuesta a una coyuntura histórica, en la cual ya no sabemos objetivamente quiénes somos. La grandeza de Kierkegaard se basa en que reaccionó sobriamente a una situación tendencialmente nihilista, sin caer en el nihilismo. Incluso el déficit más sensible de su pensamiento resulta de su conocimiento de la necesidad histórica. Él, el hombre privado, no pensó de ninguna manera tan privadamente como sus intérpretes, quienes primeramente leyeron en él el solipsismo que se le ha criticado. De otra manera no hubiera podido ser el crítico de la época, como él que todavía da a conocer el escrito ocasional *Una crítica literaria* (1846). A decir verdad, dudo que alguna vez un pensador

haya tomado tan seriamente la historicidad de su propio pensamiento como él lo hizo. Él se puso, sin embargo, una autolimitación para la cual no encontramos ningún paralelo en la historia de la filosofía. Como lo acentúa frecuentemente, él sólo quería ser un “correctivo”. Y esto significa: que era consciente de que sólo podía reclamar verdad para sus afirmaciones, en la medida en que lo corregido por él contuviera por su parte, al margen de la necesidad de corrección, verdad. Como ya lo he expresado, no hay *un* Kierkegaard, sino muchos Kierkegaards. De otro lado uno puede afirmar que, en cierta manera, no hay *ningún* Kierkegaard, es decir, ningún Kierkegaard que hubiese existido por sí mismo separado de la tradición. Como decidido pensador de la oposición se disuelve a sí mismo en la relación con las posiciones, en las cuales él quería introducir correcciones. Y sólo podemos encontrar verdad en él, cuando en lugar de aislarlo lo consideramos conjuntamente con sus oponentes.

Reconocimiento y comunicación La ética entre Hegel y Kierkegaard*

Por: Arne Grøn

ag@cfs.ku.dk

Universidad de Copenhague

& Fundación Nacional de Investigación de Dinamarca

Centro para Investigación de la Subjetividad

Resumen. Kierkegaard y Hegel son puntos de referencia en la Filosofía moderna. El artículo se ocupa de cómo debe ser entendida la ética si partimos de la noción de la relación entre la relación consigo mismo y el otro, al reinterpretar a Hegel y a Kierkegaard. En la primera parte se discute la cuestión de la dimensión normativa del reconocimiento, por medio la interpretación de la teoría del reconocimiento hegeliana en *Fenomenología del espíritu*, capítulo IV A. En la segunda parte, se interpreta la "segunda" ética de Kierkegaard en trabajos sobre el amor como una ética de la visión. Se plantea que el reconocimiento, como medio para ver al otro, es una comunicación en la cual está en juego la relación entre la relación consigo mismo y el otro.

Palabras clave: Ética, reconocimiento, amor, comunicación

Summary. Kierkegaard and Hegel are figures of orientation in modern philosophy. The article addresses the question how is ethics to be understood if we take as our lead the notion of self-relation in relation to others, in re-interpreting Hegel and Kierkegaard. In the first part, the issue of the normative dimension of recognition is discussed, through an interpretation of Hegel's theory of recognition in *Phenomenology of spirit* chapter IV A. In the second part, Kierkegaard's „second“ ethics in works of love is interpreted as an Ethics of vision. It is argued that recognition, as a way of seeing the other, is a communication in which a self-relation in relation to the other is at issue.

Keywords: Ethics, recognition, love, communication

La pregunta de la ética – entre Kierkegaard y Hegel

El pensamiento filosófico se orienta hacia figuras que representan posiciones fundamentales. Las posiciones fundamentales responden a preguntas, en la medida en que reformulan estas preguntas, como preguntas fundamentales, desde el fundamento. Ellas son formas de tratar las preguntas fundamentales. Esto significa, que sólo podemos tratar

* Este ensayo está vinculado al trabajo de investigación que actualmente adelanta el autor en torno a *La teoría de la subjetividad en S. Kierkegaard*, con financiación de la Danish National Research Foundation: Center for Subjectivity Research. Traducción de Sergio Muñoz Fonnegra.

filosóficamente figuras del pensamiento, cuando nos planteamos nosotros mismos estas preguntas.

Hegel y Kierkegaard son figuras de orientación, que no están una al lado de la otra, sino en relación de tensión, o tal vez, una contra la otra. El pensamiento moderno se puede orientar interrogativamente entre estas dos figuras. Parece, sin embargo, ser equivocado, cuando uno quiere – como lo apunta el subtítulo – formular la pregunta fundamental de la ética entre Hegel y Kierkegaard. Pues, si bien Kierkegaard es un pronunciado pensador ético, piensa, sin embargo, éticamente contra Hegel. Él hace que su seudónimo Johannes Climacus en el *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas* formule la aniquiladora tesis de que Hegel no tiene ninguna ética.¹ Con esto se ha dicho todo. Si uno no piensa la realidad humana éticamente, entonces no la entiende. En la pregunta de la ética está presente la pregunta por la realidad humana. La tesis puede ser vista de forma positiva: la realidad humana sólo se puede entender por medio de la pregunta de la ética. Ella está determinada éticamente. La pregunta de la ética es una pregunta fundamental de la existencia humana.

Uno puede entender la crítica de Climacus de modo tal, que se afirme que Hegel, sí tiene una ética, y no sólo una ética de la moralidad, sino además una ética de la eticidad. Esto también se puede inferir del escrito *Temor y temblor* de Kierkegaard. Lo religioso se entiende aquí en oposición a lo ético como lo general, como lo que regula lo social. Esto indica por el contrario, que en Kierkegaard encontramos distintos conceptos de la ética. Para el ético (moralista) en *O lo uno o lo otro*, lo ético es una forma de vida o una concepción de vida que uno debe elegir, y uno elige lo ético, en la medida en que se elige a sí mismo – como aquél, que debe responder por aquello que hace. Pero uno puede elegir otra forma de vida, una forma de vida estética. En *Estadios en el camino de la vida* son resumidas las tres esferas de la existencia, de modo tal que la esfera ética es solo una „esfera de transición“ entre la estética y la religiosa. Sobre este trasfondo al interior de la obra kierkegaardiana sobresale más claramente la determinación radical de lo ético en el *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas*: La ética tiene que ver con la existencia humana en el sentido radical de que la exigencia ética identifica al hombre como un yo [ser sí mismo] existente. Si uno intenta eludir la exigencia ética, entonces uno mismo es determinado como aquél que huye de sí mismo. Lo ético separa al individuo en tanto individuo. Determina al hombre como un yo [sí mismo], a saber, en su autorrelación.

Si tomamos este concepto radical de lo ético como nuestro punto de partida, ¿cómo se formula entonces la pregunta de la ética en Hegel? ¿Es acertada en este sentido la tesis de que Hegel no tiene ninguna ética? Primero tenemos que aclarar, en qué sentido se trata, con este punto de partida, de la autodeterminación ética. Lo ético no es referido a la

1 “Mientras el sistema hegeliano deviene en distracción un sistema de la existencia, si, incluso es consumado – sin poseer una ética (donde precisamente la existencia tiene su hogar), aquella filosofía más simple, que es soportada por el existente para el existente, mostrará y atraerá especialmente lo ético” (*Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil Gesammelte Werke* Abt. 16, Gütersloh 1994, p. 114 / *Søren Kierkegaards Skrifter* Bd. 7, Kopenhagen 2002, p. 116).

autodeterminación, sino que la autodeterminación es cualificada éticamente, en tanto que un hombre se determina así mismo como aquél, que ya está determinado éticamente. Ya está planteado como yo [sí mismo]. Un hombre es *determinado* éticamente. Esto es, lo que él mismo debe ver. La auto-determinación implica con ello estar-auto-determinado. Pero, como sí mismo el hombre está determinado con relación a otro. Lo ético determina a un hombre como un yo [sí mismo], que se relaciona consigo mismo, en la medida en que se relaciona con el otro. En su autorrelación ya está el hombre en relación con el otro de sí mismo.

En nuestro punto de partida se trata entonces de autorrelación en relación con otro. Así, es oportuno traer a consideración la teoría del reconocimiento de Hegel. ¿Puede ser cambiada la pregunta de la ética en Hegel de modo tal, que lo ético sea entendido como determinación de la autorrelación en relación con el otro? Objetivamente parece claro que en el reconocimiento se trata de una relación ética con el otro, del reconocimiento del otro. Pero si seguimos la teoría del reconocimiento de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, que precisamente considera la relación de la autorrelación en la relación con el otro, no se destaca claramente la dimensión ética del reconocimiento, sino que más bien parece no tener lugar. No parece tratarse de la *autorrelación* en relación con el *otro*, sino de aquello que tiene lugar *entre* ambas autoconciencias.

A continuación, me quiero mover interrogativamente entre Hegel y Kierkegaard, de tal modo que, en primer lugar, continuaré siguiendo la pregunta por la dimensión normativa del reconocimiento, discutiendo la teoría de Hegel del reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu* (limitándome al capítulo IV A); en segundo lugar, remitiré la normatividad al problema del reconocimiento entendido como ver y, en tercer lugar, discutiré la „segunda“ ética de Kierkegaard en *Las obras del amor*, como una ética del ver, en la que se trata de reconocimiento y comunicación.

La tesis: autoconciencia y reconocimiento

Cuando preguntamos por la autorrelación en relación con el otro, parece obvio, enfocarse en la teoría del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pues el libro trata de tres dimensiones: intencionalidad (la relación con un objeto, que tiene lugar en un contexto y en un mundo de contextos), autoconciencia (autorrelación) e intersubjetividad (la relación con el otro). En tanto una fenomenología del espíritu, tiene en la mira la relación de estas relaciones. Explica cómo el espíritu aparece como el nexo trascendente de estas relaciones.

El nexo de las tres dimensiones se muestra ya en la transición de la conciencia (de un objeto) a la autoconciencia. Esta transición se efectúa solamente mediante la unión de la autoconciencia y la intersubjetividad. Y en el concepto del reconocimiento se trata de esta unión. Este es el punto, donde el concepto de espíritu se presenta en el campo visual („para nosotros“ como dice Hegel).

La autoconciencia está tan profundamente unida con la intersubjetividad, que sólo es autoconciencia en relación con otra autoconciencia. „Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Es de hecho primeramente por medio de ello; pues justo en ello deviene para ella la unidad de sí misma en su ser-otro“.² Así se designa teóricamente, en el capítulo inmediatamente anterior al impresionante capítulo IV A de la *Fenomenología del espíritu* que lleva por nombre: „Autonomía y sujeción de la autoconciencia; señorío y esclavitud“. De este apartado IV A podemos extraer la tesis: „La autoconciencia es *en y para sí*, en tanto y debido a que es para otro en y para sí; es decir, solamente es en tanto algo reconocido“ (PhG 141). Lo que se muestra en este apartado sobre la independencia y la sujeción de la autoconciencia, es precisamente, que la autoconciencia solo existe como algo reconocido. Es digno de atención que la prueba de la condición intersubjetiva de la autoconciencia, también desarrolla lo que es la autoconciencia. Que la autoconciencia sólo sea como algo reconocido, radica en que la autoconciencia significa llegar-a-sí-mismo. La tesis, de que la autoconciencia sólo es como algo reconocido, implica entonces, que la autoconciencia sólo deviene aquello que es en el reconocimiento recíproco.

La tesis es así una tesis de la autorrealización. No sólo se trata de la reconstrucción de la autoconciencia como un nivel especial en el proceso de formación del espíritu, sino – como ya se indicó – del concepto de espíritu. „Con ello ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu*“ (PhG 140), como Hegel lo resalta al final de nuestra oración inicial. El capítulo IV A anticipa que el movimiento del reconocimiento nos presenta la unidad espiritual en su reduplicación. Y esto abre la posibilidad de interpretar, según la teoría de la comunicación, el doble movimiento estructural del espíritu: la enajenación y el retorno, como un movimiento que presupone la relación con el otro (con otra autoconciencia, con otro espíritu).

Ya este esbozo indica, que la tesis – la autoconciencia sólo es como algo reconocido – tiene un significado *normativo*. El movimiento bien logrado del reconocer da una norma o una medida, con la cual podemos juzgar el movimiento representado del espíritu. No obstante, el movimiento está – en tanto bien logrado – determinado normativamente en un sentido muy profundo. Cuando hablamos de autorrealización, estamos involucrados en un cuestionamiento normativo, pues la autorrealización presupone la posibilidad del equivocarse. Exactamente este carácter normativo del movimiento no es tematizado por Hegel.

Para entender la tesis parece ser decisivo entender, que ella tiene un significado normativo. Mas al mismo tiempo parece que para Hegel la dimensión normativa pasa inadvertida. De cualquier modo, no es fácil destacar en el texto hegeliano el cuestionamiento normativo, que se halla en la unión de autoconciencia y reconocimiento. El cuestionamiento normativo es, según mi parecer, decisivo para una recepción actual de la tesis de la condición

2 Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), Hamburgo, 1952, p. 140. (en el texto PhG).

intersubjetiva de la autoconciencia. La tesis, de que la autorrealización sólo es posible en las relaciones del reconocimiento recíproco, contiene en sí algunos problemas, que tienen que ver con la normatividad. Si leemos la tesis con el planteamiento normativo como hilo conductor, entonces, tal vez entenderemos mejor la tesis misma y con ello los conceptos de autoconciencia, reconocimiento y reciprocidad.

Dialéctica y lógica del reconocimiento

No seguiré la presentación en el capítulo IV A de la *Fenomenología del espíritu* en sus rasgos particulares. En la recepción del texto, éste es identificado sin más con la presentación de la dialéctica del señorío y la esclavitud. Si leemos el texto atentamente, salta a la vista que éste implica un doble principio: no sólo contiene una *dialéctica* del reconocimiento, la dialéctica del señorío y la esclavitud, sino también una *lógica* del reconocimiento, que determina el „concepto puro del reconocer“ (PhG 143). La dialéctica del reconocimiento se presenta solamente como un segundo principio. Primero es presentado el movimiento puro del reconocer: „El movimiento es así sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo mismo que exige a la otra, y hace lo que hace también, sólo en la medida en que la otra hace lo mismo; el obrar unilateral sería superfluo, porque lo que debe suceder, solamente puede tener lugar por medio de las dos“ (PhG 142). Formalmente esto significa: ambos compañeros „*se reconocen como reconociéndose mutuamente*“ (PhG 143). Este es el „concepto puro del reconocer“: Reconocer es un movimiento, pero uno duplicado, pues el reconocimiento exige reciprocidad. El reconocimiento sólo es posible como reconocimiento recíproco.

Aquí encontramos una exigencia en dos niveles. Primero, como se dice directamente en el texto „cada una hace lo mismo que exige a la otra“. La relación es ya una relación de exigencias recíprocas, que mutuamente hacen ambos compañeros de interacción. Pero digno de atención es, en segundo lugar, que no sólo ambos sujetos, sino también la relación misma exige algo. En tanto una relación de reconocimiento, exige ella misma reciprocidad. Dicho de otra forma, la exigencia de la reciprocidad consiste en el concepto de reconocimiento, o más exactamente, en la relación entre ambos sujetos, en tanto una relación de reconocimiento.

Hasta ahí el primer principio, el concepto puro o el movimiento puro del reconocer. El segundo principio se presenta de la siguiente forma: „Este concepto puro del reconocer, de la reduplicación de la autoconciencia en su unidad, habrá de considerarse ahora [de acuerdo a] como aparece su proceso para la autoconciencia“ (PhG 143). Hegel distingue entonces entre el concepto (puro) del reconocer (que el reconocimiento es un movimiento recíproco) y el proceso, que está determinado como „su“ proceso, esto es, como el proceso de este concepto. Si en el primer principio se presentaba el obrar unilateral como superfluo, el segundo principio empieza precisamente con el obrar unilateral como proyecto: El punto de partida es que „una [autoconciencia] es solamente lo reconocido, mientras el otro sólo es lo

reconocible“ (PhG 143). En el punto de partida se niega precisamente lo principal del primer principio, a saber, que el reconocimiento sólo es en tanto recíproco. El proyecto o la pregunta del segundo principio es por lo tanto, si el reconocimiento puede valer como algo unilateral.

La representación de este proceso puede ser interpretada como un proceso de argumentación gradual, en la medida en que argumenta por qué fracasa el proyecto de un reconocimiento unilateral. Cortamente puede resumirse este proceso argumentativo en los siguientes tres pasos: Primero, se invierte la relación de dependencia y sujeción entre el amo y el esclavo. Segundo, el amo sólo es amo frente al esclavo; él se ve como el amo por el esclavo. Y tercero, el intento de un reconocimiento unilateral – es decir, el intento de ser reconocido por los otros, sin reconocer a esos otros – fracasa desde adentro. La relación con el esclavo significa para el amo, que él es reconocido como amo; pero él mismo destruye las condiciones para ganar reconocimiento. Este es el argumento neurálgico: un reconocimiento que recibo de otro, al que yo mismo no reconozco, no tiene valor. Yo mismo he despojado al otro del significado, que es la condición para que su reconocimiento pueda tener significado para mí o para que el reconocimiento pueda significar para mí. Sólo puedo recibir reconocimiento de aquél otro que yo mismo reconozco. Esto significa que el verdadero reconocimiento es recíproco.

La dialéctica del reconocimiento procede por lo tanto negativamente en un doble sentido. Su punto de partida es negativo, a saber, un reconocimiento unilateral, y el proceso es negativo, a saber, un fracaso. Por medio de la experiencia de que el proyecto de un reconocimiento unilateral fracasa desde adentro, se confirma el punto principal del primer principio: el reconocimiento sólo puede darse acertadamente cuando es recíproco. La experiencia del fracaso tiene el efecto de un proceso de formación.

¿Qué significa esto para nuestra pregunta por la dimensión normativa? La presentación de Hegel puede ser interpretada de manera que el proceso negativo fundamente negativamente la exigencia de reciprocidad – y con esto también la tesis normativa: la autoconciencia sólo es como algo reconocido. La dialéctica negativa del reconocimiento confirma la determinación normativa, el reconocimiento sólo es verdaderamente como reconocimiento recíproco. El concepto puro del reconocer se presenta también en la dialéctica del reconocimiento como norma o medida. Así puede Hegel en esta dialéctica llamar la atención sobre el concepto del reconocer, sobre „la importancia exigida del reconocer“ (PhG 145) y sobre aquello que es exigido „en el verdadero reconocer“ (PhG 147). Pero la exigencia del reconocimiento recíproco no es determinada como una exigencia ética, sino más bien es presentada como *telos* del proceso dialéctico. Así, no es considerado que el mismo concepto puro de reconocimiento es una determinación normativa. El movimiento puro del reconocer es el bien logrado. Sólo en tanto recíproco es el reconocimiento como reconocimiento. Con la determinación de un reconocimiento que se da acertadamente, se perfila una relación complicada de normatividad y negatividad, que no es aclarada en el texto hegeliano. El que no sea aclarada va ya de la mano con el hecho de que el significado normativo del verdadero reconocimiento no es resaltado. Y para resaltar el significado normativo, se tiene que tematizar

la posibilidad negativa, que está implícita en el significado normativo del movimiento bien logrado, a saber, cómo un yo [sí mismo] puede errar la exigencia de la reciprocidad, en tanto se equivoca a sí mismo por no reconocer al otro. Debemos entonces volver a la pregunta por la autorrelación en la relación con el otro. Si autoconciencia significa en un sentido enfático llegar-a-sí-mismo, si se trata en este sentido de autorrealización, entonces le corresponde a la posibilidad del errarse un significado decisivo.

Reciprocidad y autoconciencia

Si intentamos aclarar la dimensión normativa del reconocimiento, entonces se presenta la posibilidad negativa en el campo visual. Para entender esta posibilidad tenemos que reflexionar de nuevo sobre el significado de la tesis, autoconciencia sólo es autoconciencia como algo reconocido. Dicho de otra manera, tenemos que discutir sobre el significado de la autoconciencia y con ello también sobre el significado de la reciprocidad.

Primero llama la atención, que la *reciprocidad*, no se presente primero en el reconocimiento bien logrado y recíproco. Cuando intentamos describir, cómo fracasa la relación de un reconocimiento unilateral, nos encontramos con la reciprocidad. La experiencia que se hace, es una experiencia de reciprocidad, que se manifiesta negativamente en el proceso del fracasar. La relación de un reconocimiento unilateral no es posible sin reciprocidad. En la dialéctica negativa del reconocimiento se muestra el otro como un contrincante o una contraparte, a saber, como el otro que por su parte puede ver al amo. Si el amo busca reconocimiento como amo por medio del otro, presupone la reciprocidad, que él mismo niega, la reciprocidad que ha decir verdad consiste en que el otro es una contraparte, que le puede dar reconocimiento. Esta reciprocidad se expresa en la siguiente afirmación de Sartre: „Nul ne peut traiter un homme ‚comme un chien‘, s’il ne le tient d’abord pour un homme. L’impossible déshumanisation de l’opprimé se retourne et devient l’aliénation de l’opresseur: c’est lui-même qui ressuscite par son moindre geste l’humanité qu’il veut détruire“.³

Dicho brevemente, la reciprocidad como norma (como reconocimiento recíproco, bien logrado) presupone una reciprocidad, que ya caracteriza la relación entre ambos sujetos que se encuentran frente a frente. La relación es una relación a ambos lados. Es una relación de reconocimiento, no en el sentido de que ya es una relación de reconocimiento recíproco, sino en el sentido de que es una relación, en la que se trata del reconocimiento. Es intersubjetiva, en tanto es una relación entre miembros que *por su parte* se relacionan entre sí y consigo mismos. En resumen: es una relación entre miembros que se relacionan consigo mismos. Esto significa, que no sólo la reciprocidad, sino también la autoconciencia, tiene que ser presupuesta en un sentido no-normativo, para entender la dimensión normativa del reconocimiento.

3 *Les Temps Modernes*, juillet-août 1957, citado en: Michel Contat/Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, 1970, p. 313.

¿Qué significa entonces la tesis, autoconciencia sólo es autoconciencia como algo reconocido? Ella es una determinación normativa que comprende en sí un reconocimiento bien logrado. Pero, también cuando Hegel escribe: «Es para la autoconciencia otra autoconciencia» (PhG 141), describe así esta oración el punto de partida del movimiento recíproco, y no es por tanto una determinación normativa. Sólo podemos describir el movimiento del reconocer, si entendemos a los dos compañeros de interacción como autoconciencias. Así se dice, por ejemplo, en la dialéctica del reconocimiento: «El esclavo se relaciona, en tanto autoconciencia en general, también negativamente con el objeto y lo supera» (PhG 146).

De la misma manera que la reciprocidad como norma presupone ya la reciprocidad, la autorrealización como determinación normativa presupone la autoconciencia. Por esto debemos precisar la tesis de la teoría del reconocimiento. La tesis no puede decir, que la autoconciencia en general se origina primeramente en el reconocimiento recíproco, pues no podemos describir la relación de reconocimiento sin presuponer la autoconciencia.⁴ La relación, que no es ya una relación de reconocimiento recíproco, sino una relación en la cual este reconocimiento está en juego, es una relación entre miembros que ya se relacionan como autoconciencias.

Así precisada, la tesis es una tesis normativa, que tiende a mostrar que la autorrealización en el sentido de autodeterminación (autonomía) va de la mano con reciprocidad (reconocimiento bien logrado). Un hombre solamente puede ser independiente en su relación con el otro. Pero esto significa que ya está inmerso en relaciones en las que se relaciona consigo mismo y con los demás. Él busca en estas relaciones confirmación o reconocimiento de su independencia. En este sentido él ya se encuentra en relaciones de reconocimiento. La tesis normativa de la autorrealización y del reconocimiento bien logrado implica así la tesis teórica de la subjetividad, de que un hombre solamente puede relacionarse consigo mismo, en la medida en que se relacione directa o indirectamente con los demás. Él solo se puede ver a sí mismo indirectamente sobre los demás.

Reconocimiento como ver

Nos encontramos de hecho en relaciones, en las cuales el reconocimiento y la identidad están en juego y también experimentamos relaciones de reconocimiento mal logrado. Ambas situaciones pertenecen a la dimensión normativa del reconocimiento. Para describir estas relaciones, en las que se trata del reconocimiento, tenemos que presuponer la reciprocidad y la autoconciencia.

4 Así por ejemplo, Jean Hyppolite: „Je ne suis une conscience de soi que si je me fais reconnaître par une autre conscience de soi, et si je reconnais l'autre de la même façon“ (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Tome I, Paris, 1946, p. 160).

Ahora bien, lo decisivo es que estas condiciones previas se presenten justamente en el reconocimiento mismo. Pues el reconocimiento no crea lo que reconoce, sino que lo presupone. Él no es con seguridad, mera observación, sino que hace algo con aquello que reconoce: le atribuye al otro un significado. Reconocer es un ver doble: uno no sólo ve que el otro es un otro yo [sí mismo], cuando experimenta, que la relación con él tiene un lado distinto al de la relación del otro con uno mismo. Cuando uno reconoce al otro, *confirma* lo que ya ve: que el otro es otro yo [sí mismo]. Uno le atribuye al otro, en tanto un otro yo [sí mismo], significado. Uno hace valer para sí o contra sí mismo el otro lado de la relación.

Pero entonces el reconocimiento tiene en sí algo paradójico. De un lado, significa el nexo entre reconocimiento e identidad, que un hombre solo es independiente, en tanto que es reconocido por otros, a saber, por los otros, con relación a los cuales él tiene su vida. Nos vemos a nosotros mismo a través de los otros que nos ven. Del otro lado, aquello que es reconocido es que el otro ya es independiente. Así nos acercamos al problema de la comunicación en Kierkegaard.

Podemos comprender más claramente el reconocimiento como un doble ver, si nos dedicamos a la „segunda“ ética de Kierkegaard entendida como una ética del ver. Como ya se dijo, Hegel y Kierkegaard son figuras por las cuales se puede orientar el pensamiento moderno. Si en esta relación se trata de la pregunta de la ética, entonces esta pregunta misma tiene que ser cambiada: lo ético se refiere a la autorrelación en la relación con el otro. Como punto de entrada hacia Kierkegaard es poco ortodoxo, que se trate en la orientación entre Hegel y Kierkegaard de la importancia del reconocimiento. A menudo se entiende el acento ético que Kierkegaard pone en la autorrelación – que lo ético separa al individuo en tanto individuo – de un modo tal, que parece ser que se trata de una interioridad sin mundo y de una subjetividad sin intersubjetividad. Mas si recordamos que el reconocimiento es un asunto de la comunicación, entonces llegamos a un concepto neurálgico de Kierkegaard.

Dialéctica del ver

En un pasaje digno de admiración sobre la medida del yo [sí mismo], en la segunda parte de *La enfermedad mortal*, hace Kierkegaard hablar a Anti-Climacus, su autor seudónimo, sobre un amo, que es un yo [sí mismo] directamente frente a sus esclavos: „Un vaquero – si es que esto no es una imposibilidad – que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que sólo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida“.⁵ El pasaje no se refiere a la relación entre amo y esclavo como

5 Cfr. Kierkegaard, S. *Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke* Abt. 24/25, Gütersloh 1992, S 78 / *Sygdommen til Døden. Samlede værker* 3. ed., Kopenhagen 1963, Bd. 15 S. 133. Español: *La enfermedad mortal*. Madrid: Sarpe S. A., 1984, pp. 121-22.

tal, sino a la pregunta ¿qué significa ser un yo? Ser un señor o un amo (sobre los demás) es solamente un ejemplo. Es una forma de ser un yo. Pero el ejemplo no es gratuito. Debido a que toma al monarca como ejemplo, Anti-Climacus puede concentrarse en el problema de la medida (del yo). Un amo, es sólo amo porque tiene la medida, con la cual se mide a sí mismo, delante de sus esclavos. Él se ve a sí mismo frente a los esclavos. La anotación de Anti-Climacus es importante: al amo le falta verdaderamente una medida⁶ de sí mismo. Pues el amo no ve al otro, con el cual él mismo se mide, como un yo. Anti-Climacus saca de ello la conclusión, que el amo no es en realidad un yo. Al igual que en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la relación del amo y el esclavo es determinada como una dialéctica de la autoconciencia, que es negativa, en la medida en que la relación no produce una verdadera autoconciencia.

Este pequeño ejemplo en la segunda parte de *La enfermedad mortal* se presenta como una referencia particular a la dialéctica del reconocimiento (como una dialéctica del amo y el esclavo). El problema del reconocimiento no es para Kierkegaard un problema marginal, sino un problema crítico, aunque él no habla directamente sobre reconocimiento. Pero habla de *ver* y *ser-visto*, en concreto en el escrito *Las obras del amor* (*Kjerlighedens Gjerninger*). En el contexto de nuestra discusión es especialmente importante, que el *ver* tiene una función decisiva en *Las obras del amor*, debido a su importancia normativa o ética. La ética en *Las obras del amor* es una ética del *ver*.⁷

Para la ética del *ver* voy a dar sólo dos ejemplos, uno negativo y uno positivo. El negativo debe mostrar, cómo el problema del reconocimiento es acentuado mediante una dialéctica del *ver*. Se trata de un pasaje del discurso II 3, en la primera parte de *Las obras del amor*, de un pasaje que también se refiere a la dialéctica del señorío y la esclavitud:

Gracias a Dios han quedado atrás aquellos tiempos en que sólo los poderosos y los distinguidos eran hombres, y los demás *hombres*, siervos y esclavos. Esta es la obra del cristianismo. De esto no se sigue, en modo alguno, que la distinción y el poderío hayan dejado definitivamente de representar una trampa para el hombre, la trampa sigue echada y el hombre que cae en ella se hace culpable en esta diferencia, se destroza el alma y olvida lo que es amar al prójimo. Claro que para que esto acontezca ahora, tiene que llevarse acabo de una manera más discreta y solapada, pero en el fondo es lo mismo. Porque no cabe duda que en el fondo son idénticos el proceder del antiguo dominador – que complaciéndose abiertamente en su arrogancia y soberbia les daba a entender a las claras a los demás hombres que no eran nada delante de él, queriendo además que ellos, para pábulo de su arrogancia, lo percataran expresamente, para lo cual les exigía que manifestasen una subordinación propia de esclavos – y el proceder de los nuevos dominadores, que oculta y solapadamente ... dan a entender que los demás no son nada delante de ellos.⁸

6 La palabra danesa es "Maalestok", que corresponde al concepto de Hegel de "Maßstab" (medida) en *La fenomenología del espíritu*.

7 Cfr. Grøn, A. *Kierkegaard's 'zweite' Ethik*, en: *Kierkegaard Studies. Yearbook*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, Berlin/New York: de Gruyter, 1998, pp. 358-68.

8 Cfr. Kierkegaard, S. *Der Liebe Tun. Gesammelte Werke* Abt. 19, Gütersloh 1998, Band 1, S 84 / *Kjerlighedens Gjerninger. Samlede værker* 3. ed., Kopenhagen 1962, Bd. 12, S. 77. En español, *Las obras del amor*. Primera parte. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965, p. 148.

Al igual que en el pasaje de *La enfermedad mortal*, es aquí importante la relación entre el amo y el esclavo, si bien ésta no está en el centro de la argumentación. Pero la forma como está propuesta es muy interesante. El discurso solamente llama la atención sobre la relación entre amo y esclavo como un punto de partida. Sin embargo, después toma un rumbo distinto, en tanto que reorienta la atención del lector con miras a los modos secretos y sutiles de desconocer el significado de la otra persona, esto es, de no reconocer al otro. Estos modos son modos de ver (ways of seeing). Que uno se pueda *equivocar* en la diferencia del otro, es una expresión de esto, digna de mencionar. Equivocarse en algo (en danés: *at forse sig*) significa, que uno comete un error frente al otro (en danés: *at begå en forseelse*), pero uno hace esto, en la medida en que se equivoca al ver: ver al otro equivocadamente sucede cuando uno fija su mirada en algo, de manera que no ve un otro, que debería haber visto. El discurso señala, que uno elude ver este otro; en tanto uno fija la propia mirada, se equivoca al ver. Uno se equivoca en la diferencia entre uno mismo y el otro, de manera tal que no ve “el parentezco entre hombre y hombre”.⁹

Este pasaje es todavía más digno de mención, si determinamos la dialéctica del reconocimiento como una dialéctica de la autorrelación en relación con el otro. Pues este pasaje manifiesta e intensifica la dialéctica entre la autorrelación y la relación con el otro. Kierkegaard expresa esto aclarando qué significa equivocarse al ver al otro: hacer algo errado cuando uno se equivoca al ver, significa que uno pierde su alma. Ver al otro equivocadamente, no viendo el parentezco con él, es “una trampa” para uno mismo. Uno mismo se apresa, equivocándose al ver al otro.

Esto es mostrado en el fenómeno de la arrogancia. En el pasaje citado se presenta claramente que el menosprecio – y con ello también positivamente el reconocimiento – es una comunicación al otro. Uno le “da a entender” al otro, que él no está ahí para uno. Esto es especialmente válido en el caso de la arrogancia. En la arrogancia se le puede *dar a entender* a los otros, que ellos no están ahí para uno. El punto principal es que, con esto, uno le está contando a los otros cómo se deben ver a sí mismos. Uno *conduce* a los otros a ver a uno mismo como superior a ellos (*to make them see oneself as superior*). La arrogancia es una actitud frente a los otros, una comunicación a los otros, pero también una forma de verse a sí mismo, que sin embargo, depende de que los otros se vean ellos mismos inferiores frente a uno. En el caso de la arrogancia uno ignora o pasa por alto a otros, pero esto es precisamente un modo de ver a estos otros, a saber, de un modo complicado: Es una forma de contarle a los otros como deberían verse ellos mismos, y aquellos a quienes deberían ver de esa forma, son precisamente estos otros mismos. En el ver en la arrogancia, en el pasar por alto y en el ignorar, da uno a entender algo a otros. Si la arrogancia es un modo de ver, así también lo es la envidia. La relación con los otros parece ser vista a partir de perspectivas contrarias, desde arriba (arrogancia) o desde abajo (envidia). Sin embargo, Kierkegaard

9 *Der Liebe Tun* Bd. 1, S. 79 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 72. En español, *ibid.*, p. 141.

describe la envidia paralelamente con la arrogancia, en tanto señala el mismo asunto principal: cuando uno envidia a los otros, deviene presa de sí mismo. La arrogancia y la envidia son dos formas de ver incorrectamente al otro, y por medio ello, uno pierde su alma.¹⁰

Esto significa que el *problema* del reconocimiento es acentuado en la dialéctica del ver, cuando son resaltadas las posibilidades negativas que se encuentran en el ver, posibilidades que se refieren a la pregunta por la identidad y la alteridad en la autorrelación en relación con un otro yo. Al ejemplo negativo anterior (la arrogancia) quisiera agregar un segundo ejemplo, en el que el entrelazamiento de la autorrelación y la relación con los demás se presentan de modo positivo.

El segundo ejemplo es sacado del discurso IV “El amor no busca lo que es suyo” de la segunda parte de *Las obras del amor*. Un tema central en *Las obras del amor* es la igualdad humana, es decir, igualdad *entre* hombres *como* hombres. En este discurso Kierkegaard coloca el acento en la individualidad o *peculiaridad*, tematizando la igualdad humana fundamental: “El amor no busca lo que es suyo. Ya que el amante auténtico no ama su misma peculiaridad, sino que ama a cada hombre según su peculiaridad de él; ahora bien, esta ‘su peculiaridad de él’ es lo que todo hombre tiene cabalmente de propio, y por lo tanto el amante auténtico no busca lo suyo propio, al revés, no hace sino amar lo propio del otro”.¹¹

El punto principal es que el amor, entendido como amor al prójimo, ve lo propio del otro y lo confirma; reconoce al otro, en el sentido de que confirma aquello que ve: el otro como un otro yo; pero él hace esto *en oposición* a los modos de ver que ven al otro de tal manera que su identidad es establecida. El amor al prójimo ve y confirma que el otro es un otro, confirmando lo propio del otro, distinguiéndolo de uno mismo. El dominante, por el contrario, “no tiene flexibilidad ni condescendencia para comprender a los demás, exige que cada uno se someta a su propio provecho y pretende que cada uno se transforme a su imagen y que quede recortado de acuerdo a su patrón de los hombres”.¹² El dominante es aquel que busca dominar y es adicto a ser amo. Él no quiere ver la peculiaridad del otro confirmándola. Él ve a los otros de tal modo que exige lo suyo, buscando su propia imagen. La peculiaridad es así ante todo la peculiaridad del otro: lo propio, que diferencia al otro de uno mismo.

Mas uno también debe ver la propia peculiaridad confirmándola. Un hombre *acepta* su peculiaridad. Esto da una clave sobre la acentuación de Kierkegaard del deber del amor propio en el discurso II 1, en la primera parte de *Las obras del amor*. Uno debe aprender lo que significa amarse a sí mismo, y esto se aprende a través del amor al prójimo. Con esto Kierkegaard puede unir las dos tareas: confirmar la peculiaridad del otro y la propia

10 *Der Liebe Tun* Bd. 1, S. 79f. / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 73f. En español, *ibid.*, p. 143 ss.

11 *Ibid.*, Bd. 2, S. 298 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 259. En español, *ibid.*, segunda parte, p. 106.

12 *Ibid.*, S. 259/ *Kjerlighedens Gjerninger* S. 260. En español, *ibid.*, p.107.

peculiaridad: «poseer originalidad consiste en creer en la originalidad de cada uno de los otros». ¹³

Lo que aquí se quiere resaltar, no es solamente la propia autorrealización y la autonomía del otro, sino además el entrelazamiento de una autorrelación bien lograda y la relación con el otro (yo no tengo peculiaridad para mí y contra otros), es decir, una autorrelación bien lograda en el reconocimiento de la peculiaridad del otro. Aquí es importante tener en cuenta, que el nexo entre la autorrelación y la relación con el otro, es destacado con el hecho de que la peculiaridad – la peculiaridad del otro, pero también la propia – es puesta en un primer plano.

El problema del reconocimiento es acentuado en una ética del ver y la ética del ver contiene en sí una *dialéctica* del ver: negativamente, ésta se concentra en el poder, que hay en el ver, de fijar la identidad del otro, y esto significa, que no vemos al otro en su peculiaridad. La independencia es acentuada éticamente como la autonomía del *otro*. El mayor de los beneficios, es el de ayudar a otro amorosamente “para que espiritualmente sea sí mismo, libre, independiente, dueño”. ¹⁴ Con esto parece que la asimetría se invierte en comparación con la dialéctica del reconocimiento de Hegel: la pregunta ética es ahora, si yo reconozco la independencia del otro. Y esto no debe depender de si el otro me reconoce del mismo modo.

Una ética del ver contiene en sí una dialéctica del ver, en tanto destaca el entrelazamiento de la autorrelación y de la relación con el otro; pero esto lo hace acentuando *éticamente* tanto la independencia del otro, como también la autocomprensión en la relación con el otro. Este es el punto en la teoría de Kierkegaard de la comunicación indirecta. Si el mayor de los beneficios consiste en reconocer la independencia del otro, de modo tal que así uno lo ayuda a ser independiente, es entonces decisiva la pregunta, *cómo* he de ver al otro, para poderlo reconocer. En esto último radica la pregunta, cómo *yo* entro en relación con los demás. Cuando veo al otro, me comunico de alguna forma. De esta forma puedo darle a “entender” algo al otro. El reconocimiento es, de una manera resaltada, comunicación. Yo sólo reconozco al otro, cuando le comunico cómo lo veo: como un otro yo, como independiente. ¿Pero, *cómo* hago esto? ¿Cómo se comunica el reconocimiento? La respuesta kierkegaardiana es: ayudando al otro a ser independiente, y esto se hace, ocultándose en su comunicación. Con esto, no obstante, la comunicación misma se convierte en una cuestión del reconocimiento: *cómo* me comunico es ahora una pregunta de si reconozco al otro. La respuesta de Kierkegaard consiste en que la libertad del otro sea asegurada mediante el ocultarle lo que hago. La comunicación indirecta también es, sin embargo, una comunicación que debe ser recibida por otro, cuya respuesta no puedo anticipar con mi comunicación indirecta. También la comunicación indirecta puede ser errada.

¿Cómo se formula entonces para nosotros la pregunta de la ética, si la posesionamos entre Hegel y Kierkegaard? Primero, podemos entender a Hegel y Kierkegaard como dos

13 Ibid., S. 300 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 261. En español, *ibid.*, p. 109.

14 Ibid., S. 302 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 263. En español, *ibid.*, p. 113.

figuras fundamentales de tal forma, que Hegel destaca la reciprocidad, hasta el punto de focalizar aquello que tiene lugar entre ambos sujetos, mientras Kierkegaard destaca la subjetividad de un modo que resalta la asimetría de ambas perspectivas – la propia y la del otro. Segundo, tenemos que recalcar éticamente el entrelazamiento de la autorrelación y la relación con los demás. Tanto el reconocimiento del otro, entendido como comunicación ética al otro, así como también la autorrelación con referencia al otro, pueden ser errados. Tercero, la dimensión normativa tiene que ser determinada más radicalmente que en el caso de Hegel y también de Kierkegaard, a saber, por medio de la posibilidad negativa, que muestra, que están en juego tanto la propia identidad, así como el reconocimiento y la autonomía del otro.

LA EXIGENCIA ÉTICA. SOBRE LA DOCTRINA DEL AMOR DE KIERKEGAARD*

Por: Sergio Muñoz Fonnegra
smunoz@ix.urz.uni-heidelberg.de
Universidad de Antioquia

Resumen. La exigencia ética es uno de los conceptos centrales del pensamiento de Kierkegaard. Él lo introduce como correctivo contra las tendencias nihilistas de su época. En este artículo se presentan los aspectos más importantes del desarrollo del concepto, partiendo del diagnóstico crítico de la modernidad que hace Kierkegaard y de su dialéctica de la comunicación ética y de su dialéctica de la comunicación ético-religiosa. La tesis central es que el amor, entendido como la exigencia radical hecha al individuo de superar el egoísmo y ayudar al otro a ser independiente, posee un contenido normativo fuerte que fomenta el desarrollo positivo de las relaciones interpersonales.

Palabras clave: Kierkegaard, ética, exigencia ética, doctrina del amor, responsabilidad.

Summary. One of the leading concepts in Kierkegaard's thought is the ethical demand. He introduces it as a corrective against the nihilist tendencies of his times. This article presents the most important aspects of the development of the concept, beginning with Kierkegaard's critical diagnosis of modernity and his dialectics of both ethical communication and ethico-religious communication. The central thesis is that love, understood as the radical demand made on the individual to overcome selfishness and to help others to be independent, possesses a normative content that encourages the positive development of interpersonal relations.

Keywords: Kierkegaard, ethics, ethical demand, doctrine on love, responsibility.

El concepto de exigencia ética es sin lugar a dudas uno de los conceptos centrales del pensamiento de Kierkegaard. Este concepto está presente de una u otra manera en todos sus escritos y se podría incluso decir que en ellos está ante todo depositada la intención de llamar la atención sobre esta exigencia, de plantear esta exigencia, de conducir al lector hasta el punto donde esta exigencia se le muestre como algo fundamental en la constitución de su existencia humana, en la formación de su personalidad. La exigencia ética llama la atención sobre el hecho de que se es un yo (un sí mismo), exige alcanzar este yo y superar el egoísmo

* Este ensayo está vinculado al trabajo de investigación doctoral *Das gelingende Gutsein. Ueber Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*, que el autor está culminando actualmente en la Universidad de Frankfurt.

en él mediante el estar-ahí desinteresadamente para los demás. Kierkegaard parte del hecho de que una época en la que el saber es lo que predomina y todo se ha vuelto objetivo, en la que las relaciones humanas son cada vez más impersonales y los individuos actúan siempre buscando su propio provecho, en la que el poder de abstracción de los movimientos de democratización y de los movimientos de masas nivela al individuo en la multitud, en la que finalmente se ha desplazado a Dios y se ha puesto en su lugar lo más abstracto e indolente, es una “época de la disolución” en la que tiene lugar permanentemente un sacrificio de la subjetividad. La exigencia ética es justamente un correctivo contra estas tendencias que va de la mano con un doble movimiento; de un lado, el “ser sí mismo” mediante la autoelección como origen del actuar moral, como la concentración del yo en sí mismo que estaba disperso en los fenómenos negativos de lo social, de otro lado, como el “ser sí mismo” en relación con otros yos que actúa de acuerdo con un deber que proviene de él mismo, de un ser sí mismo que tiene como tarea realizar lo ético en todo momento.

Para comprender de una manera apropiada qué motiva a Kierkegaard a formular la exigencia ética, considero necesario resaltar, en un primer paso, algunos de los aspectos social-filosóficos que subyacen a su obra y a su teoría de la comunicación indirecta como estrategia de comunicación (1). En un segundo paso, desarrollaré la tesis de que la forma del discurso de la comunicación indirecta tiene una función terapéutica, la de liberar al individuo del dolor, de las formas negativas de la libertad en él (2). En un tercer y último paso, me ocuparé de la doctrina del amor de Kierkegaard que está a la base de la exigencia ética radical. La tesis de fondo que desarrollaré en este punto es la de mostrar que la unilateralidad en el amor, la renuncia al egoísmo, posee un contenido normativo que fomenta una relación positiva consigo mismo y con los demás (3).

1. La comunicación indirecta

El 29 de septiembre de 1847 publica Kierkegaard *Las obras del amor*, concebidas como *meditaciones cristianas en forma de discursos*.¹ La primera parte la terminó de escribir

-
- 1 Las obras de Kierkegaard serán citadas de acuerdo con las siguientes traducciones y abreviaturas:
- EE: *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Editorial Nova.
 - CA: *El concepto de la angustia*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965.
 - UN I: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Erster Band. Düsseldorf, Colonia, Ver en español: *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas*. Primera parte, 1950.
 - EC: *Ejercitación en el cristianismo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961.
 - OA I: *Las obras del amor. Primera parte*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965.
 - OA II: *Las obras del amor. Segunda parte*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965.
 - LA: *Eine literarische Anzeige* (en español: *Una reseña literaria*), Düsseldorf, Colonia, 1950.
 - EM: *La enfermedad mortal*. Madrid: Sarpe S. A., 1984.

a finales de abril del mismo año y la segunda parte fue escrita entre finales de mayo y finales de septiembre. La interrupción en el trabajo no es gratuita, de un lado, Kierkegaard que había nacido hacía treinta y tres años un cinco de mayo, estaba a la expectativa de su posible muerte – Kierkegaard siempre pensó que no sobreviviría sus treinta y tres años. De otro lado, se ocupó en este corto lapso de tiempo en la elaboración de un manuscrito, concebido como lección y titulado *La dialéctica de la comunicación ética y de la comunicación ético-religiosa*. En este manuscrito, o mejor dicho fragmento de manuscrito, Kierkegaard intenta por primera vez presentar esquemáticamente su método de comunicación aplicado a la teoría de estadios,² distinguiendo entre lo que significa comunicar directamente (la comunicación de un saber) y lo que significa comunicar indirectamente (la comunicación de un poder), así como la función de quien comunica en ambas formas de comunicación. Mientras en la comunicación directa se trata sobre todo de la comunicación de un saber, de un qué, el cual puede ser dosificado y es accesible a todos, en el caso de la comunicación indirecta se trata de una realización, esto es, del existir, de algo que no puede ser comunicado porque solamente es asunto del individuo. La comunicación de saber tiene lugar en el medio de la fantasía, la comunicación de poder en el medio de la realidad. La diferencia esencial entre ambas formas de comunicación radica en la distinción entre lo cuantitativo —saber mucho— y lo cualitativo —el autoconocimiento—. Ambas formas de comunicación tienen así su ámbito de validez y el conocimiento de esto y el mantenimiento de este orden es una muestra de la salud espiritual de una época. Por el contrario, una época que olvida esta distinción es una época desorientada. En su crítica a la modernidad, que Kierkegaard desarrolla a lo largo de todas sus obras, y de una forma radical en el *fragmento* aludido y en su escrito *Una reseña literaria*, se resalta justamente como rasgo central de la época, el olvido de esta distinción, que está ligada a lo que se podría denominar la pregunta fundamental del pensamiento de Kierkegaard, a saber, la pregunta por el qué significa ser un hombre, por el qué significa existir (*EC*, 194; *Diarios VIII-2 B* 81,3).³

Una época que ha olvidado esta distinción hace del ser un hombre, del existir, un asunto del saber y no del autoconocimiento, vuelve todo objetivo en su afán de querer a toda prisa explicarlo todo. Y querer volver todo objetivo es ser indiferente frente a la existencia. En la distinción entre un pensamiento objetivo y un pensamiento subjetivo se explica esto

PV: Mi punto de vista. Madrid: Sarpe S. A., 1985.

Diarios VIII-2 B: Der Vorlesungsentwurf Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung (en español: *La dialéctica de la comunicación ética y de la comunicación ético-religiosa*), Bodenheim, 1997, pp. 15-80.

2 De acuerdo con la concepción de los estadios de la existencia – el estético, el ético y el religioso –, el individuo deviene sí mismo en el avanzar, en el salto cualitativo de un estadio a otro. Kierkegaard habla con frecuencia de lo estético, de lo ético y de lo religioso y con ello ya se acentúa una diferencia con respecto a la tradición filosófica, a saber, que no se trata de una teoría general sobre la estética, la ética y la religión, sino de formas de existencia, de modos de ser en el mundo y sus manifestaciones. Lo estético, lo ético y lo religioso tienen así una existencia propia, designan un actuar continuo, presentan al individuo existiendo y en relación con su elemento.

3 *Cfr.* Diem, H. *Søren Kierkegaard. Spion im Dienst Gottes*. Frankfurt am Main, 1957, pp. 18-22.

último de la siguiente manera: “mientras el pensamiento objetivo es indiferente con respecto al sujeto pensante y su existencia, el pensador subjetivo en tanto existente está esencialmente interesado en su propio pensamiento y existe en él” (UNI, 65). Este peligro de la indiferencia frente a la existencia, que corrompe la relación del individuo consigo mismo, lo ve Kierkegaard justamente en la filosofía especulativa, la cual en nombre de lo general ha olvidado con su sistema lógico al individuo,⁴ en todas las relaciones de vida de la época moderna, en la literatura y en la ciencia, en los viejos procesos de democratización y en el origen de la sociedad de medios de masa. Esta confusión, que Kierkegaard también denomina “deshonestidad” y “autoengaño”, consiste básicamente en que la vida del hombre moderno se caracteriza por la falta de *ingenuidad* y *primitividad*. Pues el hombre moderno es incapaz de distinguir entre aquello que comprende y aquello que no comprende (falta de ingenuidad), y de remitirse a una relación originaria consigo mismo (falta de primitividad), a partir de la cual gane una impresión de sí mismo y pueda hacer las preguntas más importantes.⁵ El hombre sufre de autodeterminación en una época que le hace creer, que tiene que saber mucho —apresuradamente— para poder ser hombre, que lo somete a las diferentes formas y mecanismos de la sociedad de masas. Esta situación de la deshonestidad va además de la mano con un proceso de desmoralización de lo social (PV, 75), que desde la perspectiva de Kierkegaard se ha establecido bajo la figura de lo “tradicional”. A ello contribuye por ejemplo, para nombrar una de las formas de lo tradicional, la prensa con su forma de “comunicación impersonal y abstracta”, con el poder de lo impersonal que ella representa, el cual se sustrae a toda responsabilidad: “la anonimidad como la expresión suprema de lo abstracto, de lo impersonal, de la falta de arrepentimiento, de lo irresponsable, es la principal fuente de la moderna desmoralización” (*ibid.*). El hombre particular existente es suprimido de un modo tal en la comunicación, que sólo la comunicación misma, el qué, lo objetivo, es lo más importante (76). El que comunica desaparece así de la comunicación con este poder de lo impersonal; el sacrificio de la primitividad tiene lugar permanentemente. Esta desmoralización trae además consigo el fenómeno de querer satisfacer en “masa” y en “familia” la exigencia de la época moderna de ajustarse inmediatamente al instante (86-87 y 123-4). Esta nueva forma de entrar en relación con el mundo —“el poder del instante y el

4 Kierkegaard se refiere constantemente de manera irónica a Hegel, resaltando que éste construyó un sistema semejante a un castillo suntuoso, retirándose a vivir sin embargo en la perrera del castillo. “Espiritualmente hablando, los pensamientos de un hombre deben ser el edificio en el que él habita — pues de lo contrario está confundido—” (*Diarios VII A 82*). O en *El concepto de la angustia* leemos: “Sin embargo, Schleiermacher era todo un pensador en el bello sentido griego de la palabra, un pensador que sólo hablaba de lo que sabía, mientras que Hegel, a pesar de sus extraordinarias dotes y colosal erudición, no logra con toda su aportación hacernos olvidar nunca que él era, en el sentido alemán de la expresión, un profesor de filosofía en gran escala, empeñado en explicarlo todo a cualquier precio” (56).

5 “Toda existencia tiene que tener primitividad. Mas la existencia primitiva implica siempre una revisión de lo fundamental” (*Diarios VIII-2 B 89*). Con ello se trata de “revisar lo común-humano, las preguntas fundamentales. Esto es en sentido profundo honestidad. Y carecer por completo de la primitividad y por consiguiente del revisar, así sin más, tomando todo por costumbre dada, sustrayéndose así de la responsabilidad, de que uno actúa de acuerdo a ello, es *deshonestidad*” (*ibid.*).

poder de la difusión”— en la cual “la masa nada entiende y los periodistas entienden escribir para la masa”, caracteriza la tendencia de la época moderna: “todo se ha vuelto despótico” (*Diarios VIII-2 B 87*), “la comunicación tiene lugar como por medio de una bocina inmensa” (82,10).

Por medio de la adaptación y el saber exigidos el hombre deviene “multitud”, una “abstracción fantástica” (82,9), y vive por así decirlo en una época que lo nivela en dicha multitud (*LA*, 89),⁶ que exige de él ser como los demás: “con la creciente superficial formación y cultura, los hombres se aglomeran en las grandes ciudades. Ya desde la más primera niñez el hombre no recibe ninguna impresión de sí mismo. En las grandes ciudades se tiene una impresión más fuerte de una vaca que de un hombre, pues en el campo la relación es de un hombre por cada tres vacas, mientras en las grandes ciudades de mil hombres por cada vaca... Así es la confusión de la época moderna; *arrastra consigo terriblemente la masa de lo tradicional, la generación está atrapada en la confusión de la existencia como nunca antes. Esta es la deshonestidad de esta época*” (*Diarios VIII-2 B 87*).

En la percepción de la situación de su época, Kierkegaard se pregunta entonces cuál ha de ser la forma más apropiada de comunicar aquello que no es ningún saber y que a decir verdad no se puede comunicar. Su estrategia, como ya se insinuó, es la de la comunicación indirecta,⁷ y esta comunicación puede ser, de acuerdo con su teoría de los estadios, de tres tipos: 1) estética (comunicación esencialmente indirecta de destrezas y habilidades), 2) ética (comunicación absolutamente indirecta de un *deber-poder*) y 3) ético-religiosa (comunicación directa-indirecta de un *deber-poder*, es decir, en la comunicación se presenta un momento del saber). En cada uno de estos tipos de comunicación, la comunicación tiene la intención de ayudar al otro a ser independiente. Para comprender mejor este movimiento es necesario remitimos a la estructura de la comunicación, que se asemeja a la relación discípulo-maestro, y a la estrategia que subyace a ella.

La comunicación contiene en sí un momento de lo mayéutico y un momento de la doble reflexión.⁸ Lo mayéutico, el método socrático, consiste en conducir al destinatario

6 Cfr. Grøn, A. *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1999, p. 182ss; Kloeden, W. v. *Sozialphilosophische Probleme im Denken Søren Kierkegaards*, en: Cortese A. (Ed.), *Liber Academiae Kirkegaardensis annuarius*, Tomo II-IV 1979/81, Copenhague / Milán, 1982, p. 55.

7 Que toda su obra se basa en este método y que Kierkegaard ve en sí mismo al Sócrates moderno es explicado con suficiente claridad en su libro *El punto de vista para mi labor como escritor. Una comunicación directa*.

8 Con relación a los momentos de lo mayéutico y de la doble reflexión cfr. Anz, W. *Die platonische Idee des Guten und das sokratische Paradox bei Kierkegaard*, en: Wiehl, R. (ed.), *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstagen von H. G. Gadamer, Heidelberg, 1981, pp. 23-36; Daise, B. *Kierkegaard's Socratic Art*, Macon, Georgia, 1999, p. 1-35; Deuser, H. *Kierkegaard. Die Philosophie des Schriftellers*, Darmstadt, 1985; Greve, W. *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt am Main, 1990; Fahrenbach, H., *Kierkegaards ethische Existenzanalyse als "Korrektiv" der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie*, en: Theunissen, M. / Greve, W. *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main, 1979, pp. 232-4.

paulatinamente a la conciencia de su saber falso, esto es, al punto de partida absoluto ‘sé que nada sé’, pero de manera tal, que la ayuda permanezca oculta. Kierkegaard describe este movimiento como un “engañar a una persona con la verdad” (PV, 187), como un engaño necesario para poderse acercar al destinatario y hacerle creer que él se encuentra en posesión de la verdad. “Engañar” significa, “que no se debe comenzar *directamente* con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena” (70). Dicho con otras palabras, “si el auténtico éxito es lograr el esfuerzo de llevar a un hombre a una definida posición, ante todo, es preciso fatigarse para encontrarle donde está y empezar ahí” (55). Para ayudar, es necesario entonces colocarse en la situación del otro — “entender lo que él entiende” (*ibid.*), en lugar de dominar, querer servir—. Pues el procedimiento directo y la coacción producen el resultado contrario, a saber, que el destinatario encuentra nuevos caminos para permanecer en su ser-así:

“(…) tomemos el caso de un enamorado que ha sido desgraciado en amores, y supongamos que la forma en que se somete a su pasión es realmente irrazonable, impía, no cristiana. Si no podemos comenzar con él de forma que halle un auténtico descanso al hablar con nosotros sobre su sufrimiento y que pueda enriquecer su mente con las interpretaciones poéticas que nosotros le sugerimos, sin saber que no compartimos su pasión y queremos librarle de ella, si no podemos hacer eso no le podemos ayudar en absoluto; se recluye lejos de nosotros, se ensimisma... y entonces nosotros sólo charlamos con él. Tal vez gracias al poder de vuestra personalidad podéis darle a reconocer que se halla en falta. ¡Ah!, queridos míos, inmediatamente escapará por un sendero escondido para acudir a una cita con su oculta pasión, a la que apetece ardientemente, temiendo que haya perdido algo de su seductor calor, porque ahora, gracias a vuestro comportamiento, le habéis ayudado a enamorarse otra vez, a enamorarse ahora de su misma desdichada pasión... ¡Y vosotros sólo charláis con él!” (57).

Kierkegaard está convencido de que el autoconocimiento que debe producir el método indirecto, debe presentársele al individuo como resultado de su propia actividad en la soledad y no como la confesión en el diálogo intersubjetivo. Bien podría decirse que aquello que está tras la comunicación es la “reflexión” en su forma negativa.⁹ Por medio de este método dialéctico del desprender de la ilusión o del engaño, el hombre es conducido delante de su autodeterminación. Si él hace uso de su posibilidad o no, es algo que depende solamente de él.

Pero el momento mayéutico está en estrecha relación con el momento de la doble reflexión, la cual ha de ser entendida como la inclusión del que comunica en su comunicación, es decir, que el que comunica, el maestro, debe existir en aquello que él enseña (EC, 179). Como pensador subjetivo el maestro está deviniendo, es en la interioridad, en la reflexión que lo constituye: “la doble reflexión radica en la idea de la comunicación misma, a saber, que la subjetividad existente en la interioridad del aislamiento (...) quiere comunicarse, que

9 El método kierkegaardiano es el de una dialéctica negativa. Partiendo de lo negativo, del conocimiento falso, de las formas negativas de la libertad —la desesperación, la melancolía, la angustia, el pecado, etc.— y sus dicotomías, se conduce al individuo indirectamente al conocimiento verdadero, a la posibilidad de la realización de la libertad.

ella quiere tener al mismo tiempo su pensamiento en la interioridad de su existencia subjetiva y, sin embargo, quiere comunicarse" (UNI, 65). La exigencia al maestro es, para repetirlo una vez más, reduplicar, incluirse en aquello que comunica: educar a alguien significa educarse a sí mismo (EC, 193-207).

Resumiendo, las determinaciones de la comunicación indirecta son las siguientes: 1) que en la dialéctica de la comunicación ética y de la comunicación ético-religiosa, no se trata de una comunicación de saber, sino de una comunicación de poder, 2) que esto presupone que el hombre debe ser conducido indirectamente por medio de la educación hacia su autoconocimiento, y 3) que el que comunica para ello debe esconderse mayéuticamente tras la comunicación, que él reduplica, para llamar la atención del destinatario sobre el hecho de que él es un yo, para ayudarlo a ser independiente.¹⁰ Quisiera ahora considerar estas determinaciones más de cerca tomando como ejemplo los escritos *O lo uno o lo otro* y *Las obras del amor* en los cuales la comunicación indirecta y la comunicación directa-indirecta juegan un papel esencial.

II. La función terapéutica de la comunicación indirecta

El escrito *O lo uno o lo otro* puede ser considerado como el proyecto más pretencioso de Kierkegaard de despertar en el lector, mediante todos los medios poéticos y ficticios posibles, la necesidad y la importancia de ser sí mismo. La estructura del escrito tiende estratégicamente, de un lado, a encontrar al lector donde él está, por medio de los papeles de un joven esteta A (*O lo uno o lo otro I*); y del otro lado, a llamar la atención del lector sobre la comunicación ética por medio de los papeles de un funcionario público B (*O lo uno o lo otro II*). Los papeles de A son un conjunto de ensayos estéticos y líricos, y de reflexiones entorno al arte, tanto en el sentido de una teoría del arte y de lo bello, como en el sentido del arte como forma de existencia, como una actitud vital.¹¹ Identificándose con el mundo allí descrito el lector se siente como en casa. Todo aquello que Kierkegaard constató críticamente sobre la modernidad, se presenta aquí con la máscara de la vida buena y apropiada. Esta

10 Un problema que subyace a la teoría de la comunicación indirecta y que no se debe pasar por alto es hasta qué punto el destinatario elige libremente y no debido a la persuasión de quien comunica. Løgstrup llama la atención sobre esto de la siguiente manera: "El destinatario mismo no decide, si él quiere ser el individuo en la existencia ética, pues ello ya ha sido decidido por el que comunica en tanto le ha "impulsado" —para usar la expresión de Kierkegaard— a ello por medio de lo indirecto de la comunicación" (Løgstrup, K. E. *Auseinandersetzung mit Kierkegaard*, Band II, Munich, 1968, p. 184). Hasta qué punto Kierkegaard fue consciente de este problema es posible derivarlo del título del § 8 del fragmento *La dialéctica de la comunicación ética y de la comunicación ético-religiosa*, que lleva por nombre: *Sobre la comunicación indirecta, qué tan lejos puede ir el hombre con ella, si no hay en ella algo demoníaco*.

11 Los papeles del joven esteta A reúnen, entre otros ensayos, los famosos *Diapsalmata*, *Los estadios eróticos inmediatos o lo musical-erótico*, *La repercusión de la tragedia antigua en la moderna*, *Siluetas: Pasatiempo psicológico* y *El diario de un seductor*.

identificación con la vida estética, magistralmente puesta en escena, atrapa al lector y lo conduce —*engañándolo con la verdad*— a un lugar determinado, a lo existencial. Los papeles de B son dos largas cartas dirigidas al joven esteta A, en las cuales el funcionario B se presenta como un representante de una concepción de vida superior a la del joven esteta A.¹² En estas cartas son utilizados todos los medios descritos de la comunicación indirecta y el lector participa de la comunicación como un expectador. Ahora bien, en la medida en que el lector advierte que la concepción estética de la vida de A es un autoengaño, comprende que su vida igualmente lo es, ya que él se había identificado desde un comienzo con aquél. La comunicación indirecta no se produce entre A y B, pues B se dirige directamente a A y pone al descubierto su situación, sino entre B y el lector que participa de la comunicación a A. Para comprender un poco mejor el paso de lo estético a lo ético y la función terapéutica de la comunicación indirecta, presentaré resumidamente algunos aspectos de las concepciones de lo estético y de lo ético en *O lo uno o lo otro*.

En *O lo uno o lo otro* lo estético es definido como el estadio inmediato de la existencia y las relaciones al interior de él igual que en el libro de Fichte *La determinación del hombre*,¹³ a saber, que al interior de lo estético el individuo es inmediatamente lo que es, que su acción no está mediada por la conciencia, que en cada instante determinan su situación, su forma de ser en el mundo, situaciones externas y que por lo tanto no puede ser libre. Pues en lo estético “el espíritu no está determinado como espíritu sino inmediatamente” (*OO II*, 38), y aún en su mayor grado de espiritualidad permanece aferrado a lo inmediato, a lo natural. Lo estético como lo inmediato designa por lo tanto la esfera de lo *natural*, en la cual los afectos, inclinaciones y pasiones dominan sobre la vida del hombre sin la mediación de la conciencia. La autoconservación y el autodesarrollo es la meta, la finalidad de la existencia inmediata, en la cual toda relación con algo y toda acción aspiran siempre a la autosatisfacción, mas no a la independencia y al *ser-activo*. La falta de compromiso y transparencia, el permanente huir a la realidad, el desarrollo de la personalidad en relación con condiciones externas que no están en poder del individuo, el ocultamiento de la propia condición social, la falta de una continuidad en la vida y el actuar contingente y arbitrario, complementan la tesis de que en lo estético todo desarrollo se deja comprender como falta de autodeterminación. Y este estado es el que se describe con el concepto de “desesperación”, cuyas formas caracterizan la incapacidad de formarse una autocomprensión significativa.¹⁴

12 Los papeles de B reúnen los ensayos *La validez estética del matrimonio* y *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*.

13 “Sé que ellos [los hombres que no actúan de acuerdo con la razón], después de que son inmediatamente lo que son, no pueden actuar ni siquiera de una manera distinta a como ellos actúan (...) Además su culpa y su indignidad radica justamente en que son lo que son y en que en lugar de ser libres y algo para sí, se dejan arrastrar por la corriente de la ciega naturaleza” (cfr. Fichte, J. G. *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburgo, 2000, p. 155).

14 El concepto de desesperación es desarrollado sobre todo en el ensayo sobre *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, en *El concepto de la angustia* y en *La enfermedad mortal*.

Sólo cuando el individuo se esfuerza en abandonar este estado de la desesperación y en devenir sí mismo, sólo entonces está presente efectivamente en él la idea de un actuar responsable y de un relacionarse positivamente con la existencia, la idea de una permanente realización de lo ético en comunicación con los demás. Pero para que el individuo realmente realice este esfuerzo, tiene que despertar a la conciencia de su situación, a la conciencia de la desesperación; tiene que ganar sobre todo una comprensión que le ayude a percibir qué tan incompleta es su existencia estética. Lo que la comunicación produce mediante su método indirecto es precisamente el poner en marcha este movimiento hacia sí mismo que coloca al individuo delante de la elección, delante de la posibilidad de su libertad. En el escrito *Ejercitación del cristianismo* se expresa esta situación de la siguiente manera: “No se da comunicación directa ni recepción directa: solamente se da una elección” (EC, 204), y por eso la tarea del mayéutico consiste en “desligar a la otra persona de sí, para hacerla introvertida, para hacerla libre, no para arrastrarla hacia sí” (206).

Este ayudar al otro a que sea independiente por medio de la comunicación indirecta, conduce pues al individuo, según he venido argumentado, delante de una elección, delante de la posibilidad de su ser sí mismo. El asumir efectivo de esta posibilidad, es según la terminología de Kierkegaard, el nacimiento ético a través del cual el individuo se forma en su correcto relacionarse consigo mismo y con los demás y, se apropia a su vez responsablemente su historia personal. Por medio de este devenir consciente de la propia historia personal y del reconocimiento de la propia identidad en ella el individuo entra en relación con los demás, de modo que el acto indirectamente provocado de autoelección produce en él no sólo el autoreconocimiento, sino también el reconocimiento del otro: “Esa historia es de especies diferentes, pues se encuentra en relación con otros individuos de la familia y con toda la familia; esa historia contiene algo doloroso y, sin embargo, sólo por ella él es lo que es. Por eso hace falta coraje para elegirse a uno mismo, pues en el momento que uno parece aislarse más, más penetra en la raíz por la cual se relaciona con el todo” (OO II, 76).¹⁵ Pero no sólo se trata del reconocimiento de sí mismo y del reconocimiento de los otros en una historia común, se trata además de la permanente lucha por *poseerse a sí mismo* a partir de lo ganado en la autoelección. La autoelección sería así lo que fomenta positivamente el reconocer en su significado auténtico —el reconocer del otro y de sí mismo como un *yo*—. La comunicación indirecta va de la mano con intersubjetividad: en la medida en que el individuo es ayudado indirectamente a ser independiente se constituye en una autorelación de permanente apropiación que hace visible al otro y parte de su actividad. La función terapéutica de la comunicación indirecta consiste en este ayudar al otro a ser libre, o lo que es lo mismo, en liberarlo de las formas negativas de la libertad. Este ser libre y en la libertad asumir con responsabilidad las formas de la eticidad —el amor, la amistad, el trabajo y la

15 En esta idea se encuentra la diferenciación entre una conciencia histórica y una conciencia de la historia personal, mientras aquella es “el saber de la historia”, lo objetivo en ella, ésta es aquella “en la que el ser sí mismo [el yo] interioriza su propia historicidad, como lo que es propiamente verdadero”, esto es, su biografía (Jaspers, K. *Existenzerhellung*, en el mismo autor: *Philosophie*, Berlin, 1932, p. 118ss).

vocación—, y manifestar en la vida lo *común-humano*, es la tarea del individuo que realiza lo ético, es la exigencia ética que se ha vuelto su deber. No obstante, Kierkegaard reconoce en sus escritos posteriores que esta posición es demasiado optimista e ingenua, y esto lo lleva a formular una exigencia radical en *Las obras del amor*. En este escrito, en tanto se trata de *meditaciones cristianas en forma de discursos*, del paso de lo ético a lo ético-religioso, la comunicación es directa-indirecta. El diálogo es ahora un diálogo directo-indirecto entre Kierkegaard y el lector. Directo porque hay un momento del saber, la palabra del evangelio, que no se puede presuponer, sino que es necesario exponer “provisionalmente” (*Diarios VIII-2 B 89*). Indirecto porque el discurso no conduce al saber, sino al deber-poder, hacia una realización.

III. La exigencia ética radical

En el amor y la amistad, así como en la mayoría de las relaciones interpersonales, es depositada con frecuencia una exigencia a ambos lados de la relación que normalmente implica cierta reciprocidad. Y la presencia de esta reciprocidad se interpreta como una respuesta positiva, como algo que contribuye al crecimiento y fortalecimiento de la relación. Así, en el amor y la amistad se habla de entrega, fidelidad, confianza y respeto, mientras en el resto de las relaciones interpersonales se habla del reconocimiento recíproco en su sentido amplio, a saber, del reconocimiento de derechos económicos, políticos y sociales, del reconocimiento de capacidades. Si bien en las relaciones íntimas no es posible exigir absolutamente esta respuesta positiva, pues el amor y la amistad son más bien algo que se espera del otro, se parte del hecho de que una relación íntima auténtica se basa en esta reciprocidad. De las relaciones interpersonales se podría afirmar lo mismo, que el reconocimiento es algo que se espera del otro, solo que este tipo de relaciones son en muchos casos reguladas por la normatividad, de modo que no reconocer al otro puede ser una falta, a la cual corresponde un castigo correspondiente. En ambos casos, la exigencia ética, entendida de un modo tradicional como un llamado a reconocer al otro, no garantiza que las relaciones permanezcan en su forma positiva. Kierkegaard reconoce justamente este peligro y va más allá que sus predecesores al formular una exigencia ética radical. Pues para Kierkegaard el egoísmo está siempre al acecho, no sólo se presenta bajo la figura del amor propio, sino que incluso está presente en el amor y la amistad, así como en el resto de las relaciones. En el amor y la amistad porque la entrega pocas veces es desinteresada y siempre hay de por medio la reclamación de méritos, porque el amor y la amistad no es otra cosa que la prolongación del amor propio, es decir, porque el egoísmo no desaparece en la amistad sino que se reduplica en la unión de dos yos, en la cual el uno lo es todo para el otro, en la cual el uno quiere hacer algo concreto del otro o en la cual el uno se sirve del otro. El amor y la amistad parecen ser auténticos mientras duran, mas siempre revelan el lado egoísta en los momentos de crisis o en el momento de la definitiva separación. La base de estas relaciones es por lo tanto inestable al igual que el elemento positivo que de ellas se deriva. En el caso de las relaciones sociales el riesgo del egoísmo se agudiza, pues no siempre se

actúa teniendo ante todo presente el bienestar del otro, sino que en la mayoría de los casos prima el propio provecho. Se actúa de acuerdo a una ley externa que regula las relaciones mediante la coacción, mas no de acuerdo a una ley interna según la cual lo más importante es el bien del otro. La base de estas relaciones depende entonces de la determinación del punto de vista normativo para actuar correctamente, de una determinación con un alto grado de contingencia.

Para Kierkegaard la única manera de superar el egoísmo y la dependencia de la permanente determinación de una ley contingente que retrasa la acción, es por medio de la exigencia ética radical y unilateral. La exigencia es unilateral porque ya no concierne a ambas partes de la relación, pues la exigencia recae sólo sobre el individuo, sobre el lector a quien es dirigido el discurso. La exigencia es radical porque va de la mano con una renuncia total a todo mérito, porque impele a amar sin esperar nada; la reciprocidad desaparece por completo de la relación. La exigencia es ética porque impele a ver en todos y cada de los hombres al semejante, a eliminar las diferencias, a contribuir en todo momento al bienestar del otro, a ver el bien en él, a conducirlo siempre a una autorrelación positiva. El amor se convierte así en una exigencia radical al individuo a trascender su egocentricidad. Pero al hablar así del amor Kierkegaard ya no se está refiriendo al amor en el sentido tradicional de la palabra, sino al amor cristiano que no tiene que ver con una forma especial de relación, sino que se extiende a todo tipo de relación, es decir, este amor pasa a ser lo primero en todo tipo de relación. Más aun, Kierkegaard se refiere a *Las obras del amor*, con lo cual el amor se convierte en una acción, en una tarea de permanente realización que repercute positivamente en los demás. Veamos entonces más de cerca en qué consiste este amor y sus obras y cómo ha de ser entendida exactamente la radicalidad ya aludida.

El primer apartado del primer libro del escrito *Las obras del amor* trae por título “la vida oculta del amor y su reconocimiento por los frutos”. En este apartado se ofrece un análisis fenomenológico del amor en el cual se trata de sus formas de manifestación en el mundo. Según Kierkegaard en las relaciones interpersonales se desconoce la presencia de este amor auténtico que une con la eternidad, que es lo que *es*, es decir, lo que permanece y se extiende ininterrumpidamente a todos los ámbitos de la existencia y que por lo tanto no es “pasajero”, lo que solamente “florece”. La vida oculta del amor se conoce por sus frutos y Kierkegaard expresa esto como una “necesidad” del amor, como una necesidad de manifestación de aquello que es el fundamento más íntimo de la personalidad. Reconocer el amor por sus frutos parte así, de un lado, de la creencia en la presencia del amor en todas partes, en todos los hombres —el amor implica la fe en el amor—, de otro lado, de la posibilidad efectiva de su manifestación. Ahora bien, el reconocimiento del amor por sus frutos no va de la mano con la exigencia de entrar a juzgar al otro para ver el amor en él. Todo lo contrario, la expresión se refiere exclusivamente al individuo particular, lo exhorta a trabajar para que su amor se manifieste y pueda ser conocido —al margen de que éste sea visto o no—. De ahí que conocer el amor por sus frutos no sea la búsqueda inquisitiva de éste en los demás, ni la exaltación de sí mismo, por ejemplo por medio de la palabra o el mero obrar interesado; más bien se trata de aprender a conocer el amor por sus obras, por las obras que

pueden ser conocidas por todos aquellos que participan del amor. “Por eso la señal definitiva, la más exultante y absolutamente convictiva del amor, siempre será el amor mismo, tal como es conocido por otra persona. Porque lo semejante sólo se conoce por lo semejante; solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor, de la misma manera que así su amor puede ser reconocido” (OA I, 62).

Junto a la exigencia de dar a conocer el amor —obrar con amor— está la exigencia *debes* amar al prójimo “como a tí mismo”. El objeto del amor no es por lo tanto el “amigo” o el “amado”, sino el prójimo, todos los hombres, y el deber es amarlo como a sí mismo, no como a un otro. La diferencia entre el concepto de amor del paganismo y el concepto de amor del cristianismo radica esencialmente en que este último descubre y conoce la existencia del prójimo. Mientras el primero desdeña el amor propio en tanto egoísta y exalta el amor y la amistad que proceden del impulso y la inclinación, el segundo ve tanto en el amor propio como en el amor erótico y la amistad —que Kierkegaard llama amor de la predilección— el egoísmo, y opone a éstos el amor al prójimo.

Mientras el poeta encuentra en el amor de la predilección material de inspiración y canta a la intensidad del instante, en el cual sólo hay una persona amada en el mundo, un primer amor que es el del comienzo y que lo es todo para el amante, no sabe qué hacer con el amor al prójimo que no está ahí para ser cantado, sino para “ser puesto en práctica” (OA I, 107), con el amor que es la inclusión de todos en el amor. La tarea ética —el “tú debes”— es algo a lo que se sustrae el amor y la amistad éticamente considerados, pues el amor al prójimo como deber es la tarea ética del individuo de ver al prójimo y ser el prójimo del otro, de reconocer a ese otro que son todos y cada uno de los hombres. Lo sensual que en el amor erótico y la amistad se manifiesta es por lo tanto lo que el cristianismo entiende como lo *egoísta* que debe ser trascendido. Esto último permite establecer la diferencia entre amar al otro como un otro yo (egoístamente) y amar al otro como un prójimo. Como ya se dijo, el paganismo diferencia entre amor propio, amor erótico y amistad; ve el egoísmo en aquél y en la relación amorosa cuando se presenta la infidelidad. El cristianismo por su parte, ve incluso en ese abandono y entrega ilimitada al otro —como un otro yo— en la relación lo egoísta, debido a que la admiración que surge en la relación se traduce, en tanto produce autosatisfacción, en amor propio, debido también a que la entrega aumenta el individualismo y a que los dos yos devienen un solo “yo” indiferenciado. El amor al prójimo es al contrario “amor de abnegación” que no hace caso a las diferencias, que no parte de la relación con un otro como un otro yo, sino como un “primer tú” (OA I, 123). Mientras que en la predilección apasionada los dos yo devienen un solo “yo”, en el amor al prójimo se trata de dos individuos determinados como espíritu, como sí mismos. De acuerdo con lo anterior, “el prójimo es la igualdad de todos” (127), o mejor dicho, “el amor representa la igualdad eterna al amar” (124), ya que el fundamento de la relación no es una predilección apasionada, ni la discriminación, sino la abnegación, el “tú debes” que mueve a la acción y a través del cual se reconoce la igualdad propia de todo hombre ante Dios en su relación con los demás.

La exigencia entonces es ponerse a amar inmediatamente al prójimo, no queriendo decir con ello que no se debe amar al amado o al amigo, sino que lo primero que se debe amar

y ver en ellos es al prójimo, que se debe partir de la igualdad en el amor: “La esposa ha de ser primera y primariamente para ti el prójimo; que sea tu esposa es sólo una determinación ulterior de vuestra relación particular mutua” (247). Se trata entonces, con esta *prioridad* del prójimo, de evitar el riesgo de que el *amado* o el *amigo* se conviertan en una *excepción*, de evitar el riesgo de que lo fundamental en la relación, que se es un prójimo, un hombre, desaparezca por la resaltación de lo particular en cada hombre. Amarse a sí mismo como exigencia no es otra cosa que amar al prójimo y mantenerse —ser ininterrumpidamente activo— en el amor, sin discriminar, sin conceder ventajas al amado, poniéndose por encima de las diferencias y de las distinciones que impiden el ver. Al respecto señala Kierkegaard que la “perfección del objeto no es la perfección del amor mismo” (136) —es decir, el amor debe trascender en primera instancia la particularidad del objeto (el ser amado, el amigo, la persona interesante, etc.)—, “que este amor sólo se reconoce por el amor” (137). La idea que subyace a esto último es la siguiente: no hay que salir a buscar el objeto de amor, más bien, “el amor es algo que uno mismo tiene que aportar” (271); “*la tarea no consiste en encontrar el objeto amable; sino que consiste en encontrar amable el objeto dado o elegido una vez por todas, y en que se pueda permanecer encontrándolo amable, cambie lo que cambie*” (274). Cuando se ama al hombre que se ve, se rompe con las idealizaciones y fanatismos, se dirige la mirada a la realidad en la que el amado o el amigo es lo que es, se ama lo que es visible en él y no nuestra representación de lo que quisieramos que él fuera.

Esto último es muy importante para comprender la idea de una igualdad en el amor. El precepto dice “tú debes amar”, esto es, no atiendas a las diferencias. Mas no es que las diferencias —la particularidad y las circunstancias en la que todo individuo está inscrito, lo que hace de éste o aquél un individuo concreto y determinado— deban ser eliminadas para poder amar, sino que el individuo debe *elevase* por encima de ellas para estar en igualdad con los demás. Esta igualdad es diferente a la igualdad mundana de una nivelación social, de una justicia igualitaria, de una mayoría que permanece en la diferencia, de una igualdad que eliminando las diferencias, establece la diferencia del conjunto en la cual se apoya el todo. Dicho de otro modo, la igualdad en el amor es diferente de la igualdad humana, que para Kierkegaard es sólo apariencia de igualdad en tanto se basa en la “diferencia compartida por la mayoría” (149), la cual es indiferente con respecto a las demás diferencias. Dicha igualdad basada en la diferencia, se extiende como fenómeno que justifica la corrupción aristocrática y la corrupción de las masas. Proclamar así la igualdad de todos los hombres desde la diferencia, desde el poder abstracto de la mayoría, es permanecer en la diferencia, conocer al prójimo desde la lejanía.¹⁶ Para Kierkegaard se trata entonces de “querer existir sin barreras

16 Para Adorno, Kierkegaard ofrece “un testimonio extraordinario” de las tendencias destructivas de su época, a saber, del “reemplazamiento del pensar espontáneo por una adaptación automatizada, como tiene lugar en el contexto de las formas modernas de la información”, del surgimiento de mecanismos sofisticados de dominación, de la naciente sociedad de masas y de la pura ideología que subyace a ellas: “Él [Kierkegaard] sabe muy bien que la doctrina de la igualdad burguesa es pura ideología y que los miembros de diferentes clases, que se relacionan entre sí en nombre de lo cristiano, como si no fuesen nada más que hombres, hacen esto solamente para mantener, por medio del consuelo de una igualdad

y por igual para todo hombre en absoluto, permaneciendo sin embargo en la existencia temporal que a uno le ha sido asignada” (163), de “existir con esencial indiferencia para cada uno de los hombres” (164), reconociendo que tras el traje de la diferencia —lo que cada uno en tanto individuo determinado es— está el prójimo en el cual todos nos asemejamos. Es decir, no se exige con ello dejar de ser sí mismo o renunciar a ser sí mismo, sino más bien el querer existir para los demás, *edificando*, viendo el amor en ellos.

La palabra edificar se relaciona siempre, según Kierkegaard, a todo aquello donde está presente el amor, de modo tal que un suceso es edificante por el amor que en él se manifiesta. “Edificar significa levantar algo hacia arriba *partiendo de los mismos cimientos*” (OA II, 15). El punto de partida, la base, es fundamental, a saber, el amor mismo: “el amor es el principio de todas las cosas, y entendido en el sentido espiritual el amor es la fundamentación más profunda de la vida espiritual” (22-3), es decir, el amor edifica a partir del presupuesto de que el amor está en la otra persona como su fundamento. Cuando el amor es una exigencia unilateral al individuo, entonces la exigencia se traduce no sólo en creer en la presencia del amor, sino también en querer que éste se manifieste positivamente en el objeto del amor. El presuponer el amor es el elemento de reciprocidad en la relación: quien tiene amor en sí mismo presupone el amor en los demás, el amante presupone el amor en el amado, “amar es presuponer amor” (34), o dicho de otra manera, quien tiene el amor en sí mismo, debe poder querer edificar mediante su acción.

Este deber poder edificar mediante la acción *partiendo de los mismos cimientos*, del *presuponer* el amor en el otro, significa ante todo que el amor es paciente, que no guarda ni envidia ni rencor, que no busca lo suyo, que no se alegra de la injusticia, que lo soporta todo, que lo cree todo, que espera todo, que lo tolera todo. Edificar es la reunión de todos estos aspectos que en su unidad contribuyen siempre desinteresadamente al bienestar del otro. Veamos entonces más de cerca estos aspectos. Creerlo todo en el amor va de la mano, como ya se indicó, con el creer en la presencia del amor y ponerse a amar al otro renunciando a la reciprocidad. En tanto no se espera nada del otro en la relación amorosa desaparece a su vez la posibilidad del engaño por parte del amado, ya que el amante sólo busca dar amor y permanecer en el amor. No se quiere decir con ello que el amado no pueda llegar a engañar, sino más bien que el amor hacia él no debe depender de su respuesta. La exigencia puede parecer ridícula y ciertamente, así lo resalta Kierkegaard, lo es a los ojos de la concepción mundana del amor, pues ¿cómo es posible que la exigencia consista en amar a quien me engaña? ¿No es el engaño motivo suficiente para romper con el amor? Pero quien tiene amor, da amor y presupone el amor en los demás. El engaño sólo existe como autoengaño, es decir, sólo existe de un lado de la relación, si el amado engaña al amante, se engaña a sí mismo, pues el amante continúa en el amor; si el amante al ser engañado rompe con la relación, demuestra con ello que en él no había amor e igualmente se engaña. El amor no es por lo tanto un asunto del saber, sino de una elección entre creer (amar) y no creer (desconfiar). Al respecto es importante tener claridad sobre la diferencia entre creer y saber, así como entre

metafísica, intocable la desigualdad real” (Cfr. Adorno, Th. W. *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, en el mismo autor: *Gesammelte Schriften*, Band 2, Frankfurt am Main, 1979, pp. 229-31).

el desconfiar y el saber. El saber, como Kierkegaard lo entiende, es el movimiento de “poner en equilibrio las posibilidades opuestas” (46) y en tal sentido es lo indiferente. El saber no toma partida por esto o aquello, sino que conduce al equilibrio a partir del cual se juzga y se manifiesta si se desconfía o se ama, es decir, el equilibrio que el saber constituye no se traduce en un conocimiento ulterior, sino en una elección: “con el saber, cabalmente en la medida en que éste sea más perfecto, solamente llegas al equilibrio; pero en la conclusión que se tome, se responsabiliza íntimamente el que está juzgando, quedando al descubierto su interioridad” (51). La vida del individuo no comienza entonces en virtud de un saber, sino en virtud de un creer, esto es, de una elección; pues el saber no determina lo que uno es, sino que lo que uno es, es determinado en lo que uno cree. La decisión pasa entonces por querer creer en el bien o no creer en nada y así creer en el mal. Mantenerse en el amor creyéndolo todo es así luchar contra la concepción mundana del amor, contra la primacía de lo sensual, contra el amor egoísta basado en la reciprocidad.

El amor no sólo lo cree todo en el sentido aludido, el amor lo espera todo. La espera es una necesidad que siempre está en relación con lo futuro, con lo porvenir, y en la espera se presenta de nuevo una elección entre la esperanza y el temor: “si [el hombre] esperando se relaciona a la posibilidad del bien, entonces tenemos *la esperanza* (...) Si esperando se relaciona a la posibilidad del mal, entonces tenemos *el temor*” (73). “Esperarlo todo” amorosamente es “*esperar siempre*” la posibilidad del bien por sí mismo y por el otro, es la renuncia a la prudencia que recomienda tomar distancia, es la renuncia al odio y a la envidia, al gozo por el mal ajeno, a todo sentimiento que se sustrae a la posibilidad del bien. De nuevo la exigencia aquí parece ser ridícula, pues ¿cómo es posible que se exija esperar el bien para todos sin excepción, incluso para aquellos que nos han hecho daño o para aquellos que con sus actos infringen dolor en el mundo? ¿No es esto un despropósito? Por supuesto que lo es, si se trata de la prudencia humana. Según Kierkegaard no esperarlo todo en el amor significaría dejar de ver el prójimo en el otro, sería renunciar a la posibilidad de que el bien se presente en él en el último momento, sería renunciar a él y mostrar así que el amor no estaba presente, pues renunciar a un hombre es renunciar a todos.

Este amor que lo cree y lo espera todo, no busca además lo que es suyo, no busca volverse objeto del amor de otro, como tampoco busca su provecho: “*el amor no busca lo suyo propio; porque en el amor no hay mío ni tuyo. Ahora bien, mío y tuyo no son más que un concepto relativo a lo que es 'propio'; por lo tanto, si no hay mío ni tuyo, tampoco hay algo propio; y no habiendo nada propio es sin duda imposible buscar lo que es suyo*” (98-9). Mientras en el amor auténtico desaparece lo propio, en el amor y la amistad se da sólo el intercambio entre mío y tuyo que da lugar a lo nuestro, que en la comunidad tiene el mismo valor que el mío para el individuo. Así las cosas, en dicha entrega el elemento egoísta pasa a ser lo “nuestro” en la comunidad. Y en la medida en que el amante no busca lo suyo, “no hace sino amar lo propio del otro”, esto es, lo que hace de él un individuo determinado (106). En las relaciones humanas sucede todo lo contrario, en el sentido de que la búsqueda de lo propio la mayoría de las veces siempre va de la mano con una instrumentalización en favor de los propios fines. Esto último lo ilustra Kierkegaard en la siguiente situación:

“El que es *duro y dominante* no tiene flexibilidad ni condescendencia para comprender a los demás, exige que cada uno se someta a su propio provecho y pretende que cada uno se transforme a su imagen y que quede recortado de acuerdo a su patrón de los hombres. O si alguna rara vez hace una excepción —lo que él coinsidera como manifestación extraordinaria de amor— entonces lo que busca, según su propia confesión, es llegar a comprender a un solo hombre. Pero lo hace de una manera completamente peculiar y arbitraria, pensando a ese hombre en posesión de una determinada cualidad y, en definitiva, exigiéndole que se ajuste a encarnar su idea preconcebida. En realidad no importa un comino el que determinada cualidad sea peculiar de la otra persona, ya que lo único que hace el caso es lo que la persona dominante ha pensado para sí. El duro y el dominante nunca puede formar a nadie, se contenta con transformarlo; es decir, que busca lo que es suyo y así poder siempre decir en todas partes, señalando con el dedo: ‘he aquí una simple imagen mía, éste es pensamiento mío y voluntad mía’. Tampoco implica una diferencia esencial el hecho de que al duro y dominante se le haya asignado un vasto círculo o un círculo reducido para su dominación, que sea el tirano de un imperio o un tirano casero en la pequeña habitación de una buhardilla, porque el asunto siempre es el mismo: el no querer dominadoramente salir nunca de sí mismo y, también de una manera dominadora, pretender destrozar o hacer imposible la expansión vital de la peculiaridad de la otra persona” (107-8).

En el amor, por el contrario, se busca ayudar al otro a ser independiente, a ser sí mismo y dueño de sí mismo mediante la formación de su personalidad, y esto sin que él perciba que ha sido ayudado, que está en deuda con el otro y que por lo tanto está en una relación de dependencia, en la que se exige directa o indirectamente reconocimiento. En el amor el amante que no busca lo suyo, permanece de tal manera incógnito en la ayuda que brinda que puede decir: ‘este hombre es ahora independiente —con mi ayuda, no la proyección, la imagen o el deseo que egoístamente quiero depositar en él’—. Mas este ayudar al otro implica siempre, en tanto la ayuda es mayéutica, una reduplicación. Como ya se tematizó arriba, ayudar al otro a ser independiente es ayudarse a sí mismo, educar a alguien es educarse a sí mismo, es ser lo que se enseña, existir en la propia reflexión. Así, en el amor tiene siempre lugar esta reduplicación, a saber, que se da algo que ya se posee. El amor es por lo tanto una reduplicación hacia adentro y hacia afuera, un salir de sí mismo y un retornar a sí mismo, un recibir lo que se da.

La tarea consiste entonces, una vez que el amor es asumido como una ley que ha de cumplirse y como la necesidad de estar-ahí incondicionalmente para todos y cada uno de los hombres, en convertirse en el amoroso que en la lucha gana al amado para el bien y la verdad. Ahora bien, esta lucha es doble. De un lado se trata de superar el mal con el bien, de hacer del amado un vencido, y del otro lado, de la conquista del vencido mediante la reconciliación en el amor. La reconciliación amorosa, la segunda lucha, consiste en la lucha ya no frente a frente, sino del lado del vencido, es decir, consiste en la necesidad de perdonar, en la necesidad de luchar amorosamente “para que la otra persona se digne recibir el perdón y deje de ser irreconciliable” (211). Pero, ¿no es acaso esta exigencia tan ridícula como todas la demás? Pues ¿por qué he de querer perdonar a quien no pide mi perdón? ¿Por qué he de

querer reconciliarme con el amado o amigo infiel o con cualquier hombre que me es desconocido? De nuevo hay que insistir, en que así pregunta la prudencia humana. Kierkegaard por el contrario parte de que las relaciones interpersonales no son relaciones entre hombre y hombre, sino siempre y fundamentalmente una relación entre *hombre-Dios-hombre* (I, 195-6). El objeto del amor —el amado en el sentido amplio de la palabra— deja de ser aquello que determina si hay o no amor en la relación. Al ser Dios el común denominador —la determinación intermedia— en la relación, es decir, el tercero en la relación que sostiene la relación, la exigencia consiste en que cada quien en la relación se relacione primero con Dios y que remita siempre su relación a Dios. Esta exigencia equivale exactamente a la misma exigencia de amar en la relación primero al prójimo, pues para Kierkegaard amar al prójimo es amar a Dios.

Kierkegaard no pasa por alto el hecho de que en las relaciones interpersonales del mundo moderno domina la tendencia a sustraerse de este vínculo con Dios y con ello a la exigencia radical y unilateral de un cumplimiento de la ley. De ahí que Kierkegaard se pregunte hasta qué punto es posible proclamar una exigencia ética sin que Dios sea el origen del actuar mismo, sin que Dios sea el común denominador al cual se remita siempre la acción, hasta qué punto pueda permanecer Dios *excluido y olvidado* en el cumplimiento de la ley y si con ello no se correría el riesgo de caer en relativismos y un actuar contingente. Si en el lugar vacío de Dios son puestos los derechos humanos, entonces la determinación de aquello que sea la ley pasa a ser un proyecto interminable que, o bien recae en el arbitrio del escogido de turno, o en el arbitrio de la libre asociación, o bien en el acuerdo mutuo de la mayoría, un proyecto que fomenta el “egoísmo asociado” (I, 215) y la “comunidad de intereses creados” (218). Además Kierkegaard ve en este poder de la mayoría el riesgo permanente de que el individuo se tenga que someter a mecanismos que en nombre de la ley de la mayoría presenten lo injusto como lo justo: “¿acaso lo ético —pregunta Kierkegaard— es una cosa tan contingente, que cuando una gran multitud se hace reo de indecencia, o la cometemos incluso todos los hombres, entonces lo indecente se convierte en lo honesto?” (I, 211).¹⁷ Si por el contrario, lo ético es determinado radicalmente como un relacionarse con Dios, entonces es posible esperar que cada uno cumpla con el mismo deber. Si el punto de partida es la relación con Dios —o con el prójimo— y no primeramente la relación con los demás, entonces es reconocible inmediatamente la exigencia de la ley: comenzar a amar al prójimo inmediatamente renunciando a todo beneficio, ayudar al prójimo a ser independiente, amo y señor de sí mismo.¹⁸ Remitida la relación a esta instancia superior *inmanente*, el amante, que

17 Una idea similar presenta Adorno en su crítica a la filosofía moral kantiana. *Cfr.* Adorno, Th. W. *Probleme der Moralphilosophie*, en el mismo autor: *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*, Band 10, Frankfurt am Main, 1997, p. 240.

18 Según Habermas, en tiempos posmetafísicos en los que ya no tiene más lugar una relación personal con Dios, debería pensarse este tercero en la relación en términos de lenguaje, como la instancia trascendente que nos sale al encuentro en las diferentes formas de comunicación (*Cfr.* Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001, pp. 25-6). Desde la perspectiva de Kierkegaard, pensar la relación en los términos de hombre-lenguaje-hombre u hombre-sociedad-hombre es permanecer atado al error, a la desorientación propia de la modernidad.

vence al amado y se reconcilia con él en el amor, pasa a ser un servidor incógnito de la verdad.¹⁹

En la remisión de la relación a esta instancia superior inmanente es posible ver que la exigencia radical de reconocer y amar en todos los hombres el prójimo implica a su vez reciprocidad e intersubjetividad. La presencia del tercero en la relación llama la atención sobre el hecho de que aquello que un individuo le haga al otro, lo hará Dios con él. Si doy amor recibo amor, si juzgo soy juzgado, si amo al prójimo me convierto en su prójimo, si perdono recibo perdón. Aquí no se trata de la justicia humana del ojo por ojo, ni de hacer coincidir la acción con lo moral, de modo que sólo se actúe de manera tal que pueda esperar que el otro también actúe así. La acción es interior y ya no importa más cómo actúan los otros, sino cómo actúo yo delante de ellos: “Lo único que ha de importarte es lo que tú haces con los demás, o dicho de otro modo: lo único que ha de importarte es cómo descubres y juzgas lo que los demás hacen contigo. La dirección es hacia adentro, en tu interior, no teniendo esencialmente ninguna tarea con los demás, sino contigo mismo delante de Dios [delante de la verdad (SM)]” (II, 283). No obstante, esta exigencia no debe ser entendida como si se tratase simplemente de la mera ocupación egoísta consigo mismo delante de Dios; más bien la interioridad significa la inclusión desinteresada del otro en mi actividad mediante la abnegación, mediante la renuncia a la recompensa o al mérito habitual que impide comenzar a amar inmediatamente a todos los hombres en tanto hombres, independientemente de cómo obren ellos. La unilateralidad de la exigencia no es por lo tanto una negación de la reciprocidad en las relaciones íntimas o en las otras formas de relación. Más bien, como se ha venido sugiriendo, ella tiene prioridad, está al comienzo del actuar moral, de modo tal que es posible decir que esta autocomprensión ético-religiosa, la cual está contenida en la exigencia unilateral al individuo, asegura el reconocimiento recíproco. Si no se desantiende esto último, es posible afirmar, de un lado, que la exigencia ética no se reduce a la dimensión religiosa, pues la radicalidad representa un momento del actuar moral que no se debe separar absolutamente de la continuidad con el mundo, de la referencia al

Lo revolucionario del pensamiento de Kierkegaard consiste en poner, en tiempos posmetafísicos, radicalmente el acento en la vuelta hacia lo divino, no queriendo decir con esto que se trate de un retorno a una situación originaria, a un estado anterior que es necesario recuperar. Dicho de otra manera, poner radicalmente el acento en la relación con Dios, es llamar la atención de que el individuo está deviniendo y que se encuentra con o sin conciencia de ello camino hacia su sí mismo.

- 19 Si bien Habermas se equivoca al querer tergiversar el sentido originario de la relación hombre-Dios-hombre como Kierkegaard la concibió, reemplazándola por la relación hombre-lenguaje-hombre, acierta al afirmar que la teología de Kierkegaard es posmetafísica. Pues a decir verdad Dios no es concebido como una instancia externa al hombre, sino como una instancia en él, como el movimiento de la interioridad. En el *Postscriptum final no científico a las migajas filosóficas* se expresa esto según la fórmula: “la verdad es la interioridad; objetivamente no hay ninguna verdad, sino que la apropiación es la verdad” (69), y más adelante se añade: “(...) que la verdad no es la verdad, sino el camino es la verdad, es decir, la verdad sólo es en el devenir, en el proceso de la apropiación, que no hay por lo tanto ningún resultado” (71). La tarea del individuo es por lo tanto servir a esta verdad (Dios), apropiándose permanentemente y ayudando al otro a estar en ella, es decir, la verdad es la doble reflexión: “hacia adentro abnegación, y hacia afuera un desinterés sacrificado” (OA II, 268).

mundo de la vida, que es el horizonte de interacción, en el cual las obras del amor se manifiestan. De otro lado, es posible hacer frente a la lectura existencialista y a la lectura deconstructivista de Kierkegaard, que reduce todo al momento subjetivo de la formación del sí mismo o al momento nihilista de la desesperación inherente a él, desconociendo así que éste es ante todo un yo social y determinado, es decir, que no se trata exclusivamente del individuo, sino de él en comunicación con los demás.

LA ALTERIDAD DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD KIERKEGAARDIANA*

Por: **María José Binetti**
mjbinetti@yahoo.com.ar
Universidad Católica Argentina

Resumen. Este artículo se propone mostrar, al interior del concepto kierkegaardiano de libertad, la presencia de una alteridad activa, concebida como la diferencia, el no-ser, la nada, capaz de impulsar la existencia a la constitución de su identidad, por la fuerza de la contradicción. Esta alteridad radical es para Kierkegaard el pecado, cuya conciencia revela al hombre, además de su dualidad esencial, la distancia que lo separa del ser absoluto.

Palabras clave: Pecado, nada, libertad, existencia.

Summary. The aim of this article is to show, inside Kierkegaardian's Freedom, the presence of an active alterity, conceived as difference, non-being, nothingness, which are able to impel the existence, through the force of contradiction, to constitute its own identity. For Kierkegaard this radical alterity is sin, whose conscience reveals to man both his essential duality and the distance that separates him from the absolute being.

Key words: Sin, nothingness, freedom, existence.

1. Introducción

Sören Kierkegaard propone como fin y sentido de la existencia humana singular consiste en la autoidentidad subjetiva, actuada por la reflexión del espíritu sobre sí mismo y realizada en la coincidencia de ser, conciencia y libertad. Según el existencialista danés, lo que el espíritu anhela por naturaleza es el "acuerdo esencialmente puro consigo mismo",¹ la automanifestación de las fuerzas puras del yo, a través de la libre repetición actual y autoconsciente de su propio poder, originariamente posible e indeterminado. Pero

* Este artículo está vinculado al trabajo de investigación doctoral de la autora: *El poder de la libertad. Un análisis del pensamiento de S. Kierkegaard con especial referencia al Diario.*

1 Kierkegaard, S. *Diario*. En *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*. Paris: Editions de l'Orante, Vol. 12, 1980-1983, X3 A, p. 711. (Se cita la obra de Kierkegaard siguiendo esta edición).

precisamente porque la identidad espiritual es un fin siempre anhelado, el espíritu descubre, en el comienzo mismo de su búsqueda, que él ha caído en la diferencia del pecado y que su realidad es lo otro de sí. Se trata aquí de una diferencia interior que desfigura al yo radicalmente y lo pone en un desacuerdo esencial consigo mismo; de un pecado original, que inculpa a la libertad por no-ser y promueve *ex nihilo* su devenir existencial.

Esta alteridad radical, involucrada de manera inexorable en el espíritu humano, constituye una fuerza negativa y contradictoria, que convertirá a la existencia humana en una lucha absoluta entre el ser o no ser. El devenir espiritual coincidirá así con la actuación constata de la diferencia, esto es, con la continua emergencia del no ser, la no-verdad y la no-libertad, que promueven negativamente su dinamismo y confirman el principio dialéctico según el cual, para la subjetividad finita, *omnis affirmatio est negatio*. Sin embargo, esta misma alteridad descubierta en el devenir libre del espíritu remite a una Diferencia absoluta que fundamenta toda negación y es capaz de asegurar al hombre la recreación de su identidad, siempre anhelada. Por esta Diferencia, la existencia kierkegaardiana —errante en el desmayo de lo mismo producido por el legado de una indigencia ancestral— se trasciende a sí misma bajo el poder de una Alteridad, cuya semejanza amorosa sabe restaurar el auténtico rostro humano. El presente artículo intentará explicar la idea de esta alteridad, que desfigura la realidad del yo para reconducirlo a la Fuente de toda unidad.

2. La impotencia de la libertad

La libertad kierkegaardiana se define fundamentalmente como una “infinita posibilidad de poder”,² correlativa a una infinita posibilidad de no poder, de manera tal que ambas posibilidades contrarias hunden sus raíces en el ser originario del espíritu finito. En este sentido, la libertad oscila constantemente entre dos alternativas opuestas, susceptibles de convertir al espíritu en un poder titubeante y al hombre “un ser-doble”,³ a quien la duplicidad le corresponde de manera esencial.

Ahora bien, siendo la libertad ambigua e indeterminada, vale decir, siendo ella lo dialécticamente posible, su actuación exigirá la impotencia real en tanto alteridad inseparable de la identidad espiritual. Lo negativo es necesario al espíritu libre y condiciona su devenir mediante la fuerza de la contradicción que impulsa al yo hacia sí mismo. Esta dialéctica espiritual, antítesis radical del yo finito, es entonces —según Kierkegaard— el origen del ser libre, la negatividad de la tensión por la cual el espíritu ansía una realidad, un poder, un bien, una verdad aún no realizados. Si se quisiera designar con un nombre esta diferencia radical, negadora absoluta de la libertad, elegiríamos la noción de “pecado”⁴ para significar

2 *Le concept d'angoisse*, vol. 20, 1966, IV, p. 348s.

3 *Diario*, X4 A, p. 482.

4 *Post-scriptum*, VII, p. 194.

la no-verdad de la subjetividad, o lo que es igual la no-subjetividad, el no-ser del espíritu o del yo. El pecado es para Kierkegaard la nada de la cual el espíritu debe libremente surgir, a la manera en que ha surgido otrora, también *ex nihilo*, de las manos de Dios.

La realidad del mal, que nuestro autor descubre en el fondo del espíritu humano, ha inducido a J. Wahl a interpretar la concepción kierkegaardiana del pecado como la “afirmación del ser del no ser”, “la existencia de la alteridad”⁵ concebida en el mismo sentido en que *El Sofista* platónico aseguraba la realidad del no ser. En efecto, la consistencia ideal que Platón habría adjudicado a la categoría de la diferencia, encontraría en Kierkegaard su concreción existencial como experiencia singular de un yo enfrentado a la miseria de su finitud y temporalidad.

El pecado —tal como lo proponemos aquí— no posee una significación estrictamente religiosa, sino antes bien metafísica, en función de la cual L. Gabriel lo define como el “acontecer dialéctico-existencial del ser en el ordenamiento absoluto de la existencia. El pecado no toca el modo como el hombre determinadamente actúa, sino que incide profundamente en el modo como él mismo es —por la realización perfecta de su existir—, en la existencia”.⁶ Si el pecado incide en el ser mismo del hombre, entonces —kierkegaardianamente hablando— él constituye una realidad esencial a la existencia, justificada especulativamente por la necesidad dialéctica del devenir espiritual. En efecto, y volviendo a la lectura de J. Wahl, “el hombre antes del pecado no es un yo. Él no llega a ser un yo más que en y por el pecado”.⁷

La constitución del yo supone el pecado como la realidad originaria en la cual y a partir de la cual la libertad toma conciencia de sí misma. Si “ser hombre es ser pecador”,⁸ reconocerse tal será el inicio de ese largo esfuerzo hacia la liberación, el comienzo de un desarrollo que a cada paso mostrará al espíritu la fractura de sus fuerzas. Pero además, y por ser el hombre esencialmente pecador, aún las mejores acciones humanas son responsables de un mal original, únicamente exculpable por el olvido divino.

Kierkegaard define la esencia del pecado en términos de impotencia, debilidad y, más precisamente, como la ausencia de posibilidad supuesta en el agotamiento del poder libre. Se trata en todo caso de una realidad negativa, pero no por eso reducible a mera pasividad, sino, por el contrario, equivalente al “poder de repulsión que se exige siempre de lo negativo, principio mismo del movimiento; y no solamente él rehúsa, sino que incluso repele infinitamente, y quien lo tiene detrás de sí debe ir necesariamente a una velocidad infinita de descubrimiento en descubrimiento”.⁹ No en vano L. Gabriel aseguró, atendiendo a la intuición

5 Wahl, J. *Études kierkegaardiennes*. Paris: J. Vrin, 1949, p. 215.

6 Gabriel, L. *Filosofía de la existencia*. Madrid: BAC, 1974, p. 79.

7 Wahl, J. *Op. cit.*, p. 214.

8 *Discours chrétiens*, X, p. 332.

9 *L'alternative*, I, p. 297.

más profunda del pensador danés, que Kierkegaard estaba convencido de la enorme fecundidad de la contradicción pura, de la fuerza creadora de lo negativo, cuya energía, lejos de indicar meramente ausencia o privación, es capaz de dominar el ser.¹⁰

La impotencia del pecado —presupuesta por la posibilidad ambigua del poder originario— constituye así una contrapotencia activa, alimentada de las mismas fuerzas que ella niega. En razón de ello, nuestro autor puede asegurar que “el mal ofrece una energía potenciada”,¹¹ y produce en el hombre una fuerza tan intensa que termina por quitarle toda posible libertad, verdad e identidad personales, para condenarlo, en virtud del principio de autoconservación del mal, a un nuevo pecado. Dicho brevemente, la impotencia del mal es la energía irradiada por la nada en el seno de lo real. Pero la realidad constitutiva del pecado no se establece únicamente como exigencia dialéctica del devenir espiritual, sino que ella expresa además la diferencia cualitativa que separa al hombre de Dios. Sólo delante de Dios el hombre descubre su pecado, porque precisamente allí lo finito manifiesta su nada. En este sentido, es posible asegurar, como lo hace J. Colette, la exacta correspondencia entre el Dios kierkegaardiano y la no-verdad de la subjetividad,¹² es decir, entre el resplandor del Ser simple y puro, y ese mixto de poder e impotencia, que convierte a la existencia en el agónico espacio de energías opuestas.

Poder y no poder componen la ambigüedad fundamental de la posibilidad originaria, y obligan a la libertad a un combate continuo contra sí misma, a una batalla por la libertad efectiva, anticipada en la inteligibilidad del espíritu como su fin ideal. La lucha entablada por el yo es absoluta, y su absolutidad hace que esta “concepción que ve la duplicidad de la vida (dualismo) sea más alta y profunda que la que busca la unidad y ‘realiza estudios por la unidad’ “. ¹³ En otras palabras, esta concepción “que ve la eternidad como *télos*, y la consideración teleológica en general es más alta que toda inmanencia y que todo discurso de ‘*causa efficiens*’ ”.¹⁴ Nuestro autor vincula en estas líneas la dualidad constitutiva de la naturaleza humana con su aspiración a un fin trascendente, vale decir, con la trascendencia misma del hombre, a la cual opone él la inmanencia del pensamiento monista.

Si el yo no estuviera separado de sí mismo por una alteridad radical, o bien, si él no debiera negarse absolutamente y pudiera lograr en sí y por sí el fin de su aspiración, el espíritu finito se bastaría a sí mismo y la autonomía total consumiría el dominio de su libertad. Desconocería entonces aquella diferencia cualitativa que lo aleja de Dios y agotaría su energía en la realización inmediata de sus potencialidades naturales. Las fuerzas negativas del yo constituirían, finalmente, meras diferencias relativas, superables en la propia actuación de lo posible. Pero el caso es que el yo kierkegaardiano se reconoce en la dependencia

10 Cfr. Gabriel, L. *Op. cit.*, p. 35.

11 *Diario*, X2 A, p. 404.

12 Cfr. Colette, J. *Histoire et absolu: Essai sur Kierkegaard*. Paris: Desclée, 1972, p. 258.

13 *Diario*, V A, p. 192.

14 *Ibid.*, p. 192.

creatural del Ser divino, del cual lo separa una diferencia absoluta, humanamente insalvable y, por lo tanto, imposible de franquear por las solas fuerzas del espíritu finito. Dicho de otro modo, la alteridad es, para el existencialista danés, una paradoja, que ningún poder humano podría superar, y que ni siquiera todas las fuerzas humanas reunidas lograrían vencer. Por tal motivo, la posibilidad del ser libre se revela, en última instancia, la propia imposibilidad del espíritu creado.

La negación en la cual se resuelve la libertad emerge continuamente a lo largo del devenir existencial, porque, como bien ha visto J. Colette, "la alteridad de la potencia fundante es irreductible en el seno de una dialéctica de lo mismo y lo otro que suprime conservando. El destino de la diferencia es ser capaz de repetición".¹⁵ La eterna repetición de lo otro es así el destino de la identidad singular, y lo es toda vez que el hombre sólo cuenta con su exclusivo poder. En efecto, si no existiese un Poder sobrehumano capaz de unir las diferencias que fraccionan la existencia, la vida del espíritu estaría perdida. La negación insuperable del pecado, además de pertenecer necesariamente a la constitución dialéctica del yo, es propuesta por Kierkegaard como una determinación libre. El pecado niega la libertad libremente, y esto significa que su contradicción es establecida por la libertad misma como caída de su posibilidad. Por eso nuestro autor puede sostener que la propia negación es "un fenómeno de la libertad",¹⁶ a saber, su desintegración, "lo otro" de sí misma,¹⁷ una "realidad ilegítima",¹⁸ extraña y natural a la vez.

Mientras la libertad —afirmada en su poder efectivo— es fuerza expansiva del yo, la alteridad del pecado es la contracción en el vacío del poder espiritual. Asimismo, mientras el bien libremente actuado es difusivo de sí hacia todo lo demás, el mal significa el encierro de la subjetividad, desvinculada de toda relación. Finalmente, mientras la fuerza comunicativa y difusiva del yo lo pone en armonía consigo mismo y con la totalidad de lo real, el pecado es la ruptura súbita del yo, la discontinuidad que quiebra la identidad personal en el salto afirmativo de la nada. Sin embargo, y pese a su capacidad destructiva, la impotencia del pecado guarda siempre cierto vínculo con el bien, precisamente por nutrirse de su negación. Si la existencia humana pudiera, aunque sólo fuera por un instante, liberarse absolutamente del bien para hundirse totalmente en el mal, el hombre habría vencido a Dios y su fuerza derrocaría al Poder divino creaturalmente participado en el ser finito. Pero lo cierto es que, aún en la caída más profunda del mal, la libertad sigue aspirando esencialmente a lo que le resulta imposible y su aspiración le revela la más profunda contradicción de sí. El pecador posee entonces dos voluntades: la primera, esencial y positiva, pero actualmente impotente; la segunda, sustancialmente negativa, pero paradójicamente poderosa. Esta última carece de un fundamento en sí y vive por las fuerzas del bien como parásito del orden real.

15 Colette, J. *Op. cit.*, p. 256.

16 *Le concept d'angoisse*, IV, p. 445.

17 *Ibid.*, p. 423.

18 *Ibid.*, p. 432.

El choque de voluntades sostenido en la constitución última de la subjetividad no es susceptible de mediación, vale decir, no es superable en una tercera instancia sintética, porque para Kierkegaard se trata aquí de un *aut-aut* cuyos términos se excluyen absolutamente, y respecto de los cuales todo intento de reconciliación significaría “un atentado metafísico contra la ética”,¹⁹ a saber, el atentado idealista de la síntesis total. Abolir la contradicción radical representa para el hombre ponerse en contradicción consigo mismo y, más precisamente, negarse a sí mismo, porque la alteridad es el lugar donde el yo se afirma dialécticamente en la propia identidad. En relación con el mal, la libertad no hace concesiones. Ella quiere la destrucción irreconciliable de lo negativo.

3. La posición de la nada

El poder negativo del pecado impide —según Kierkegaard— concebir el mal como una realidad puramente privativa, así como reducirlo a mera “debilidad, a la sensualidad, a lo finito, a la ignorancia”,²⁰ determinaciones todas que desembocarían en una concepción panteísta de lo real. Si el mal fuera únicamente privación, él se conservaría en la superación del bien y con ello —en la opinión de nuestro autor— la ética quedaría destituida por carecer de una clara distinción entre el bien y el mal. Pero la libertad no quiere conservar el mal ni superarlo. Ella quiere aniquilarlo, y en esto no hay *tertium*: o bien poder, o bien impotencia y nada. De aquí se sigue la tesis kierkegaardiana según la cual el pecado “no es una negación sino una posición”,²¹ o mejor, si se prefiere, una contraposición afirmativa del no ser en el seno de la posibilidad primitiva del yo.

La posición libre del pecado es posible por la predisposición ambivalente que compromete al poder originario del yo. En este sentido, asegura el existencialista danés, “el pecado se presupone a sí mismo y entra en el mundo de modo que, afirmándose, él se presupone. Él se produce entonces como lo súbito, es decir, por el salto; y este salto pone al mismo tiempo la cualidad; pero poniéndose la cualidad, el salto se encuentra por esto convertido en cualidad y presupuesto por ella, como ella por el salto”.²² Nuestro autor expresa aquí que la predisposición al pecado sólo es tal por la decisión libre que lo afirma como real. Esta coimplicación de posibilidad y realidad es lo que J. J. Davenport ha llamado la paradoja del pecado, aludiendo con ello a una posibilidad cuya realidad la presupone necesaria.²³

19 *Diario*, V A p. 90.

20 *La maladie a la mort*, XI, p. 234.

21 *Ibid.*

22 *Le concept d'angoisse*, IV, p. 336.

23 Cfr. Davenport, John. *Entangled Freedom. Ethical Authority, Original Sin, and Choice in Kierkegaard's Concept of Anxiety*, en: *Kierkegaardiana*, 21, 2000, p. 131 s.

Como posición libre, el pecado es un acto voluntario, capaz de oscurecer y hasta de subyugar la inteligencia. Por eso el mal, para nuestro autor, no puede identificarse con la ignorancia, toda vez que la voluntad “supera toda la conciencia del individuo”²⁴ y ejerce el comando del conocimiento, al punto de engañarlo y hasta de negarlo. Pero la posición del pecado como acto voluntario del hombre tampoco puede identificarse, según el existencialista danés, con la elección de un objeto exterior malo, puesto que es precisamente la afirmación de la libertad quien produce en sí misma la diferencia entre el bien y el mal. Por otra parte, la realidad positiva del pecado debe constituirse —al igual que se constituye para Kierkegaard toda realidad finita— en una síntesis de lo posible y lo necesario.²⁵ En cuanto a la posibilidad, el pecado remite a la determinación originaria del poder libre, absolutamente ambiguo. En cuanto a su necesidad, el pecado es necesariamente real por el hecho mismo de ser posible, y la libertad será pecadora por el hecho de ser dialécticamente real. Para decirlo de otro modo, la realidad de la libertad exige la realidad del pecado, porque en cuestión de dialéctica los contrarios *continentur* y “no tienen la facultad de dissociarse; sino que, permaneciendo unidos de este modo, la diferencia se muestra con tanta mayor intensidad, como los colores que *opposita juxta se posita magis illuscescunt*”.²⁶ Porque *juxta se posita*, el color de la libertad resplandece en el pecado.

La necesidad del pecado puede entenderse también a partir de la diferencia inconmensurable que distingue metafísicamente el ser finito del ser Infinito. Esta alteridad es insalvable, y en consecuencia Kierkegaard advierte que “delante de Dios somos siempre culpables”.²⁷ El hombre carga con una responsabilidad esencial, que expresa de otro modo la no-verdad de la subjetividad puesta en relación con la Verdad Absoluta; y que podría reducirse a la condición creatural del ser finito continuamente sostenido *ex nihilo*. Porque el hombre siempre es culpable, o mejor, como quiere J. Wahl, porque él es siempre culpable y no culpable a la vez²⁸ —vale decir: no culpable por ser metafísica y necesariamente culpable—, el arte de vivir le enseña que, haga lo que haga, “en todos los casos te arrepentirás de ello”.²⁹ Y es necesario que así sea, si quiere la libertad recuperar sus fuerzas en el impulso de la negación. No obstante, y por encima de su negatividad, la necesidad del pecado indica también una determinación positiva, inseparable de su impotencia, a saber, “una relación infinita”,³⁰ que expresa el cumplimiento de un deber amoroso. La conciencia del mal expresa para Kierkegaard la contracara inextricable del amor divino, esto es, de esa aguda tensión por la cual el corazón del hombre se inquieta angustiosamente en el presentimiento de un Amor que lo desborda infinitamente. En este sentido, podríamos afirmar con J. Colette que

24 *La maladie a la mort*, , XI, p. 233.

25 *Cfr. ibid.*, p. 168.

26 *Ibid.*, p. 361.

27 *Post-scriptum*, VII, p. 254.

28 *Cfr. Wahl, J. Op. cit.*, p. 228.

29 *Diario*, III A p. 117.

30 *Ibid.*, IV A p. 56.

la conciencia del pecado constituye “una experiencia de los límites que puede ser llamada la revelación del poder del amor”.³¹ Amor que hará valer su Poder en la impotencia de la libertad creada.

4. El pecado como categoría de lo singular

El mal, exigencia dialéctica de la libertad, es para Kierkegaard la categoría por antonomasia del Singular: “una determinación del Individuo”,³² cuya fuerza existencial es incomprensible para la pura razón, destinada por naturaleza a la representación abstracta y a la deducción formal de los conceptos. Así como la singularidad se constituye tal delante de Dios, igualmente el pecado se establece en esta misma relación, como conciencia negativa de la diferencia que separa al hombre de Dios. El motivo por el cual el pecado constituye la diferencia específica del singular reside en su poder aislante de la subjetividad, capaz de volver al espíritu sobre sí mismo hasta ese fondo íntimo donde él reconoce el vacío de la separación divina. El encierro ejercido por el mal actúa la conciencia de Dios y de la nada, de la propia libertad y de su acción negativa. Sólo a partir de esta manifestación solitaria es posible para Kierkegaard llegar a ser un Singular, porque únicamente en el vacío de esta inmanencia perfecta se revela al hombre, paradójicamente, lo trascendente.

Ciertamente entonces, el pecado define al espíritu. Pero dado que el yo aspira a devenir una síntesis autoconsciente de tiempo y eternidad, finitud e infinito,³³ la realidad del mal debe igualmente establecerse en función de tal relacionalidad constitutiva, definición que Kierkegaard ha tratado con especial cuidado en *La enfermedad mortal*. Allí, el pecado se enuncia como el “desacuerdo de una relación que se relaciona a sí misma y que ha sido puesta por otro”.³⁴ El desacuerdo del mal no sólo sugiere la disgregación de lo infinito y lo eterno, lo temporal y la finitud como constitutivos inmanentes a la subjetividad, sino además —y por lo mismo que el espíritu es libertad creada y dependiente de Dios— ello indica fundamentalmente el desacuerdo con el ser Absoluto, del que deriva cualquier otra división interior. El desacuerdo del pecado ha sido asumido por Kierkegaard bajo la categoría de la desesperación en tanto conversión de la libertad a la impotencia de sus fuerzas. La impotencia de la desesperación niega la posibilidad de ser libre porque ha perdido la esperanza de poder y ha afirmado la contradicción de un querer imposible. Las fuerzas desesperadas del yo jamás agotan su negatividad y se van intensificando a medida que el mal resurge de sus propias cenizas.

31 Colette, J. *Op. cit.*, p. 259.

32 *La maladie à la mort*, XI, p. 258-259.

33 *Cfr. ibid.*, p. 143-144.

34 *Ibid.*, p. 144.

La afirmación del yo delante de Dios en la conciencia de la propia nada convierte a la libertad en sujeto y objeto de una desesperación que ve negada todas las posibilidades humanas de poder. Sin embargo, la misma desesperación que quiebra el acuerdo libre es la contracara de la eternidad que el espíritu anhela. Y así como el devenir espiritual necesita el pecado como fuerza de la contradicción, también el yo necesita “comenzar por desesperar de modo saludable y a fondo; entonces la vida del espíritu puede surgir desde sus profundidades”,³⁵ vale decir, puede surgir *ex nihilo*, por el Poder de quien trasciende la impotencia humana. El pecado y la desesperación son necesarios a la libertad efectiva, porque ellos operan la profundización más intensa del espíritu, conforme a la cual el yo roza su propia nada. Ahora bien, esta conciencia del pecado es —como hemos sostenido— correlativa a la conciencia de Dios y, dicho con mayor precisión, ella “consiste precisamente en la pasión del amor (...) Sin lugar a dudas, solamente quien ama a Dios y tiembla ante él se siente a sí mismo como un gran pecador”.³⁶ La tesis cardinal de esta idea kierkegaardiana es el principio de la inversión, por el cual lo positivo se conoce en lo negativo, el poder en la impotencia y la intensidad del amor en la experiencia miserable de la propia nada.

El principio de la inversión —ejecutor de la dialéctica existencial— enuncia de otro modo la clásica coincidencia de los contrarios que *iuxta se posita*, y en él J. Wahl ha detectado una de las ideas cardinales del pensamiento kierkegaardiano.³⁷ Dios existe para el sujeto cuando éste reconoce su culpa, su impotencia, su nada, y tal reconocimiento únicamente se manifiesta a quien ha elegido ser delante de Dios. La conciencia del pecado, invertida en la conciencia de Dios e inseparable de ella, coincide igualmente con la autoconciencia del yo, de manera tal que estas tres determinaciones espirituales —a saber: Dios, pecado y yo— son directamente proporcionales e inextricablemente subsistentes. Si el yo toma conciencia de sí mismo, él será también consciente de la dependencia creatural que lo sujeta al Absoluto y de la distancia infinita que lo separa de Aquel. Dicho de otro modo, el yo expresa, de cara al Ser, su propia nada, y es imposible para Kierkegaard afirmar alguno de los términos sin afirmar el otro.

A partir de esto se hace comprensible por qué, para el existencialista danés, en la conciencia del pecado el hombre es más grande que en la conciencia de su realidad inmediata, o mejor, por qué con el pecado emerge el yo en su acabada densidad espiritual. Efectivamente, mientras la conciencia inmediata liga al hombre con el mundo finito que lo rodea, la autoreflexión supuesta por el reconocimiento del pecado descubre el yo como quien no es el Ser, como libertad caída del Absoluto. La grandeza del pecado —dialéctica e inversamente concebida— sugiere la idea de que es necesario conocer todo el mal para conocer a Dios, y ver resplandecer la bondad divina sobre el sentimiento de la infinita indignidad humana.

35 *Ibid.*, p. 194.

36 *Diario*, X4 A p. 624.

37 *Cfr.* Wahl, J. *Op. cit.*, p. 250-251.

5. Pecado vs. fe

Por su relación inversa con Dios, el pecado es el inicio de la vida religiosa, o bien, dicho más precisamente, la puerta de acceso a la fe, su contrario dialéctico. Según la correspondencia de los opuestos puede decirse que mientras el mal significa impotencia, la fe constituye la máxima potenciación de la subjetividad; mientras el pecado niega la autenticidad del ser, la fe consolida la verdad interior; mientras el mal contrapone el hombre a Dios, la fe funda la autotransparencia del yo frente al Absoluto. Sin pecado no hay fe, pero sin fe tampoco habrá pecado, en el sentido de esa conciencia divina capaz de potenciar al extremo la interioridad. De aquí que sea posible concluir con J. Wahl en que, para Kierkegaard, el hombre es *simul justus et peccator*, siendo lo uno por lo otro y ambos por el hecho de ser un yo delante de Dios.³⁸ Pero el pecado y la fe —unidos en una inseparable oposición— pertenecen para Kierkegaard al mismo orden paradójico. Por paradoja entiendo aquí, en un primer sentido, aquello que escapa a la razón humana, o bien, como prefiere llamarla nuestro autor, “la verdad tal como lo es para Dios”³⁹ y, por lo tanto, medida con criterios sobrehumanos.

Visto desde este ángulo paradójico, el pecado constituye “lo incomprensible, lo impenetrable, el secreto del mundo, precisamente porque es sin razón (...) la incomprensibilidad es propiamente la esencia del mal”.⁴⁰ La incomprensibilidad del mal hunde sus raíces en aquella diferencia cualitativa, que hace de lo divino un Otro absoluto, inexplicable para la razón finita, la cual a lo sumo logrará comprender la imposibilidad de su asimilación conceptual. Pero esta alteridad, afirmada en el misterio de una realidad trascendente, quiebra la inmanencia subjetiva y pone al yo contra sí mismo. En un segundo sentido, por paradoja entiendo nuestro autor “una síntesis de categorías cualitativamente heterogéneas”,⁴¹ heterogeneidad que, aplicada a la libertad, la convierte en la imposibilidad de lo esencial e infinitamente posible, vale decir, en la negación de su poder. En este sentido, la teoría kierkegaardiana de la libertad parecería ordenarse a la autodestrucción de aquella posibilidad inagotable que constituye al espíritu. Más aún, la negación de la libertad es una exigencia de la diferencia absoluta que ella alberga en sí, presupuesta por su misma esencia dialéctica. La dialéctica de la libertad implica la neutralización de las fuerzas contrarias que disputan su poder, porque, sostiene Kierkegaard, ningún hombre es más fuerte que sí mismo ni tiene el poder de destruir el mal que corroe su ser. Sin embargo, si bien el hombre es impotente frente a sí mismo, existe también en él la posibilidad de trascenderse en el salto de la fe. Sólo la fe es capaz de liberar una nueva posibilidad por encima del yo, afirmando el Poder de lo humanamente imposible y la posibilidad divina de lo impotente. He aquí la paradoja de la libertad, más fuerte que ella misma.

38 Cfr. *ibid.*, p. 394

39 *Diario*, X2 A p. 481.

40 *Ibid.*, p. 436.

41 *Ibid.*, p. 481.

La paradoja kierkegaardiana —considerada metafísicamente— se establece como una contradicción absoluta entre el Ser y el no ser, el Poder y la impotencia del espíritu creado. Esta diferencia radical, que niega la subjetividad finita y rompe su inmanencia, la obliga a dar un salto trascendente, cuyo trampolín reside en el impulso negativo del pecado. En este sentido entiendo que, así como desde el punto de vista lógico la paradoja es una afirmación que remite indefinidamente a su contrario, así también, existencialmente concebida, ella es una afirmación que, negando el ser y el pensamiento finitos, los confirma de manera absoluta por una pasión superadora de su propio poder.

El interés kierkegaardiano por la paradoja reside en mantener la diferencia cualitativa del Otro trascendente, en función de la cual afirma que, “en esencia, la paradoja es precisamente la protesta elevada contra la inmanencia”.⁴² Mientras la subjetividad se conserve en el encierro inmanente de sí, ella buscará su identidad y afirmación por la actuación de aquellas virtualidades contenidas en su naturaleza. Por el contrario, cuando ella, en la relación al Otro, descubre su imposibilidad total, vale decir, la contradicción que la niega radicalmente de cara al Ser, entonces, revelada en su propia nada, se le revelará también la trascendencia de un devenir en sí, por Otro y para Otro. Porque es pecador, el hombre se trasciende, y en la trascendencia los términos se invierten y los contrarios coinciden. De este modo, la paradoja es el punto de inflexión cuya fuerza dialéctica contrapone el pecado al Ser, y la subjetividad al Absoluto.

Para sintetizar lo expresado hasta aquí, podría decirse que, en tanto contradicción absoluta, la paradoja es una realidad metafísica, que expresa “una polémica contra la existencia”,⁴³ establecida en el choque de “categorías cualitativamente heterogéneas”⁴⁴ y a través de la cual el hombre llega a ser un Individuo. Esta polémica existencial desatada reside en que un sujeto temporal, finito, mudable sea el depositario de lo eterno, lo infinito, lo inmutable.

Y no se trata únicamente de una polémica eventual, de una “forma transitoria de relación”,⁴⁵ sino de una determinación esencial de la vida humana tan duradera cuanto la existencia misma. De aquí que todo intento por lograr en la vida una síntesis definitiva de aquellos términos que Dios ha desunido, significa, para Kierkegaard, ese atentado idealista contra la ética, que ha devastado la lucha existencial del individuo concreto, y que sólo puede ser reparado por una metafísica inacabablemente dialéctica, aunque no por eso menos unitiva, sino precisamente también inacabablemente religante.

42 *La maladie a la mort*, XI, p. 114.

43 *Diario*, IV A p. 62.

44 *Ibid.*, X2 A p. 481.

45 *Post-scriptum*, VII, p. 167.

6. La decisión de pecar

La contradicción sin mediación que significa la paradoja kierkegaardiana entre Dios y el hombre, el bien y el mal, establece, asumiendo tal diferencia cualitativa en la dinámica libre del singular, lo que Kierkegaard denominó el *aut-aut* de una decisión entre el ser y el no ser.⁴⁶ La exclusión absoluta de los términos aquí confrontados determina la exigencia de una decisión total e incondicional, que necesariamente afirme, entre dos cosas, sólo una.

Mientras la elección se ejerza entre múltiples posibilidades finitas, ella no será ni absoluta ni necesaria, porque ninguna de las opciones puede arrogarse el privilegio de la incondicionalidad ni el de la exclusión radical de otras opciones. Y tales son las elecciones que la inteligencia propone y evalúa para el libre arbitrio. Pero la libertad kierkegaardiana no es identificable con tal concepto clásico de la elección. Por el contrario, ella se balancea entre dos únicas alternativas absolutamente contrarias, cuyo sujeto y objeto coinciden en la libertad, vale decir, en el poder o la impotencia espiritual.

En relación con el pecado, el *aut-aut* kierkegaardiano consiste en elegir la propia desesperación, a fin de que el yo —desesperado— sea capaz de abandonarse a otro poder. Kierkegaard define esta decisión como “la resolución negativa infinita, que es la forma infinita de la individualidad para el ser de Dios en ella”,⁴⁷ es decir, para el ser divino en la propia desaparición del yo pecador. Negándose, la subjetividad se afirma más allá de sí, y en esta trascendencia transcurrirá su existencia entera, en el lazo de lo eterno y lo temporal, lo infinito y lo finito.

7. Conclusiones

El poder posible de la libertad kierkegaardiana necesariamente debe surgir de su propia negación, a fin de iniciar allí un desarrollo dialéctico que exige la alteridad y el no ser como fuerza impulsora. Tal negación expresa metafísicamente aquel pecado original que ha separado al hombre de Dios y quebrado intrínsecamente la subjetividad misma del ser finito. Porque el hombre ha nacido *ex nihilo*, su ser debe pagar, inexorablemente, el precio del pecado. Y no debe pagarlo únicamente con el costo de su propia contradicción interior, sino además al precio de la separación divina.

Sin embargo, y pese a la diferencia que siempre dividirá la identidad del espíritu finito, el yo kierkegaardiano implica originariamente una intencionalidad sintética, aún más profunda que la negatividad implícita por su devenir. La lucha del espíritu se alza en pos de esta unidad, en pos de la salvación de aquella identidad, que paradójicamente ha nacido deformada. La identidad ejerce sobre el espíritu el derecho de lo primitivo, y subsiste incluso

46 Cfr. *L'alternative*, II, p. 185.

47 *Post-scriptum*, VII, p. 27.

—ha dicho Kierkegaard— aún en la caída más profunda. Por ello, toda la potencia del mal es impotente para deponer de modo absoluto la finalidad ideal que abraza al yo y lo sobrepone a sí mismo.

La identidad del yo es lo *unum* consumado en la pureza de su propio acto libre, esto es, en la actualidad pura de su ser, afirmada por el querer efectivo. De aquí que la libertad concreta coincida para Kierkegaard con la identidad entre el sujeto y el objeto, el acto y el contenido de la elección, vale decir, con la autoidentidad reduplicada de un yo, que puede más que su propio poder. Si la negatividad propulsa el devenir, la identidad lo funda, lo sostiene y lo finaliza. Sin embargo, se trata siempre de la identidad de un instante. Sólo en un instante, el yo roza la Eternidad, para asumir, desde ella, su verdadero rostro. Sólo lo que dura un instante, para volver a empezar, desde la nada, el itinerario existencial que le promete Otra patria, como único lugar definitivo de un deseo inagotable.

“EL GRAN TEATRO DEL MUNDO”

La filosofía hegeliana de la historia como consideración pensante del acontecer humano con intención racional, liberal y cosmopolita*

Por: Klaus Vieweg

klaus.vieweg@uni-jena.de

Universidad de Jena

Alemania

Resumen. Las consideraciones presentadas en este ensayo, se refieren a tres interesantes aspectos del proyecto hegeliano, que pueden mostrar la relevancia actual de ese pensamiento: a la intención racional, liberal y cosmopolita–global de su teoría de la historia. Desde una perspectiva sistémica, la filosofía de la historia constituye la llave de la filosofía práctica de Hegel que, según es conocido, fue caracterizada por él como filosofía del derecho y que contiene una jurisprudencia, una ética y una teoría de las formas de la eticidad. Al mismo tiempo, la filosofía de la historia universal representa, dentro de la arquitectónica sistémica hegeliana, el punto de tránsito desde la filosofía del espíritu objetivo a la filosofía del espíritu absoluto, es decir, el puente entre los objetos de la filosofía práctica y el arte, la religión y el saber filosófico.

Palabras clave: Hegel, filosofía de la historia, intención racional, intención liberal, intención cosmopolita.

Summary. The reflections presented in this paper refer to three interesting aspects of the Hegelian project that can show the current relevance of this thought, that is, the rational, liberal and cosmopolitan-global intention of his theory of history. From a systematical viewpoint, the philosophy of history constitutes the key to Hegel's practical philosophy, which was characterized by him as philosophy of right. This latter contains jurisprudence, ethics and a theory of the ethical forms. Simultaneously, the philosophy of universal history represents, within the systematical Hegelian architectonics, the transitional point from the objective to the philosophy of the absolute spirit; that is, the bridge between the objects of practical philosophy and art, religion and philosophical knowledge.

Keywords: Hegel, philosophy of history, rational intention, cosmopolitan intention, liberal intention

* Traducción de Román Gutiérrez Cuatango. El presente artículo, cedido gentilmente por el autor a *Estudios de Filosofía*, es su Introducción a la edición más reciente de la Filosofía de la Historia de Hegel: *Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830-1831)*. Herausgegeben von Klaus Vieweg. München, Wilhelm Fink Verlag, 2005. Esta edición enriquece notablemente la edición que venía rigiendo, y que ha tenido también, como todas las Lecciones de Hegel, revisiones importantes, debido a que su publicación, a cargo de la Sociedad de Amigos, fue póstuma, y el apareamiento de manuscritos de otros oyentes de Hegel ha obligado a tenerlos en cuenta. Este es el caso de la edición de Klaus Vieweg, elaborada sobre las notas de Heimann, conservadas en Budapest, y tenidas en cuenta por Eduard Gans, el primer editor en 1837. Esta edición fue sustituida

“Imagínense lo que significaba la Universidad de Jena en los años 1790–1825. ¿Has oído, amigo mío? ¡Jena!, ¡Jena! Yo, un insignificante celtibero, separado de ese lugar por una distancia de miles de kilómetros y una diferencia aún mayor de tipo espiritual no he podido oír nunca ese nombre en mi árida meseta mediterránea sin un estremecimiento de veneración. La Jena de esa época significa una inaudita riqueza de estímulos espirituales de la mayor nobleza”. Jena, esa pequeña ciudad universitaria situada en Turinga, que Ortega y Gasset elogia tan entusiásticamente, era indiscutiblemente hacia 1800 el centro de la filosofía europea. El espíritu jenense estuvo marcado en aquellos decenios por pensadores y poetas como Friedrich Schiller y Johann Wolfgang Goethe, el kantiano Karl Leonhard Reinhold, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Hölderlin, los hermanos Friedrich y August Wilhelm Schlegel, Novalis y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, por mencionar únicamente a los más conocidos. En el *Alma Mater Jenensis* surgieron en pocos años corrientes filosóficas de gran alcance —el primer kantismo, el primer romanticismo y la filosofía del Idealismo Alemán—. Con la actuación de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en la ciudad de Saale, entre 1801 y 1806, Jena logró fama como la Roma de la filosofía y su cenit como la meca del pensamiento europeo. Esos años constituyeron el periodo decisivo de la génesis de su filosofía, la época del surgimiento del idealismo absoluto. En 1806, bajo el atronar de los cañones de la batalla de Jena y Auerstedt, Hegel concluyó su *Fenomenología del Espíritu* —una verdadera obra milenaria de la filosofía—. Y por primera vez en su vida se encuentra muy cerca de un acontecimiento que hace historia, así como de una personalidad milenaria, el filósofo ve a Napoleón —“un alma universal”— galopar por Jena. A eso que Ortega llama “inaudita riqueza de estímulos espirituales de la mayor nobleza”, y que se encuentra presente en la *Fenomenología del Espíritu*, pertenece sin duda la idea hegeliana de la historicidad, que surgió en los años de Jena.

Durante su época posterior en Berlín (1818–1831), Hegel presentó al público su concepción de la historia en distintos ciclos de lecciones y en diferentes versiones. Aunque estas lecciones no habían estado directamente previstas para la publicación, tanto la introducción hegeliana a las mismas, cuanto su compilación a partir de apuntes han tenido una enorme resonancia; el espectro de su influencia va aún hoy desde la celebración eufórica, hasta la ignorancia y la denuncia llena de odio, pasando por una interpretación crítica. El texto era y es una auténtica “provocación” espiritual. Su amplia historia efectual, que aquí no puede ser reproducida, estuvo marcada por el dominio de persistentes clichés e

por la de Karl Hegel (1840, 1848), modificada a su vez por George Lasson (1917–1930), y Johannes Hoffmeister (1955). La edición de Klaus Vieweg ofrece una mirada “intempestiva” al pensamiento de Hegel sobre el acontecer humano desde un propósito libertario, racional y cosmopolita, tal como está planteada su moderna filosofía de la libertad. La libertad es para Hegel el punto referencial de la época moderna y de su concepción de la filosofía como “la época aprehendida en pensamientos”. La edición española de Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid, Alianza Editorial, 1985s., inicialmente editada en Revista de Occidente) obedece todavía al plan vigente en 1928. La traducción española de la edición de Klaus Vieweg está en prensa. (Nota de *Estudios de Filosofía*).

interpretaciones erróneas en parte malintencionadas, causadas la mayoría de las veces por una falta de comprensión o por una comprensión inadecuada de la filosofía hegeliana del espíritu.

Las reflexiones que siguen, de carácter principalmente ensayístico, deben despertar el deseo de la lectura y la curiosidad por la filosofía de la historia de Hegel, declarada con frecuencia como algo ya muerto. Las consideraciones se refieren a tres interesantes aspectos del proyecto hegeliano, que pueden mostrar la relevancia actual de ese pensamiento: a la intención *racional, liberal y cosmopolita-global* de su teoría de la historia. Desde una perspectiva sistémica, la filosofía de la historia constituye la clave de bóveda de la filosofía práctica de Hegel que, según es conocido, fue caracterizada por él como filosofía del derecho y que contiene una jurisprudencia, una ética y una teoría de las formas de la eticidad. Entre todas las partes de la filosofía práctica, la filosofía de la historia era —así Eduard Gans en el prefacio a la primera edición de las lecciones hegelianas— la “última parte añadida y la más escasamente tratada”. Al mismo tiempo, la filosofía de la historia universal representa, dentro de la arquitectónica sistémica hegeliana, el punto de tránsito desde la filosofía del espíritu objetivo a la filosofía del espíritu absoluto, el puente entre los objetos de la filosofía práctica y el arte, la religión y el saber filosófico.

El editor de la primera edición de la filosofía de la historia universal, Eduard Gans, ya en 1833 había visto en ese “tránsito el valor más significativo” de la filosofía del derecho de Hegel: la teoría del derecho proporcionaba no sólo un comienzo y una fundamentación en una ciencia precedente, sino también un flujo y afluencia hacia una ulterior. “¡Pero qué enorme espectáculo se le ha añadido como final a ese libro! Desde la altura de los estados se los ve a todos ellos como muchos ríos que se precipitan en el mar universal de la historia, y el escueto bosquejo de su desarrollo es únicamente el presentimiento de los más importantes intereses que revierten en ese suelo” (E. Gans). Ese “escueto bosquejo” contiene un pasaje notable que algún interprete no aprecia cabalmente: “En la relación mutua de los estados, puesto que éstos se encuentran en ella como *particulares*, cae en las mayores dimensiones del fenómeno el juego enormemente agitado de las particularidades internas de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y las virtudes, del poder, de lo injusto y del vicio, así como de la contingencia externa —un juego en el que la totalidad ética misma, la autonomía del estado, se encuentra expuesta a la contingencia” (Hegel, TWA, Tomo 7).¹ A través de esa contingencia, la “dialéctica compareciente de la finitud”, se produce a sí misma el espíritu universal, el espíritu del mundo. La historia universal no tiene que ser entendida como el tribunal universal del espíritu, en el sentido de una necesidad abstracta y carente de razón, de un destino ciego, sino como el pensar del acontecer humano, como un curso racional. Ya que la “naturaleza” del espíritu es libertad, ese acontecer puede ser interpretado como un progresar en la conciencia de la libertad. Hegel concibe la filosofía de la historia como la reconstrucción de los acontecimientos humanos *sub specie* razón. Eduard Gans ha

1 Theorie Werkausgabe, en: G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. En adelante esta referencia corresponde a la sigla TWA.

vislumbrado ya, en el mencionado prefacio a la primera edición, a qué ataques y descalificaciones habría de exponerse esa obra, qué falsas interpretaciones, qué burlas y demonizaciones corrosivas vendrían: cualquier intento de “encontrar” en la historia como sobre “un suelo de aparente mero arbitrio cambiante, sobre un volcán tan inseguro y que vomita fuego, reglas, pensamientos, algo divino y eterno”, sería tenido por “sutileza interior, por constructos apriorísticos en la forma de pompas de jabón o por un juego de la fantasía” (E.Gans). Todos estos veredictos han funcionado hasta hoy, aún cuando Gans menciona precisamente como el logro principal de esta filosofía de la historia el respeto a la experiencia y la evitación de ese “confitar todo lo histórico en el bote de las fórmulas”. Y hoy anuncian, tanto los relativistas culturales y jovialmente postmodernos como los precursores del pensamiento nacionalista, la muerte de la filosofía de la historia universal.

Pensar la historia con intención racional

La filosofía de la historia no es para Hegel otra cosa que la consideración pensante del acontecer humano. La filosofía aporta una única idea, la idea de la razón como el único presupuesto en el “examen de la historia”. En el centro de una tal consideración *filosófica* de la historia se encuentra el esclarecimiento de la relación entre el “don” de la razón y la historia. El establecimiento de la historia como objeto del saber filosófico exige la confrontación con posiciones de carácter muy distinto. Con su decidida insistencia en el pensar, la aproximación hegeliana se diferencia de entrada del modo de ver religioso-teológico, de los intentos de fundamentación que se apoyan en narraciones bíblicas, de la “nimiedades propias de la fe en la providencia” —“Dios guía las batallas y los saltos de las pulgas”— así como de los conceptos de la teodicea: “*sólo* la teodicea es la ciencia”. Del mismo modo, Hegel subraya la diferencia respecto de una comprensión de la historia como una forma de literatura, como una odisea universal, como una comedia de extravíos, la diferencia con respecto a la “arbitrariedad de la historia novelesca al estilo de Walter Scott”. La filosofía de la historia no contiene ni la justificación de Dios en la historia, ni una “novela bien ordenada o un drama bien compuesto” (E. Gans), aún cuando Hegel ponga en juego, con el fin de producir claridad, un conjunto variado de metáforas (teodicea, drama, teatro, pintura, tapiz). Se trata de la consideración pensante, de concebir el acontecer, en lo que tiene lugar una aparente oposición entre las ideas filosóficas que se aportan y la recepción de los hechos. Pero deben ser aclarados, tanto esta pretendida contradicción, cuanto el reproche a la metafísica que resulta de ello. Con la vista puesta en la relación entre los pensamientos filosóficos y el acontecer, Hegel critica unilateralizaciones que son típicas. Un extremo lo constituye el exceso o la absolutización del pensamiento puro, la degradación de la filosofía de la historia hasta convertirla en una “fabulación a priori” en el sentido de una construcción arbitraria. Contra este proceder característico del “domino de representaciones arbitrarias y la violenta acomodación a ella de los acontecimientos y los hechos”, Varhagen von Ense sacaría a colación a Hegel, quien muy acertadamente habría apuntado “que tales suposiciones y fabulaciones arbitrarias han sido intentadas y puestas en circulación en época reciente

por parte de los eruditos más que nada en Alemania, por el contrario la filosofía es la más estricta enemiga de lo arbitrario y de las meras ocurrencias y suposiciones". En este contexto, Hegel se refiere críticamente a la filosofía de la historia de Friedrich Schlegel (TWA, 12, 79).

Según Hegel, no hay razón sin entendimiento, sin experiencia, sin *empiria*, sin el conocimiento de la facticidad. "Pero la historia tiene que ser tomada por nosotros tal como es; tenemos que proceder históricamente, empíricamente". Lo histórico tiene que ser concebido fielmente, sólo que en expresiones universales tales como *fiel* y *concebir* radica la ambigüedad y el verdadero problema. Cualquiera que se ocupe de la historia, se comporta no sólo *receptivamente*, no "sólo abandonándose a lo dado", es decir, "no de forma pasiva con su pensamiento", sino que "aporta sus categorías y mira con ellas, a través de ellas, lo que está ahí delante" (TWA, 12, 22-23). El autor no refleja el acontecer, sus concepciones y conceptos se encuentran ya en juego desde un principio —"¡él piensa por doquier!"—. Ese don de un "sistema de coordenadas" aparece como la condición de posibilidad de una comprensión filosófica de la historia. Con ese proceder, la filosofía "*modifica*" la historia presuntamente dada. La filosofía de la historia universal es una reconstrucción de lo acontecido, una "re-visión" de lo pasado a través del prisma de la razón. Con el siguiente juego de palabras fijó Hegel esa mutua determinación: "Quien mira el mundo racionalmente, ése *lo* contempla también racionalmente".

Un segundo extremo consiste en la afirmación de la existencia de los llamados "*hechos singulares puros*". El "vacío castañeteo de sentencias", el fantasear histórico, la "especulación disparatada", que ha "clavado a la historia verdaderamente en la cruz" (H. Leo) es contrastada mediante el "amontonamiento de hechos carente de espíritu", mediante un fetichismo de los hechos. Del mismo modo que las ciencias naturales en proceso de emancipación a comienzos del siglo XIX, hay también en la naciente ciencia histórica una "incondicionada y total orientación hacia los hechos" que se opone a las concepciones "oscuro-metafísicas" y "extravagante-especulativas". El núcleo de la cosa, un tal "entendimiento ciego", constituye la leyenda de la "verdad desnuda" —el credo del historiador alemán Leopold von Ranke: "la verdad desnuda sin adorno alguno, la investigación a fondo de lo individual, el resto Dios dirá"—. Hegel articula en sus lecciones de la historia universal la cruz de ese proceder: "Todos los rasgos individuales" deben "ser representados de modo correcto, vivo; mediante una cuidadosa fidelidad y *no mediante la propia elaboración* debe darse una imagen del pasado". Aquí aparece la ambigüedad del "concebir fiel". Ese estilo del "montón variopinto de detalles", del enredarse en muchas individualidades accidentales, aunque ciertamente necesario desde el punto de vista histórico, se asemeja, en ese coleccionar *todos los rasgos*, al progreso infinito, al vano hacer de Sísifo, y conduce a la incapacidad para ver las conexiones o una totalidad, imposibilitando la apreciación del interés principal (TWA, 12, 553). Con esta micrología falta de ingenio ningún espíritu y ninguna razón pueden deshabitarse del gran caos del mundo, encontrando algún hilo conductor en el laberinto del mundo histórico, la historia resulta así una mera serialización de episodios y pequeñas narraciones. Querer arrojar el ancla en la exterioridad del "mero y desnudo *factum*", el cuento del "puro hecho" y de la "verdad desnuda", trae

consigo dos problemas agravantes: por un lado se tiene que distinguir entre *acontecer* y *representación o comunicación del acontecer*. “La historia unifica en nuestra lengua el lado objetivo con el subjetivo y significa tanto la *historiam rerum gestarum* como la propia *res gestas*, es el acontecer no menos que el relato del acontecer”. La “propia elaboración” que, según Ranke, tiene que ser evitada, no implica en modo alguno un “enturbiamiento de la representación pura de los hechos”, el “narrador tiene que vestir a los hechos supuestamente desnudos, aunque se resista a ello con manos y pies” (H. Leo). La recepción de la pureza de la facticidad histórica es un absurdo o un engaño. Representación, comunicación, narración son ya siempre reflejo y elaboración, *nunca el hecho mismo*. Quien en la historia sólo ve supuestos “*pure Facta*”, no dispone de principio alguno para la selección de los acontecimientos, ni de criterio para las conexiones y tiene que “pulverizar” la historia, explicándola como una aglomeración de fragmentos, falta de ingenio, como una mezcolanza de episodios, como un reino de arbitrariedad subjetiva y de accidentalidad. Aún cuando Ranke quiere impedir ficciones y quimeras, su proceder amenaza con precipitarse en aprioridades arbitrarias carentes de suelo. En el intento de fundamentar la comprensión histórica en los llamados hechos puros se tocan los extremos: el método radical empirista y las mitologías de las edades del mundo y teologías que suponen igualmente puros hechos (de fe).

La verdad de lo acontecido —así Hegel y su intercesor Heinrich Leo— no es el carácter de lo que ha sido en la forma de algo meramente sucedido, sino que lo pasado es al mismo tiempo algo reflejado espiritualmente, algo construido por el espíritu; el espíritu es “el compositor”. No hay “la desnuda batalla de Salamina, sino sólo la de Heródoto, la de los griegos y la vestida por nuestra comprensión”.² La teoría de la historia de Hegel aparece como un alegato contra “una historia que ha estallado en puntos”, contra la insostenible tesis de una colección e indagación de supuestos hechos singulares y puros no enturbiada por el esfuerzo conceptual y a favor de una hermenéutica de lo sucedido desde el punto de vista del espíritu, de una concepción de la historia con intención racional.

Pensar la historia con intención liberal

Lo que “mantiene unida en lo más íntimo” a la historia universal, la substancia de la historia o la cultura mundial es el espíritu, como un espíritu universal que se constituye a sí mismo en la forma de mundo. Si se pregunta qué representa lo verdadero del espíritu, esto significa lo siguiente: ¿cuál es la determinación del hombre? La substancia ética o cultural de las acciones y de los acontecimientos humanos es entendida así como espíritu universal externo. No se trata de una especie separada del individuo, del yo, sino que el sujeto ético

2 Cf. „In Punkte zersprungene Geschichte“. Zur Debatte um das Verständnis des Historischen in den: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, (1827–1832), en: Chr. Jamme (ed.). *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Hegels Berliner Gegenakademie. Stuttgart: Frommann–Holzboog Verlag, 1994.

se somete a su propia ley en el proceso de su autodeterminación. La más alta determinación de la substancia ética es la libertad; la concepción hegeliana de la historia universal está compuesta "de un metal: libertad" (E. Gans). La humanidad se proyecta de acuerdo con su posibilidad, se constituye a sí misma en la figura de un "mundo" o cultura producida por ella. Se trata de un proceso temporal, el espíritu del mundo o "*Weltgeist*" es un espíritu finito que se "expone" en el tiempo en tanto tiene comienzo y fin. Tiene en el espíritu absoluto su fundamento y su "vida", es el devenir mundo de ese fundamento, el ir a ese fundamento que es esencialmente libertad. En la medida en que nos las tenemos que ver con la idea de espíritu, nos las tenemos que ver sólo con lo "presente", el espíritu "no ha pasado y no es lo que aún no es, sino esencialmente *ahora*". La figura presente del espíritu concibe en sí de este modo todas las etapas anteriores. La vida del espíritu presente es un movimiento circular de etapas que, por una parte, subsisten unas al lado de las otras y, por otra, aparecen como pasadas. Los momentos que parece tener el espíritu tras de sí los tiene también en su profundidad presente (TWA, 12, 105). El pensamiento directriz de la filosofía de la historia hegeliana consiste en la formulación de la historicidad de la libertad. El espíritu universal representa la forma conceptual de la razón en su temporalidad o historicidad. La historia universal puede ser concebida por consiguiente como progreso en la conciencia de la libertad, de ningún modo como la necesidad abstracta y carente de razón de un destino ciego prensado en la bota de tormento. Este acontecer de la humanidad sólo puede ser construido o concebido con sentido a partir de ese fundamento, del principio de la libertad auto-consciente. Su tarea consiste en el "trabajo de llevar a conciencia el concepto de libertad y realizarlo como mundo", formar el principio de la libertad subjetiva en el interior de las cabezas y en la exterioridad del mundo.

Los estados son los que representan las más elevadas configuraciones de la conciencia de la libertad, la realidad de la idea ético-humana. En estos modos de existencia del espíritu, de una síntesis de las "convicciones" humanas y las instituciones, logra la libertad desplegarse en la forma de un proceso de etapas. El estado hegeliano representa la vida ética efectiva; los hombres se han dado a sí mismos su propia ley, las constituciones muestran su propia "constitucionalidad" en el tiempo. Los estados tienen su propio fundamento en el principio de la libertad auto-consciente e individual y representan una unidad de la voluntad universal y subjetiva; la libertad gana su objetividad. Los cambios históricos son transformaciones de las formas de esa libertad en la conciencia de los agentes y sus legislaciones. Los estados son, por consiguiente, el objeto más pormenorizadamente determinado de una filosofía de la historia. La historia universal es concebida esencialmente como una historia de los estados; en esto subyace el concepto hegeliano de estado tal como fue concebido en su *Filosofía del derecho*. De acuerdo con ello, la historia no puede ser reducida a la historia de las instituciones, ya que en el concepto hegeliano de estado queda tematizada esencialmente la dimensión cultural. Sólo en el estado pueden encontrarse "hechos y determinaciones claros", así como la claridad de la conciencia sobre ellos, de acuerdo con lo cual crece la capacidad y la necesidad de "*conservar*", en caso contrario no habría ninguna historia que tuviera la forma de un "*rememorar pensante*", ningún objeto para *Mnemosyne*. El estado exige, en tanto que una comunidad que se funda en la

determinación universal, establecer duraderamente hechos racionales, “hechos duraderos a los que *Mnemosyne* les añade, con motivo del fin perenne, la duración del recuerdo” *constituyendo de ese modo tiempo e historia*. Sin estados no hay ninguna historia en su elemento de suceder y “relato” de lo sucedido. El estado como forma del espíritu objetivo y finito no puede ser una obra-de-arte, una obra de perfección. Él se encuentra en el mundo, por consiguiente también en la esfera del arbitrio y la contingencia. De acuerdo con ello, todo estado es por principio deficitario, se encuentra en continuo peligro de desfiguración, puede convertirse en “una figura monstruosa y desgraciada”, en el caso “de que las energías del vicio y del error” tomen el mando. Lo irracional se muestra, efectivamente, como una “existencia corrupta”. Así pues, el estado sólo puede ser el espacio de una libertad limitada, un resultado del “día-laborable de la vida”, a diferencia del “domingo” de arte, religión y filosofía. Pero sólo en el estado puede ser lograda la libertad individual en el mundo. El principio de los estados modernos —éste es el auténtico emplazamiento de la interpretación hegeliana retrospectiva de la historia— tiene la enorme fuerza de “hacer que el principio de la subjetividad se realice hasta el extremo independiente de la libertad individual, volviéndolo a unir al mismo tiempo en la unidad substancial de una comunidad ética”. El fin del estado moderno como realización del concepto de la voluntad libre, como forma de un reconocimiento logrado de los individuos, consiste únicamente en la posibilidad y garantía de la libertad individual de todos sus ciudadanos. Sobre esa base vació Hegel el 14 de Julio una copa de Champagne, comparando la Revolución Francesa con la aurora, con un “magnífico amanecer” (aún cuando reconociera agudamente el peligro del fanatismo y del terror, de la conexión entre una imposición abstracta de las virtudes y el “espanto”). Partiendo de este motivo fundamental de un estado libre, Hegel tiene que ser visto como un *pensador de la subjetividad y de la libertad*; su “hongo metafísico” en ningún caso “ha crecido sobre el estercolero del servilismo” como supuso malévolamente Jacob Friedrich Fries. Hegel no legitimó un estado determinado, sino que concibió la idea de un estado de la libertad, no puede por eso ser denunciado en modo alguno como un apologeta de la restauración o del prusianismo. La crudeza de un Karl Popper, que lo estilizó hasta convertirlo en una suerte de precursor del totalitarismo y que ha sido maquinalmente repetida por muchos sin una lectura seria de Hegel, es un completo sin sentido. El *dictum* popperiano, según el cual en Hegel “el estado es todo y el individuo nada”, ilustra únicamente sobre la carencia de una profundización seria en la filosofía hegeliana, cuyo motivo fundamental consiste en el pensamiento del reconocimiento y garantía de la autonomía, de la libertad individual de los individuos en una comunidad constituida de acuerdo a derecho. El mundo moderno se distingue de los “mundos” anteriores en que ahora se ha realizado históricamente el reconocimiento del hombre como yo, como persona y ciudadano. El único estado moderno válido en la teoría hegeliana es un estado en cuya constitución entra como un presupuesto el principio del reconocimiento, en el que el respeto sin límites a la dignidad y a la capacidad jurídica de cada persona constituya un principio y una realidad constitucionales. El estado de la libertad es necesariamente un estado de derecho y este principio moderno del derecho universal sólo puede ser finalmente fundado de modo *pensante, conceptual*, no mediante el presentimiento, el sentimiento o la fe. Sólo ese estado de la libertad fundado de manera pensante en tanto

que estado de derecho puede ser visto como la fase más alta de la historia. La idea del espíritu libre representa para Hegel el "eje de la época moderna", el "nuevo estandarte alrededor del que se reúnen los pueblos". El espíritu del mundo ha encontrado la configuración adecuada a su concepto, el hombre el modo de existencia digno a su esencia. Sólo que Hegel no confunde esa situación con el reino de los cielos sobre la tierra. Por supuesto que los individuos no son libres en el sentido del mero arbitrio, están "arrojados en el tiempo", están "dispuestos" en formas determinadas y en constelaciones históricas; sólo pueden obtener la libertad en el mundo mediante realizaciones exitosas de reconocimiento como relaciones morales o instituciones y estados. La constelación histórica es una figura de la libertad finita y al mismo tiempo una especie de "contra-instancia" respecto tanto a la mera particularidad cuanto a un hacer fundado en el consenso y apoyado en el contrato, un hacer humano que no se encuentra protegido por principio del error y del delito. De la acción de los hombres resulta algo distinto de lo que directamente ambicionan y logran, de lo que inmediatamente saben y quieren. Se realiza otra cosa, algo para lo que ya era tiempo, pero que no era intención directa de los agentes. César combatió con la intención de conservar su posición, su honor y su seguridad. Con su victoria se convirtió en emperador del imperio romano. "Lo que le proporcionó así la realización de su fin en principio negativo, el dominio exclusivo de Roma, era sin embargo al mismo tiempo en sí una determinación necesaria en Roma y en la historia del mundo". No se trató únicamente de su "victoria particular", sino de una revolución histórica para la que era ya tiempo. En este sentido habla Hegel de la "astucia de la razón", así como de la "historia universal como tribunal universal".

Pero según Hegel, lo menos que son los hombres es medio abstracto. Ellos mismos son fin —así Hegel remitiéndose directamente a Kant—, porque lo racional, especialmente como capacidad de pensamiento, les es inmanente. El hombre es *esencialmente y según el contenido* fin absoluto. Sin el menor reparo de su finitud y limitación, en las que aparecen como "medio", cada individuo tiene un *valor infinito*. Moralidad, religiosidad, pensamiento, conciencia de libertad "no se encuentran sometidos al destino", sino que se le han "sustraído" a éste. La eticidad de un individuo es —así Hegel— *igual a la de un estado entero*, "la llama sigue siendo luz, aún cuando luzca limitada a través de un fogón". El estado de la libertad eleva la intangibilidad de esa dignidad humana hasta convertirlo en un principio fundamental y es el único capaz de garantizar el valor de ese principio.

El espíritu del mundo, en tanto que la substancia ética en su más concreta y rica configuración, se realiza en la historia de la cultura humana en un duro combate contra sí mismo, se consume "mediante el extrañamiento de sí"; ese camino no es en modo alguno un "producir inocuo y sin lucha". El espíritu entra en escena de entrada como "el principio hostil a sí mismo". Por esa vía, tiene que alcanzar primero la conciencia de sí, configurar la realidad de acuerdo con su concepto. Como el estado es asimismo la palestra del derecho y la injusticia, de la virtud y del vicio, del éxito y del fracaso, la relación histórica de los estados y las culturas se configura también como un juego enormemente agitado de pasiones, de intereses, de talentos y virtudes, de la fuerza, de la injusticia, del vicio, del azar externo. La historia muestra también la imagen del mal y de la destrucción de las "configuraciones más

nobles”, aparece como “el banco de matarife en el que son sacrificadas las virtudes de los pueblos”. Así pues, en primer lugar, Hegel no puede ser considerado como el pensador de la “crueldad imperial” al que “le deja frío la carne de cañón” (Ortega) y, en segundo lugar, la historia de la humanidad no es tomada únicamente como la Caja de Pandora o como la calle que el demonio asfalta con los valores destruidos (M. Weber). Como consecuencia de la irreflexión y de la brutalidad fue sacrificada “en el vasto altar de la historia” la felicidad de muchos individuos y pueblos, muchos ideales han sido estrellados contra la roca de la dura efectividad y de la fría realidad; la decadencia de las formas más florecientes, más logradas y bellas dibuja un “espantoso cuadro”. Estas “ruinas del anterior esplendor” producen “la más profunda e infatigable tristeza”, tristeza sobre la caducidad. Pero la historia no es equiparable a una yuxtaposición de disparates, ni a una isla ante cuyas costas solo reposan barcos varados; contiene no sólo “el espectáculo de tormento de los condenados”, sino también “el espectáculo del libre crecimiento de múltiples y vivas configuraciones”. Hegel ataca la actitud “del egoísmo que se encuentra en la orilla tranquila y desde esa posición disfruta de la vista lejana de la masa de escombros”. Las perspectivas tanto del predicador de la sublimidad, cuanto del ayuda de cámara psicológico son unilaterales y estériles, desconocen según Hegel el lado positivo de la renovación y rejuvenecimiento del espíritu, que los orientales representan en la impresionante imagen del Fénix. El hacer humano no padece el destino de un Tántalo, Ixión o Sísifo; el credo de Hegel reza: “el hombre no está simplemente inmerso en el torbellino de la vida, él es el señor de su destino y de su determinación. Puede, mediante su obrar, mediante su sentido para distinguir el bien y el mal, fomentar la bella marcha del mundo moral o impedirlo e incomodarlo”. La grandeza consiste en “tomar el destino en las propias manos, estar dispuesto a progresar sin temor y desconcierto en la felicidad y la desgracia” (Séneca). En ese drama del mundo, en ese “variopinto agolpamiento”, donde de lo que aparece sin significado puede surgir algo que lo tiene, en ese monstruoso cuadro de acciones y transformaciones, en esa diversidad de individuos, pueblos y estados, en ese espectáculo de las virtudes y de la irreflexividad, puede ser descubierto lentamente el hilo de Ariadna, el crecientemente logrado reconocimiento mutuo de los hombres como progreso de la libertad. En el mundo moderno se abre para la humanidad la posibilidad de determinarse según la propia ley de lo racional, se presenta la oportunidad de que el *humanus* se convierta en lo sagrado nuevo y definitivo, para así poder hacer justicia mejor a la *conditio humana*, es decir, levantar también especialmente altas barreras contra las amenazas substanciales como el hambre, la pobreza, la discriminación, el terror, la guerra y el genocidio. Una palabra del *Cosmopolita* de Oliver Goldsmith acierta en el impulso fundamental del pensamiento hegeliano: “El mundo se asemeja a un mar: la humanidad a un barco que navega entre sus tempestuosas abras. Nuestra sensatez es la vela, las artes y la ciencia sirven como remos, la felicidad y la desgracia como los vientos favorables o contrarios: el juicio es el timón. Sin este último la nave es un juguete de las olas”.

Pensar con intención cosmopolita—global y el fin de la historia

La idea hegeliana del estado como forma de realización de la libertad contiene en primer lugar el pensamiento del estado individual, del derecho público interno, del estado constitucional; en segundo lugar, el pensamiento de las relaciones entre estados, del derecho internacional como forma de regulación de sus relaciones, así como en tercer lugar, el pensamiento del estado como idea universal y "poder contra los estados singulares", el espíritu del mundo como la conexión histórica que se despliega. La problemática del logro de una situación de derecho, de la libertad individual, del reconocimiento substancial, depende de la construcción de un orden de reconocimiento inter—estatal y no se puede resolver sin este último —una situación cosmopolita—. En el concepto hegeliano de una unión transnacional de estados, reside la oportunidad de superar el estado de imprudencia que se expresa especialmente en la guerra en la forma de un estado "de violencia, falta de derecho y azar". La paz mundial no resulta, según Hegel, en efecto, sólo del principio común de la legitimidad de los estados y de sus acuerdos, la construcción de una constitucionalidad internacional es dependiente del respeto a una identidad universal, substancial, de la constitucionalidad de los estados. Esta substancia universal se relaciona con los fundamentos espirituales de los estados, con los componentes básicos de sus constituciones. Sólo su concordancia de principio, en el sentido de un fundamento común de cultura cosmopolita, posibilita el cumplimiento del reconocimiento substancial, en el que se encuentra incluido el respeto de la diversidad cultural. Se trataría —así Hegel— de que los diversos lados se encontraran en una "fase aproximadamente igual" —es decir, concordaran en la aceptación de los criterios fundamentales de lo humano, sin tener en cuenta las diferencias culturales—, de que hubiera un *consenso mínimo de carácter universal—cosmopolita*. El respeto por la correspondiente formación cultural sólo alcanza hasta donde permanece intocada la esencia del fundamento común, la substancia humana de la cultura humana, el reconocimiento del *humanus* como lo sagrado nuevo y definitivo. Lo que Hermann Hesse constata sobre la literatura universal vale también para la mirada de Hegel al gran relato de la historia universal: "Desde el hilado multifacético de innumerables lenguas y libros de numerosos milenios mira en inspirado momento al lector una extraña, sublime y sobrenatural quimera: el rostro del hombre hechizado hacia la unidad a partir de mil rasgos contradictorios".

Hegel era muy consciente de la enorme dificultad que comportaba el entendimiento en torno a esos principios universales. Para él eran impedimentos, la distinta tradición histórica, la diferencia de culturas, que tiene su causa en especial en el 'enfrentamiento de religiones'. La concordancia entre el fundamento universal de derecho, la singularidad cultural y la diversidad de los estados modernos consiste uno de los retos más difíciles de domeñar a los que se enfrentan las generaciones actuales y futuras. Hegel trata este campo de problemas en la reflexiones sobre la relación entre el espíritu del mundo y los espíritus de los pueblos. El concepto de espíritu del pueblo describe la diversidad en la constitucionalidad interna y externa de una comunidad (desde las determinaciones antropológicas y geográficas, hasta el arte, la religión y la filosofía, pasando por la estructura política); el espíritu del mundo representa la conciencia ética universal, que está contenida en cada auto—

entendimiento de una unidad ética, es decir, en cada espíritu del pueblo. La conciencia ética, la substancia ética puede así “ser pensada no sólo como etnocéntricamente concreta, sino que tiene que ser pensada también como una conciencia que desborda todos los límites étnicos” (H.F. Fulda). El espíritu del mundo, entendido como una conciencia cosmopolita-ética, se constituye en un forma adecuada en el espíritu de la época moderna, en el cual el hombre se vuelve consciente de su libertad como de su esencia, *en un mundo en el que él vale, en el que es reconocido únicamente porque es hombre, porque sólo a causa de su ser-hombre es ‘ciudadano del mundo’ reconocido, cosmo-polita.*

En la filosofía de la historia hay que considerarlo todo a través del prisma que representa el principio de la cosmopoliticidad, éste constituye la medida para la valoración del estado de las formas singulares de comunidad estatal-cultural y de las estructuras transnacionales. En su concepto de espíritu del mundo Hegel no señala un fantasma que vaga a través de la historia universal, ni un topo de la Historia o un emperador francés cabalgando por Jena, sino la intención cosmopolita-global de su pensamiento. “El entero género humano es el capataz del mundo moral”. El principio de la conciencia de libertad de todos los hombres no es una substancia invariante del acontecer histórico, sino resultado de un proceso de etapas que alcanza en el mundo moderno su cenit como una formación del derecho, en la medida en que la libertad individual puede ser reconocida y garantizada universalmente. El mundo moderno representa el final de la historia, la última formación *histórica* del mundo. Esto no implica ni una “moratoria utópica” (E. Bloch) o la “exclusión del futuro” (Ortega y Gasset) ni el brusco abrirse hacia nuevas etapas. Una fase más elevada como formación-de-mundo del principio de la libertad, como la de la libertad de todos, es opuesta al concepto hegeliano de historia, un concepto que en general no “se refiere a” un acontecer humano, sino a un proceso de etapas, a una “estratificación” y se distingue esencialmente de nuestro uso actual. La “estratificación-mundial” histórica ha alcanzado, así podría decirse apoyándose en la idea de estrato geológico, su último y conclusivo “estrato”; a través de la conciencia universal de libertad, la historia ha llegado a su propia base y con ello —como proceso final— se ha ido al fondo. Para expresarlo metafóricamente: La “vida” *histórica* de la planta historia universal ha alcanzado su estadio superior, en la metamorfosis de la libertad nos encontramos en la forma de la floración. Como en el caso de las plantas no puede haber una más alta “edad de la vida o del mundo”. A diferencia de las plantas, cuya vida se completa necesariamente, el hombre se encuentra sin embargo ante una alternativa: configuración racional de la “floración” o decadencia. El discurso hegeliano del fin de la historia no contiene la conclusión definitiva del acontecer humano en el sentido de una situación de perfección, de la presencia actual del mejor de todos los mundos o de un paraíso en el más acá. Según Hegel, el despliegue humano se realiza ahora dentro del marco mundial logrado; el principio moderno de la subjetividad tiene que formarse hacia dentro en las conciencias y hacia afuera en el mundo. En el final de la historia no se trata de la “estratificación” sino de la “estructuración” de la libertad; se puede conferir la forma que le es adecuada, que es digna de él, al concepto de libertad que es conocido y que ha sido ganado. El siguiente acontecer humano que no puede ser comprendido mediante la categoría de historia, aparece como un tiempo de formación de la libertad. El final de la historia puede

ser interpretado como el auténtico *comienzo de la existencia humana*, como el principio de una era en la que el hombre vale como lo "sagrado" nuevo, supremo y definitivo. Esto es lo único que Hegel dice sobre el futuro, no se trata de la promesa utópica de un paraíso sobre la tierra, ni de la consolación en un reino celestial, ni de un susurrar profético o propio de visiones místicas de futuro en la forma de una fe en edades del mundo venideras. La configuración de la *conditio humana* no es para Hegel una empresa cómoda que vaya por sendas paradisíacas, no es un deambular como en los bellos bosques de la antigua Grecia constituye, por el contrario, la tarea más difícil de la humanidad.

El más importante mensaje de Hegel en este contexto consiste de nuevo en la exigencia del esfuerzo del pensamiento, de la siempre nuevamente necesaria consideración de los acontecimientos humanos. La remisión a un no-cognoscible como "fundamento originario" no acierta con la eticidad reflexiva, que no se apoya en la fe ciega, el instinto o la nodriza costumbre, sino en un examen y ponderación del bien y el mal, de lo justo o humano. Ese examen pensante constituye el déficit esencial de los fundamentalismos de cualquier color. La renuncia a tal pensamiento va a la par con la conciencia de ser un enviado de carácter religioso-político y con la mera remisión a instancias de un supuesto "bien" supremo que justifica todas las campañas o cruzadas de los partidarios de ese bien. De acuerdo con Hegel, el poder de tales ideas abstractas, no legitimadas por el pensamiento, conduce al fanatismo, al cultivo de la sospecha y al domino de las "furias de la destrucción y la aniquilación". Por medio del saber, de un pensar con intención racional, liberal y cosmopolita, puede el hombre aprender a vivir libremente. Modificando una sentencia de Schiller podría decir Hegel: "En tu pensar libre se hallan las estrellas del destino".

EL TRÁNSITO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA A LA FILOSOFÍA DEL ARTE*

Por: Klaus Vieweg

klaus.vieweg@uni-jena.de

Universidad de Jena

Alemania

Resumen: *El concepto de libertad determina el centro neurálgico del pensamiento hegeliano en cuanto tal. La manera en que Hegel comprende la historia, en tanto progreso de la libertad, así como su concepto del "fin de la historia", son ahora una importante premisa para una adecuada interpretación de su tesis sobre el "fin del arte" y de la relación que el filósofo propone entre la libertad y la belleza. Únicamente desde esta mirada, se puede hacer una claridad precisa y acorde con el momento actual, sobre su concepción tan debatida acerca de la filosofía del arte.*

Palabras clave: historia, fin de la historia, fin del arte, libertad, belleza, filosofía del arte

Abstract: *the concept of liberty determines the neuralgic center of hegelian thought as such. Hegel's understanding of history as a progress to liberty, as well as his concept of "the end of history", are now important premises for a correct interpretation of his thesis about "the end of art". They are also premises to interpret correctly the relation that the philosopher suggests between liberty and beauty. Only from this point of view, can a conception about a philosophy of art that is amply discussed be clarified precisely, as well as enabling it to be done in accordance with the present.*

Key words: history, the end of history, the end of art, liberty, truth, philosophy of art

La idea fundamental que caracteriza el idealismo monista hegeliano, es la reflexión sobre la relación, mediante la cual, el sujeto y el objeto, en una relación única, son idénticos de una manera absoluta. Quiere decir que esto se media por una relación pensante sobre si misma, o un "pensar del pensar", e igualmente en el sentido del yo-yo trascendental. Según Hegel, solamente de esta manera, se puede ganar una cierta inmunidad contra los argumentos

* Este ensayo y los dos que siguen están vinculados a las investigaciones del autor en torno a la temática de "Hegel y el Escepticismo", y fueron objeto de un ciclo de lecciones que impartiera Klaus Vieweg en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en el mes de Septiembre de 2004, las cuales serán publicadas por la editorial Sofia de Jena bajo el título de *Medellin Vorlesungen*.

Todas las referencias a la obra de Hegel que aparecen en los tres ensayos se remiten a la edición: G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969-1971. (Se menciona entre paréntesis el número del volumen, seguido del número de página respectivo)

Traducción de Francisco Cortés Rodas. Revisión de Margarita Schwarz.

a favor de la realidad de todo saber, (“Toda verdad es relativa”, “Todo se mantiene en una relación con un otro diferente”).

Aquellas relaciones que subyacen a todo, Hegel las llama “ideas”, como en la relación del pensar del pensar, que a su vez es conducta y consumación en la posibilidad de advenir a sí mismo. El reconocimiento que de sí hace la idea, es una auto liberación, el pensamiento libre es una forma de ganar esta libertad con fundamento en la reflexión. De tal manera se puede decir con certeza, que el idealismo de lo absoluto de Hegel es un idealismo basado en la libertad. En el esquema numero 1 se trata de explicitar el sistema hegeliano de una manera simple, teniendo en cuenta sus tres momentos fundamentales (esquema 1). En esta representación elemental, se trata de demostrar el devenir circular, el “círculo de los círculos”, el alejamiento como retorno, como verdadero regreso hacia el punto de partida y hacia la profundidad de los fundamentos.

- A- La idea como pensamiento puro- Ciencia de la lógica.
- B- La idea en su ser otro, como naturaleza- Filosofía de la naturaleza.
- C- La idea como retorno a sí misma- Filosofía del espíritu.

El espíritu representa a la “idea que ha llegado a un ser para sí” y hacia la más alta destinación definitoria de lo absoluto; lo absoluto es el espíritu, la unidad del concepto y de la libertad como “la idea que se sabe a sí misma”(Enz ·381). La idea “cuyo objeto, al igual que su sujeto, es el concepto”. Esta identidad es absoluta negatividad, puesto que en la naturaleza el concepto halla su perfecta objetividad externa, es decir, su enajenamiento; no obstante, puede ser superado y se tornara idéntico a sí mismo. Ésta identidad, se posibilita únicamente como regreso desde la naturaleza (Enz· 382).

La esencia del espíritu es por tanto, libertad como negatividad absoluta del concepto, dentro de una identidad con sí mismo. El espíritu es productor de sí desde un lugar libre. El proceso es el devenir del concepto y de la libertad en una unidad comprensiva, que en si acaba por ser libre. De esta manera se manifiesta el intento de Hegel de disolver el viejo dualismo de la razón teórica y de la razón práctica y poder establecer así su convergencia. La diferencia entre el pensamiento y la voluntad, solo radicaría en la diferencia entre una conducta teórica y una práctica; en cada acto, bien sea del pensamiento o de la voluntad y en la cual se pueden encontrar ambos momentos. “Quién no se haya pensado, no será libre, quien no es libre, no se ha pensado. “Solamente en la imaginación y en el simple entendimiento se separa el pensamiento de la voluntad”.

“Si se pregunta, qué es el espíritu, se puede decir que el verdadero sentido de la pregunta sería: ¿qué es lo verdadero?, lo que equivale a decir: ¿cuál es el devenir de los hombres?”. Este devenir, el despliegue de los seres humanos, dentro de su determinación, se hace como tema de la historicidad de la libertad y como filosofía del espíritu (esquema 2).

Se trata aquí de una estructura interior a la filosofía del espíritu, que especialmente concierne a la relación de la filosofía del espíritu objetivo, la cual en el sentido más ajustado

del pensamiento hegeliano, es filosofía práctica. Esta acepción contiene: una teoría del derecho, una teoría sobre la ética, una filosofía política y una filosofía de la historia. Así mismo, la teoría sobre el espíritu absoluto contendría: una filosofía del arte, una filosofía de la religión y a la filosofía en sí. Lo que aquí se debe explicar, sería justamente, la diferencia entre la idea de la historia, como devenir del espíritu universal y la idea de lo bello, como puente entre ambos compartimentos del espíritu, el objetivo y el absoluto. Así se gira sobre dos ideas, la de la “obra histórica o del estado” y la de “la obra de arte”, a igual se trata de mostrar que la historicidad apropiada es el medio de graduar ambas formas.

1. Espíritu objetivo e historia universal

El espíritu en su forma objetiva, es forma de la realidad, en el sentido de un mundo evocado y también de un mundo en estado de evocación, en el cual la libertad se hace presente como “existencia”. Se mantiene, también, la diferencia entre la naturaleza que aún es autónoma, (aquel espíritu existente, que es también, en sí mismo, otro) y aquel espíritu que se crea a sí mismo. La historia y el arte valen como dos “puntos de unión” diferentes. En su connotación disímil, la historia universal y el arte son dos esferas de “la apariencia de lo verdadero” y de la “verdad aparente” o probabilidad. En el sentido de que allí se habla de “la apariencia”, “aquello que en sí el espíritu se pone como límite, que al ser derogado o superado, permite poseer a la libertad y pertenecer a ella, como su propia esencia”. Enciclopedia · 386.

a. El espíritu objetivo es un espíritu finito, y se encuentra inmerso en el tiempo, un tiempo que ha “caído” y al que subyace la transitoriedad. Es decir, está sometido a un proceso de superación o de derogación dialéctica, es objeto de movimientos contrarios, en suma tiene un carácter perecedero. La figura más avanzada y elevada del espíritu objetivo, que como habíamos dicho, es figura en tránsito, es el “espíritu del mundo”, o espíritu universal. La historia universal, como tal, es la “interpretación del espíritu en el tiempo”; espíritu finito que halla su causa en el espíritu absoluto. El proceso consiste en adentrarse a la causa como fondo, por lo tanto se entiende que la historia universal tiene principio y fin.

b. El espíritu como espíritu universal es una “generalidad exteriorizada” y como espíritu del mundo cultural, representa un género inseparable del yo. En su carácter sustancial “libre”, es la determinación abstracta de una autodeterminación en las costumbres y en la cultura de los sujetos. “Solamente como poder, que no es ajeno a los sujetos actuantes, mas aún del que ellos pueden dar testimonio como parte de su ser; el espíritu es sustancia de la cultura y como tal, es verdadero poder, en cuyo acto el sujeto de la cultura, se somete a su propia ley formativa”.¹

1 H.F. Fulda: *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*. In: *annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, Köln 1986, 73.

Como carácter general, el espíritu en su individuación, se revela en el tiempo, para “los mundos” y para los “espíritus de los pueblos”. Así mismo como camino de realización y determinación humana, en el progreso de la conciencia hacia la libertad.

La subjetividad como libertad originaria, en Hegel, implica igualdad en el estado de libertad como telos histórico. Encuentra de esta forma, su fin necesario como libertad individual de todos. En el yo de esta subjetividad libre, diferencias como la raza, la posición social, nacionalidad, religión y cultura, se funden en su esencia igualitaria. A Hegel le interesa la pregunta por el ser del hombre y por su camino hacia el ser hombre y hacia una subjetividad libre.

c. El espíritu como espíritu universal, es una “generalidad concreta”(Enz:552). Él es el espíritu universal en su “realidad mas concreta”, “una realidad espiritual en su envergadura completa de interioridad y exterioridad”(RPh:341). Las formas del espíritu absoluto, el arte, la religión y la filosofía, se despliegan en la temática de la inherencia del espíritu universal. Este hecho se manifiesta claramente, mediante la definición, del espíritu popular (Volksgeist). Este vale como espíritu del derecho, en las constituciones, en las costumbres, el arte, la religión y la ciencia, como poderes especiales. En el espíritu del pueblo, como forma cultural, se “sedimenta” todo el contenido de las introspecciones sobre los hechos y los actos de un pueblo. El despliegue del espíritu en el tiempo, implica la historicidad del arte, de las religiones y de la filosofía.

La historia universal, no solamente, se considera como escala “inferior” en el proceso de formación de la idea a partir de sí misma, sino que se trata además de un entrelazamiento del espíritu absoluto y del objetivo propio de la realidad, es decir de la temporalidad de lo eterno, la historia universal como “desarrollo del tiempo y de la existencia”, es premisa para la existencia y el propio despliegue de los modos del espíritu absoluto, a igual que de sus formas actualizadas y fijadas que obtienen así su realización histórica.

La historia no solamente es “precedente”, en su forma proveniente de la filosofía práctica (filosofía del derecho), ni es únicamente “posterior” y explicable solamente desde el espíritu absoluto. Hace falta tener en cuenta aquella relación de tensión de una historicidad entrelazada entre el espíritu absoluto y el objetivo.² Las diferentes formas de “actualización” humana, es decir, de aquellas formas de auto comprensión de los hombres, se “encuentran” en este “centro” de su pensamiento y qué hacer finito, como de su traspaso.

d. Hegel describe a la historia universal, como una “interpretación y realización de un espíritu común o general”, como formación del espíritu como acontecimiento y de su reconstrucción en las ideas. Se trata de un acontecimiento cuya estructura abstracta es finalmente apropiada para su exterioridad. Dentro de este proceso, la naturaleza resulta apropiada en su dimensión objetiva. Se trata de un mundo cultural en el cual la naturaleza se mantiene en contraposición, un mundo “en el cual la libertad es una necesidad presente”.

2 Cf. K.R.Meist: *Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie*. Hegel-Studien, Beiheft22,52f.

Para explicar esta diferencia de las dos esferas entre sí, Hegel evoca, en su Estética, la imagen de un anfibio, un hombre que vive a la vez en un mundo “vulgar” y en una “realidad vivificada y florecida”, determinado por la naturaleza, la necesidad y la finitud, pero también, habitante de un espacio de libertad, caracterizado por el pensamiento dentro de este espacio y determinado por la reflexión, la libertad y la infinitud (13,80-81). En otro lugar de sus escritos, Hegel utiliza, para caracterizar al hombre como ser finito-infinito, aquella historia cristiana de los dos árboles del paraíso. Se trata, por un lado, del árbol de la vida, del cual le estaba prohibido comer por ser una criatura efímera y mortal. De otra parte estaba el árbol del conocimiento, del cual podía comer, debido a su facultad de discernimiento, la que lo hacía también un ser infinito (Enciclopedia 8 · 24.anexo 3). De esta manera el hombre es arrastrado de un lado a otro y como unidad es “arrasado por el tiempo” a la vez que es “lugar de lo absoluto”. Una de las formas de reconciliación, será el enfrentamiento dialéctico, al interior de la historia universal. La idea de libertad y de voluntad del hombre, conforma la capacidad humana de dominar a la naturaleza y fabricar así un “hilo unificador en el tapete de la historia universal”, este hecho vale como “obra del hombre como artífice”, “la obra que ha surgido de todo el trabajo colectivo de la especie humana”; “Sus obras son los pueblos”, dice Hegel (12,38). En la realización entre estos actos consumados, la humanidad se reconoce y autodetermina y propiamente diseña sus posibilidades, sus “disposiciones” y proyectos, se construye y “constituye a sí misma”.

Una obra histórica de esta categoría, es una obra de estado, pero en definitiva no es una obra de arte ya que se encuentra aún en la esfera de un espíritu finito, en un espacio aleatorio, poco exacto y lleno de errores. Solamente comenzando por el arte, se puede hablar de la disolución de los contrarios representados por la libertad y la necesidad, del espíritu y la naturaleza, que se mantienen en una posición diferenciada pero que han perdido, de este modo, su poder como contrarios(13,88u.137f.).

Utilizando la imagen de un puente, la historia universal como la explica Hegel, el espíritu del mundo, conforma un punto de arco, la piedra angular del espíritu objetivo, el arte, conforma el otro lado del punto de arco, como espíritu absoluto. La idea representada por la belleza, es la primera forma en la esfera del espíritu absoluto. Este arco del puente se describen en ·552 de la enciclopedia. “El espíritu presente de la historia universal, en tanto que se despoja de aquella limitación del espíritu popular, como modalidad propia de lo mundano, toma su generalidad concreta y se eleva hacia el conocimiento del espíritu absoluto, como verdad genuina y eternamente real, en la cual la razón en su sabiduría es libre para si misma”.

Ante el espíritu absoluto, la naturaleza se manifiesta “no como valor igual ni como límite”, sino que ella obtiene su “posición” por medio del espíritu absoluto, por lo cual, la naturaleza deviene en “algo creado”. Desde este punto de vista, se pueden comprender mejor algunas anotaciones de Hegel, en el sentido de una realidad, donde la aparición del arte es considerada como una “realidad mas elevada” (13,22). El arte aparece como “representación sensible de lo absoluto” (13,100). En vista de la finitud de la existencia, se

constituye como “piso mas elevado, de donde se puede saciar el ansia de libertad” (13,202). Lo perecedero, aquello que se desplaza ante nosotros, lo fija el arte, y lo pone ante nosotros como duradero, el arte perpetúa lo más efímero. Se trata en el arte de un “estado intermedio”, en el cual el espíritu pone su imaginación ante la naturaleza (13,410), para lograr una identidad entre imaginación y espíritu, la verdad en forma sensible, una espiritualización de lo sensible y una sensibilización de lo espiritual.

Al remontar la relatividad, y en la superación dialéctica de lo finito, el arte representa un verdadero lugar de tránsito del camino hacia lo absoluto, “un primer eslabón conciliador”, un hito entre el movimiento universal de la historia y la libertad absoluta del espíritu en el proceso reflexivo de su propia auto comprensión. Proceso que ha llevado a la filosofía a la máxima expresión del ser de los hombres.

El hombre vale como artífice del mundo histórico, pudiendo determinarse a si mismo y ser a la vez, lugar metafísico de lo absoluto, en tanto que piensa y puede consumir el acto del pensar sobre el pensar mismo. “La obra de arte es por esta razón un acontecimiento propio del libre albedrío y el artista un maestro de lo divino” (encicl·510). Hegel une la idea de la historicidad con el ser que por siempre existe, pero no es su intención de comprender lo divino y lo absoluto de manera tradicional. Más bien descubre la predestinación de la humanidad y con ello lo absoluto. Lo humano, dice Hegel, construye el punto central y el contenido de la verdadera belleza y del arte” (14,19).

Esta reflexión, gana mucho peso en épocas modernas, Hegel, como se sabe, habla metafóricamente del “viernes santo especulativo”. La frase de la muerte de Dios, significa justamente eso, el hombre es como ser finito el lugar donde lo divino aparece. En tanto que lo divino se da a la muerte, se vivifica históricamente, en una última aparición desde lo profundo.³

En su obra sobre filosofía del Arte, Hegel describe a este nuevo y “ultimo” santo, con la palabra “Humanus”, término que se ha hecho conocido (14,237 F). El adjetivo de “ultimo” revela su convicción de que no existe ningún “ser” o “principio” superior a este “humanus”, teniendo en cuenta a lo humano como principio general. Al parecer, Hegel toma un fragmento de un poema épico de Goethe, “Los Secretos”, como concepción propia del poeta, en cuanto a lo humano en general. El arte moderno considera a Goethe como poeta “atrevido”, porque sostiene que todo depende únicamente del artista como sujeto individual, quien en su singularidad emprende la obra. Es así como en una obra bien lograda, el mundo variopinto es conducido por un hito ético secreto hacia la unidad. Este punto será analizado posteriormente, en referencia con la tesis sobre el “fin del arte”.

Hegel simboliza la relación de tensión que se produce entre las diferentes posibilidades del ser del hombre, no solamente desde la imagen del anfibio, también mediante un discurso

3 Cf. O.Pöggler: *System und Geschichte der Künste bei Hegel*. In: *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, (Hegel Studien Beiheft27) hg v. A. Gethmann-Siefert/O. Pöggler, Bonn 1986,5.

figurativo sobre el “día de trabajo”, realizado en la vida, por medio de una permanencia dentro de una historicidad finita. Aparece entonces el “día domingo”, como tiempo de celebración festiva. Se refiere a un ser libre y a su inclinación hacia el arte como exterioridad, a igual que hacia la religión y la filosofía, “al interior de los habitáculos silenciosos, de aquél que ha regresado a sí mismo, puesto que solamente ante el pensamiento en sí, se callan los intereses que mueve a la vida de los pueblos y de los individuos en particular” (5,23). La característica de la historia como obra temporal permanece y el desarrollo que lleva hacia la libertad no se reduce únicamente a una “interioridad” en abstracto. En la interpretación metafísica del espíritu, Hegel discute el acontecimiento del mundo humano, sin borrar la diferencia que se abre entre las diferentes esferas de la vida. La teoría no es únicamente un espejo que refleja una constelación temporal, pero tampoco se enajena completamente del mundo. El “espíritu del tiempo” trata de domeñar el problema de una fusión entre ambas “legislativas”-la del hombre en el tiempo y la del hombre en la idea-.

Al diferenciarse de todos los conceptos relativos y pragmáticos, la filosofía permanece en deuda con la generalidad histórica de la razón, “como un derecho mayor”. El conocimiento “puro”, aquel pensamiento especulativo, que no toma medida en ninguna exterioridad (como lo sería, por ejemplo la utilidad), es la condición de posibilidad para hacer una filosofía crítica “libre”. Este modo de obrar, sin meta alguna práctica, este ejercicio ejecutado en virtud de sí mismo, es el principio propio de todo acto de filosofar genuino. No como se imputa a Hegel de manera repetitiva, una simple acomodación a los estados preexistentes. Así mismo el arte tiene un sentido libre y tiene un fin en sí mismo, como representación sensible de la verdad. En resumen, se trata de un solo fin en general -la libertad como medida de lo humano-. Solamente en esta dirección apunta, para Hegel, la filosofía y el arte, pero la filosofía se muestra como concepto de una universalidad libre.

Como artefacto “sensible, objetivo y exterior”, se levanta la obra de arte en medio de su carácter histórico, la obra de arte en diferencia con la obra histórica, o las obras de estado, no posee función alguna y de ella muestra únicamente la belleza. El arte hace particular su contenido en una individualidad viva (13,346), la obra es singularidad real de la ficción, un signo especial de la idea y forma de la belleza. Como decía Schelling, es un “monograma de lo absoluto”, una generalidad que ha sido configurada para la intuición y que forma una unidad con lo particular (13,243).

Se deben tener en cuenta dos aspectos más:

a. Visto desde el punto de la arquitectura sistemática, se puede establecer “una relación retrospectiva” con la filosofía universal y una visión natural, justamente en una determinación del contenido de la obra. El cometido mayor del arte, consiste en “hallar aquellos intereses profundos de la humanidad que sirven de medio para traer a la consciencia esa verdad que abarca el espíritu. En las obras de arte, los pueblos han depositado sus intuiciones más pletóricas de sentido” (13,21). El arte impulsa al espíritu del pueblo hacia la

cultura y conforma su auto comprensión mas profunda, en una representación sensible. El modo como es diseñada una obra, dentro de su entorno cultural, representa una forma de auto encuentro, es decir de una "formación" en el sentido extenso. Brinda orientación y una oferta para hallar una comprensión del mundo y una posible conducta adecuada a estas exigencias. Aquello que para una cultura determinada tiene contenido sustancial y significativo, se actualiza de manera sensible y se hace imagen. A los significados y a las representaciones fundamentales se les da una inmediatez adecuada para el sentido (14,272). Para darle forma Hegeliana: el arte tiene la tarea de "representar a la idea en su intuición inmediata y darle una forma sensible", como tal la obra hace aparecer lo absoluto (13,103).

La obra de arte conforma "un punto de unión para los hombres" y la obra del mundo, debe ser representada por una "apariencia de verdad", su existencia sensible domina al mundo haciendo referencia a varios horizontes comunes y a varios contextos culturales. Por ejemplo, Goethe es para Hegel el poeta nacional, cuya obra sustancial, pertenece a la cultura alemana, pero también pertenece al ámbito de la cultura europea e incluso tiene carácter de ciudadanía universal. La obra de arte en la modernidad, es medio para revelar la verdad, siempre y cuando se proponga representar lo humano y a la libertad. De esta manera se puede suponer que podría orientar los actos de los hombres y así construir un futuro mas digno. Si se habla de una manera kantiana, se trata de "sensibilizar" (ansinnen) el hacer y el pensar correspondiente, en el sentido de una propuesta de "belleza" (exigirle a alguien en exceso, Zumutung).

La filosofía del arte encuentra un fundamento de su contenido en los actos morales y de esta forma, el concepto de libertad subyace al concepto de derecho, a la historia filosófica y al arte mismo. Se evita así una separación del arte del mundo y de la historia, como finalidad vacía como en el "*anything goes*". También se trata de evitar una entrega a lo meramente mundano y al remedo -en la obra de arte como apariencia de lo bello se instala una verdad atemporal-.

b. La especificidad del juicio estético se nos aparece como punto diferencial en la relación práctica del mundo, el objeto mismo existe por si solo, contrario a la observación científica, lo singular no se somete a un concepto general. La obra es relevante como única singularidad, la reflexión "toma cuerpo" y se "sensibiliza" en una obra singular existente por sí sola, como identidad de forma y significado. Se le rinde homenaje a la obra por medio de una complacencia, como "signo" y como "medio" de algo que es bello. El fin en si le pertenece, en tanto se le permita ser objeto de su libertad.

Como en toda filosofía del arte, Hegel trata de unir en su obra estética, los momentos de la forma y de la representación con el momento del contenido y de su significado, todo esto en referencia a la cultura, con el objeto de obtener una síntesis apropiada. El modo que Hegel usa, es la "difícil transparencia que justamente por esta causa, es útil para la auto comprensión".⁴ Se trata de la relación de la representación formal con el "secreto hilo ético" y la idealidad concreta del significado y de la forma. El descifrar exacto de los bloques

constitutivos de la teoría estética reclama, a parte los fundamentos lógicos y semióticos, o de la teoría mediática, una cuidadosa consideración sobre los conceptos de la filosofía de la historia y de la graduación especial del mundo histórico y del fin de la historia.

Bosquejo 1

¶

B

La idea como naturaleza

C

La idea como espíritu

A

La idea como pensamiento puro

Bosquejo 2

Filosofía del espíritu

I. Espíritu subjetivo

ESPIRITU

II. Espíritu objetivo –Filosofía práctica

a) Derecho abstracto
b) Moralidad
c) Estado (Historia)

III. Espíritu absoluto

a) Arte
b) Religión
c) Filosofía

EL ARTE COMO “PUNTO MEDIO” Y SU CLASICISMO*

Por: Klaus Vieweg

klaus.vieweg@uni-jena.de

Universidad de Jena

Alemania

Resumen. Debido al interés de Hegel por la función histórica del arte como factor de cultura, su filosofía del arte es inseparable de su filosofía de la historia. Las formas universales del arte (simbólica, clásica y romántica, corresponden al proceso de formación y realización de la subjetividad humana y su libertad en el mundo oriental, el antiguo o griego, y el moderno. El artículo se concentra en la forma clásica, o sea el mundo de la cultura griega. Su clasicismo es un “punto medio”, porque se ubica en el reino de la belleza, entre la naturaleza y la libertad. A pesar de su belleza, el arte de la forma clásica para nosotros modernos es un arte del pasado, es un arte para la libertad de un ciudadano de la *polis* pero no lo es para la libertad individualizada y universal de un ciudadano cosmopolita.

Palabras clave: espiritualidad natural, bella, libre; mitología, arte y religión; religión natural, subjetividad y libertad; forma clásica del arte; forma romántica y modernidad; fin de la historia.

Summary. Due to Hegel's interest in the historical function of art as a cultural component, his philosophy of art is inseparable from his philosophy of history. The universal forms of art (symbolic, classic and romantic) correspond both to the formative process of and to the realization of human subjectivity and its liberty in the eastern world, in the classical or greek world and in the modern world. The article focuses on the classical form, that is the world of greek culture. Its classicism is a “middle point” because it is situated in the realm of beauty, between nature and liberty. Even though it is beautiful, the art of the classic form is to us, moderns, an art of the past, it is an art for the liberty of a citizen of the *polis*, but not for the universal and individualized freedom of a cosmopolitan citizen.

Key words: Natural spirituality, beautiful, free, mythology, art and religion, natural religion, subjectivity and liberty, classical forms of art, romantic and modern forms, end of history.

En el ordenamiento de las diferentes síntesis paradigmáticas de significado y forma que se manifiestan en la obra de arte, el contexto histórico-cultural y la determinación lógica entrelazan una en otro el contenido y la forma. Al arte le corresponde una posición de “punto medio” entre naturaleza y espíritu, es una “mediación”, medium en el sentido de lo natural-sensible espiritualizado y de lo espiritual sensibilizado; el espíritu tiene en él su aparición “bella”. Esta posición en el punto medio entre naturaleza y libertad es mostrada

* Traducción: de Javier Domínguez Hernández.

por Hegel de manera histórica y lógica; lo sistemático y lo histórico concuerdan en el ascenso de la espiritualidad natural a la espiritualidad libre. El modo respectivo de la identidad de forma y contenido, de idea y forma, funciona como criterio de juicio y determina el *proceso gradual de las formas históricas del arte*, así como la *vía de desenvolvimiento de las formas paradigmáticas de presentación del arte, o sus clases*.

Hegel distingue tres niveles principales en la formación de la libertad humana y tres niveles correspondientes del desarrollo histórico del arte:

- 1) El mundo oriental como reino de la “espiritualidad *natural*”
- 2) El mundo antiguo como reino de la “espiritualidad *bella*”
- 3) El mundo moderno como reino de la “espiritualidad *libre*”.

Según la fundamentación lógica, se concibe un camino de la naturaleza por el “puente” de la belleza hacia la libertad; los niveles históricos del arte adscritos son el simbólico en el oriente, el clásico en la antigüedad y el romántico en la modernidad.

El oriente y el simbolismo

Dado que aquí el interés se dirige a la relación entre el arte antiguo y el moderno, el mundo primero, inicial, debe ser apenas tocado. Como reino de la “espiritualidad natural”, en el mundo oriental domina en cuanto al contenido el principio de la libertad incipiente, la conciencia de la libertad de sólo uno, la “carencia del sí mismo y del yo” de los hombres como la libertad de uno, abstractamente individual y acuñada por la arbitrariedad. Este predominio del “estar sumido” en lo objetivo-natural como contenido aún insuficiente de la libertad se manifiesta en la religión de la naturaleza, en el panteísmo de la naturaleza y en el arte simbólico que aparece en este mundo, así como en una inseparabilidad entre el Estado, la religión y el arte. Las representaciones de lo divino, abstractamente uno y simple, se contraponen sin ninguna mediación a la divinización de fuerzas generales y sensibles de la naturaleza, un sereno como intranquilo soñar del espíritu en un mundo encantado, fantástico, del que surgen las obras de arte más admirables.

Como en el *símbolo* y en la *metáfora*, la identidad de significado y forma consiste en el modo de la *no correspondencia o la inadecuación*, de cuya colisión resulta la “aspiración de lo espiritual” y la “lucha” del espíritu por arrancarse de lo natural. El predominio del estar sumido aún en lo natural aparece en la clase ejemplar de arte de lo oriental, en la arquitectura. El “ducto ético” permanece oculto y secreto, la Sais egipcia simboliza la verdad aún encubierta*, “velada”. Como consecuencia de la fantasía fabuladora y la imaginación

* Sais fue una ciudad del Egipto antiguo ubicada en el Delta del Nilo. Durante el Nuevo Imperio fue temporalmente la capital; está vinculada al mito antiguo del enfrentamiento de Horus y Set. En Sais residía Neith, la respetada diosa de la sabiduría, y allá se dirigió Horus, hijo de Osiris, para dirimir la

metafórica, el arte surge como enigma y las obras aparecen como seres dobles, como la esfinge, que exterioriza la tensión interna de esta cultura: "un símbolo para el espíritu egipcio", "la cabeza humana que mira desde el cuerpo animal, presenta el espíritu como comienza, se yergue de lo natural, se arranca de ello". Pero el espíritu no puede liberarse aún completamente de las cadenas. Los griegos resuelven finalmente el enigma de la esfinge en el sentido del hombre divino y de los dioses humanos.

El mundo antiguo como reino de la espiritualidad *bella*

Para la interpretación de los teoremas del *carácter pretérito* y del *fin del arte*, la elaboración precisa de los pilares de la antigüedad, así como la diferencia entre el principio del mundo antiguo y el moderno, son de un peso decisivo. En un primer paso deben describirse los perfiles fundamentales del mundo antiguo y de su arte clásico fijados por Hegel, para proseguir en un segundo paso a la comparación entre estos dos niveles, y con ello, la defensa de Hegel en la *querelle des anciens et de modernes*, la disputa entre antiguos y modernos.

En su calidad de espiritualidad *bella*, el mundo antiguo así como su arte clásico están en el punto medio de la tríada hegeliana, entre lo oriental como espiritualidad *natural* y la modernidad como espiritualidad *libre*. El meollo de la cuestión está en la correspondencia de este punto medio *histórico* de la antigüedad como "obra de arte total" *bella*, y el punto medio *sistemático* del arte entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento ideal. De este modo, mundo y arte son aquí idénticos, la esencia cultural de este mundo puede ser comprendida y representada con los medios del arte. Hegel enfatiza en especial que el mundo griego en su totalidad aparece como una obra de arte, y por lo tanto, como un *mundo del arte*, el espíritu griego como el "artista plástico" mismo. *Todas sus formaciones son obras de arte*, configuraciones de lo bello: la cultura es la obra de arte subjetiva, la mitología es la obra de arte objetiva, y la constitución de la polis, la obra de arte política. Estas obras

disputa interminable con Set, y lograr por fin ser reconocido heredero del trono de la tierra, en realidad, el trono de Egipto (Cfr. *Mitología. Antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo*, C. Scott Littleton (ed.). Barcelona, Blume, 2002, pp. 50-60). Hegel se refiere a Sais tanto en las *Lecciones de filosofía de la historia universal* como en las *Lecciones de filosofía de la religión*. El pasaje más apropiado para entender a qué se refiere Hegel con su alusión a Sais como ejemplo del ánimo de enigma, de jeroglífico y símbolo del espíritu del antiguo Egipto, es el siguiente: "Quizá sea interesante considerar las alusiones históricas que indican cómo la conciencia de los egipcios se ha representado su espíritu en la forma de un problema. El lugar en donde podemos ver esto expresado más claramente es la célebre inscripción sobre la cortina del santuario de la diosa de Sais, Neith, en quien los griegos reconocían a su Palas. Allí se dice: *Yo soy lo que existe, lo que existió y existirá. Ningún mortal ha levantado mi velo*. Aquí se expresa algo que suele considerarse como una sentencia fija para toda la eternidad, como si lo interior, la verdad de la naturaleza, o sea, el espíritu, no pudiera ser conocido. Esta sentencia empero lo es sólo para los egipcios y sólo expresa el espíritu egipcio. El texto citado se encuentra en Plutarco. Proclo añade: *El fruto por mí engendrado es Helios*". En: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 392. (N.T.)

valen como obra humana, sin embargo, a ella se le contraponen una verdad no creada ni influenciada por el hombre. Los hombres divinos y los dioses humanos constituyen el fundamento de esta cultura. El espíritu griego parte de la naturaleza y “trastrueca” ésta en un “ser puesto” por él mismo.¹ Las obras de arte en sentido restringido producidas por el espíritu, las individualidades bellas, surgen por la *transformación* de lo natural hacia una expresión del espíritu, por medio de la perfección del *con-figurar* de lo espiritual en lo sensible. Sin embargo la espiritualidad no puede ser completamente libre en este con-figurar; todavía no se trata de la espiritualidad que se determina a sí misma, todavía no se capta absolutamente a partir de sí misma, aún no es plenamente autónoma, pues en este configurar necesita del estímulo natural y de la materia dada. La mitología aparece como el trasfondo absolutamente dado y determinante. El espíritu griego se queda en el “artista transformador” que “transfigura” la naturalidad en espiritualidad, que crea con la mitología “imágenes” poético-religiosas de lo absolutamente divino, y de este piso dado del mundo mitológico de los dioses, plasma entonces las obras bellas en el sentido del con-figurar de estas imágenes, aunque en ningún caso en la forma de la configuración de imágenes totalmente nuevas. El arte no es aún libre, no está emancipado completamente de la religión, la religión misma es una obra de arte, es *religión del arte*.

La polis, la obra de arte política o el Estado estético, se ubica entre la carencia oriental de Yo de los hombres, la autoconciencia incipiente, y la libre subjetividad; entre la libertad de uno solo y la libertad de todos. La “bella eticidad”, la figura ideal de las “individualidades bellas” del bello ser-ciudadano de la democracia de la polis ática, se asienta sobre el pilar de este principio del ser libre en la comunidad, bajo la forma de una identidad *inmediata* del ciudadano con la polis; ser libre presupone ser ciudadano de una polis determinada. Esta bella eticidad aparece por tanto como una “costumbre inconsciente”, algo sobre lo cual no puede en absoluto acuñarse una subjetividad libre; según Hegel, la libertad es aquí sólo costumbre sin la interioridad subjetiva. Por lo demás y como signo de heteronomía, sobre lo humano se cierne la determinación ajena del oráculo. A ello se agrega que la “bella” libertad se basa en la penosa esclavitud de hombres. Como consecuencia de la exclusión de principio de todos los no-ciudadanos, el Humanus no es por tanto lo sagrado sin más. El mundo de la libertad bella se muestra como mundo de la *particularidad bella*, no de la *universalidad libre* de la humanidad, el hombre no vale como hombre en razón de su “ser-ciudadano del mundo”. Con relación a este aspecto, y contra la nostalgia por Grecia y el sueño de un mundo de la belleza, Hegel habla de la “limitación de contenido” y del “espíritu limitado” de esta formación histórica.

Las obras del arte clásico griego constituyeron el vínculo espiritual de los ciudadanos, fueron la expresión de su mundo común de representación y su conciencia de lo divino. Estas representaciones de lo absoluto en la humanidad encontraron su expresión ideal en

1 G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke*. Vol. 12. En: *Theorie Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. E. Moldenhauer y K.M. Michel (eds.). 1982, p. 293. Cfr. en español: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Op. cit.*, p. 432s.

este arte; los dioses griegos son concebidos y representados como hombres idealizados, como individualidades bellas, espirituales. Con ello se supera la inadecuación oriental entre contenido y forma; la correspondencia o adecuación de significado y figura acuñan este arte como el arte clásico. Bajo todas las formas del arte la figura humana vale como la "suprema y verdadera", el arte logra "desde este punto de vista su determinación más elevada".² El espíritu ha ganado en el dios humano (por ejemplo en el Apolo*) su *expresión adecuada sensible, intuitiva*, "la bella apariencia del espíritu en su inmediata figura sensible, creada adecuadamente para él por el espíritu".³ La humanidad constituye el punto central y el contenido de la verdadera belleza del arte,⁴ la "expresión suprema para lo absoluto" en la antigüedad. Esta figura humana vale como "existencia y figura natural del espíritu"; en la escultura griega del dios tenemos nosotros la "totalidad simple, genuina, del ideal".⁵

Sobre este curso de la argumentación se basa en primer lugar la tesis del *carácter pretérito* del arte. El mundo antiguo como obra de arte perfecta, como mundo ideal del "aparecer de lo verdadero" y de la "configuración intuitiva" de lo absoluto, así como también, la específica función del arte en ella, ya no son repetibles, ya no se pueden transferir a la modernidad, como se intentó por ejemplo en el llamado a un retorno a lo griego, y en el concepto de una "nueva mitología". Todo esto se conecta íntimamente además con cuatro campos de problemas relacionados entre sí, que deben ser enunciados aquí enseguida, pero sobre los cuales han de proseguir otras consideraciones.

Primero: la argumentación de Hegel contra la posibilidad de una "nueva mitología" y su defensa de la necesidad de una "nueva metafísica" bajo la forma de una filosofía

2 Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. No. 558. *Werke*, Vol. 10, *op. cit.*, pp. 368s. Cfr. en español: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. No. 558. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 583.

* La referencia de Hegel a Apolo debe ser considerada en dos sentidos, como deidad y como escultura. Como deidad es una potencia en sí misma afirmativa y sustancial, representada como un individuo autónomo, como todos los dioses griegos, siempre feliz y sereno. Como escultura, Hegel tenía presente el *Apolo del Belvedere*, la copia romana en mármol, probablemente del 350 a.C., conservada en el Museo Vaticano. La relación de Hegel con esta escultura es una buena muestra de su independencia respecto al gusto del clasicismo del siglo XVIII. Esta escultura ya no es para Hegel "lo bello en el arte", como lo era para "la ilimitada admiración" de Lessing y Winckelmann. Hegel también registra las observaciones despectivas de un viajero inglés, de 1825, quien la encuentra como "a theatrical coxcomb", un petimetre de teatro. Hegel no suscribe tal extravagancia, pero tampoco coloca ya el Apolo en el elevado estilo ideal, sino en la transición al estilo complaciente. No es una degradación, pero es ya una fase del arte en la que comienza a quedar atrás su carácter propiamente *clásico*. El efecto en el espectador cobra ahora más importancia, y de parte del artista como tal, ello requiere más sello propio en la obra. El arte se hace menos sustancial y la personalidad del artista más descollante; estéticamente hablando, el arte es ahora menos culto y más arte (Cfr. *Lecciones sobre la estética*, *op. cit.*, pp. 149, 455 y 560), (N.T.).

3 Hegel. *Vorlesungen über die Ästhetik*. *Werke*, Vol. 14, *op. cit.*, pp. 127s. Cfr. en español: *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989, p. 381.

4 *Ibid.*, p. 19. Cfr. en español *ibid.*, pp. 318s.

5 *Ibid.*, p. 87. Cfr. en español *ibid.*, p. 358.

especulativa. Segundo: la tesis de que los poetas, y no los filósofos, expresan la verdad más elevada (desde Novalis y Hölderlin, hasta Heidegger). Tercero: la postura de Hegel frente a la disputa entre los “antiguos” y los “modernos”, en el contexto de sus consideraciones sobre la forma romántica del arte, y en el contexto de su discurso sobre el “fin del arte”. Cuarto: el concepto de Hegel de la *superación de lo oriental y de lo clásico en la modernidad*.

Para estas cuestiones son fundamentales las consideraciones sobre la “limitación esencial del contenido” del arte en la cultura antigua;⁶ en cuanto al “espíritu limitado”, ya fueron mencionados algunos aspectos atinentes al “Estado estético”. Hegel expone la conexión entre el fundamento ético-cultural —el “ducto ético”— y el arte, en el siguiente e instructivo pasaje: “Así como en la belleza aún existe el elemento de la naturaleza en lo sensible de ésta, así también en esta eticidad las leyes están bajo el modo de la necesidad de la naturaleza. Los griegos se quedan en el punto medio de la belleza y por ello no logran aún el *punto más alto de la verdad*”.⁷ El arte griego escala el nivel más alto en la sensibilización y representación sensible de lo absoluto, pero en esta idealización de lo natural yace precisamente la limitación, ésta radica “en el arte y en la esfera misma del arte”.⁸ Algunos aspectos de este hallazgo:

a) La limitación del antropomorfismo. Tanto en la religión griega como en la cristiana, lo divino tiene su modo necesario de aparición en el hombre sensible-natural, lo divino tiene forma humana, pero para el caso de los antiguos, la unidad de lo humano y lo divino característicamente permaneció *inmediata*, no consciente. Contra la tesis de Schiller, “Dado que los dioses eran más humanos, eran los hombres más divinos” —la apoteosis de lo griego—, Hegel replica con vehemencia, que Cristo era “mucho más hombre” —él vive, sufre, muere y es así “infinitamente más humano que el hombre de la belleza griega”—. El hombre ahora concreto, individual, se convierte en un fin en sí mismo infinito, es elevado a valor infinito; en la filiación y semejanza divinas universales, el hombre individual avanza propiamente y por primera vez a “*rey de la finitud*” (Hölderlin). En clara separación de lo helenístico y lo romano, se dice en Pablo: “Aquí no hay judío o griego, esclavo o libre, varón o mujer. Vosotros sois *todos uno* en Cristo Jesús”.⁹ En la *Estética*¹⁰ leemos también con relación al mundo moderno: “lo humano como subjetividad real tiene que convertirse en principio, y el antropomorfismo, entonces, ser así perfeccionado”.

b) Característico es la multitud indeterminada y plástica de los dioses, el politeísmo a diferencia del monoteísmo. Lo divino aparece en la forma de una multiplicidad de

6 Hegel. *Enzyklopädie*, No. 559, *op. cit.*, pp. 368s. Cfr. *Enciclopedia*, No. 559, *op. cit.*, p. 583.

7 Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *op. cit.*, p. 308. Cfr. *Lecciones de filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, pp. 453s.

8 Hegel. *Vorlesungen über die Ästhetik*, *op. cit.*, p. 111. Cfr. *Lecciones sobre la estética*, *op. cit.*, p. 59.

9 “Epístolas de San Pablo”. A los Gálatas, 3, 28. En: *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999, p. 2581.

10 Hegel. *Vorlesungen über die Ästhetik*, *op. cit.*, p. 129. Cfr. *Lecciones sobre la estética*, *op. cit.*, p. 382.

individualidades (dioses) particulares y bellas. Hegel se refiere en otro pasaje al *Discurso sobre la mitología* de Schlegel, y al llamado hecho allí a favor de una nueva mitología. Lo divino sólo es accesible, según Schlegel, por medio de la visión estético-poética: "el comienzo de toda poesía debe por tanto consistir en la superación de la marcha y las leyes de la razón que piensa de manera racional, y en disponernos de nuevo a la bella confusión de la fantasía, al caos original de la naturaleza humana, para el que no he conocido hasta ahora otro símbolo más bello que el abigarrado hervidero de los antiguos dioses".¹¹

Según Hegel, la cruz interna de la intuición poética reside en el hecho de que se supone un todo absoluto y viviente, el cual, sin embargo, se da en forma de individualidades, en figuras determinadas y vitalidades particulares. Los dioses de la poesía son configuraciones limitadas, "individualidades particulares, cuyo movimiento recíproco es ciertamente un símbolo del movimiento absoluto de la vida, pero un símbolo es sólo la representación velada de la misma; para la razón, sin embargo, este movimiento debe ser develado, libre de forma y de configuración contingentes".¹² Cada una de estas figuras "tiene que tener necesariamente otras figuras junto a sí y el cielo tiene que poblarse con dioses".¹³ En la multitud de dioses de la poesía y de la mitología, en el "abigarrado hervidero de los antiguos dioses", en el "politeísmo indeterminado", yace una aporía que se pone de manifiesto cuando se habla de *dioses particulares*. Cada una de estas *divinidades fragmentadas* representa de por sí un principio incondicionado. Tenemos que habérmolas con una imagen (en ningún caso con un concepto) que remite a lo absoluto. Estas divinidades caen en "múltiple confusión" con las otras y con su propia figura, lo cual contradice su necesaria perfección, y en esa medida tienen "la ironía en sí mismas".¹⁴ La oposición entre lo condicionado y lo incondicionado no se ha superado, los extremos no se han sintetizado verdaderamente; se asume la paradoja de lo absoluto fragmentado o de los fragmentos absolutos. A los "dioses de la poesía" les es inherente un *extraño autoolvido de su eterna naturaleza*, se venera "cada momento particular como a un dios autónomo, ahora éste, pronto otro diferente".¹⁵

Los dioses, al igual que los principios, se encuentran en muchos conflictos y disputas irresolubles para esta época; por ejemplo en la *Antígona*, los dioses "superiores" y los

11 Friedrich Schlegel. *Rede über die Mythologie*. En: *Kritische Schriften und Fragmente*, Vol. 2, *Friedrich Schlegel Studienausgabe in sechs Bänden*. E. Behler y H. Eichner (eds.). Paderborn: Schöningh, 1988, p. 319. Cfr. en español: *Discurso sobre la mitología*. En: *Poesía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 123.

12 Hegel. *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1803)*. *Das Wesen des Geistes*, en: *Gesammelte Werke V*, editado por la Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, en unión con la Deutsche Forschung Gemeinschaft, Hamburg, 1968ss, p. 372.

13 *Ibid.*, p. 374.

14 *Ibid.*, p. 375.

15 Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, en: *Akademie Ausgabe. Werke in zwanzig Bänden*, Vol. 3., Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 535. Cfr. ders. *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 426.

“inferiores”, los principios del derecho del Estado y el derecho “natural”, personificados por Creonte y Antígona.

c) Mitología y arte surgen como el “punto de unión” fundamental de los antiguos. Sus contenidos poseen *validez vinculante y unificadora*, no son arbitrarios ni “indiferentes”, pero tampoco crecen plenamente de la libertad. El arte permanece fijado a un “determinado círculo de contenidos”, se queda ligado a una determinada religión. Todavía no se puede hablar de la autonomía plena del arte, pero precisamente en cuanto *libre y autónomo* se trata del ¡verdadero arte!¹⁶ El arte estimula de un modo directo e inmediato la identificación con la comunidad, las obras son obras “objetivas” en las que la subjetividad propiamente dicha no aparece de modo decisivo. El poeta es sólo “portavoz” de la comunidad, el arte se muestra como “empresa nacional”, en acentuada diferencia frente a la “empresa individual” del arte romántico.

d) Las idealizaciones del hombre nos muestran representantes de tipos, no individuos insustituibles, concretos, voluntariosos; Antígona y Creonte son “encarnaciones” de principios.

e) La sustancialidad, el estar cohesionado de la comunidad (Cfr. el Estado de Platón), tiene su signo artístico en el material de la piedra; la piedra se espiritualiza, pero también el espíritu se petrifica. Al mismo tiempo se manifiesta ya el tránsito hacia otra forma de representación dominante para los griegos, superior y más espiritual, hacia el lenguaje y la poesía en la tragedia clásica. La comedia antigua, por el contrario, donde la subjetividad aparece con más fuerza, es un indicio de la decadencia del mundo antiguo; en Luciano, los dioses terminan siendo ridiculizados.

f) Lo absoluto se actualiza en su categoría máxima de un modo sensible en la *forma de la representación*, de la *imagen*, no en la forma del concepto; la mitología es una narración poética, y la escultura, una representación ilustrada en la imagen. El tránsito, la traducción del lenguaje de la representación al lenguaje del concepto, remite a una diferencia respectiva en las formas fundamentales y esenciales de actualizar, propias de la antigüedad y de la modernidad. El principio fundamental de la modernidad, la espiritualidad y subjetividad absoluta y libre, escapa *en definitiva* al arte y sólo puede ser expresada adecuadamente en el pensamiento conceptual. La modernidad ya no necesita ninguna nueva mitología ni la puede producir, necesita una metafísica, una filosofía de la libertad.

“Desde el punto de vista de su determinación suprema” —la adecuación entre idea y forma en los dioses humanos, y la identidad sensible e intuitiva de lo absoluto y lo humano—, el arte es un pasado. Con esta persistencia y este quedar detenido en el punto medio de la belleza, los griegos logran lo clásico respecto a la forma de representar sensiblemente significados absolutos, una especie de perfección “clásica”, pero porque su

16. Hegel. *Vorlesungen über die Ästhetik. Werke*, Vol. 13, *op. cit.*, p. 409. Cfr. *Lecciones sobre la estética*, *op. cit.*, p. 234.

conciencia de la libertad no es precisamente perfecta. Libertad y autonomía son también constituyentes fundamentales del arte, pero dejar que esta libertad sea contenido suyo en todas sus facetas (la particularidad, la arbitrariedad, el azar), tal cosa sólo comienza a lograrlo el arte moderno, romántico, en tanto arte autónomo.

La libertad subjetiva, que es la que "constituye el principio y la figura peculiar de la libertad en nuestro mundo", significa para Grecia la descomposición; esta llama de subjetividad moderna consume todos los dioses, los destrona, en el sentido de que cada individuo es libre en sus representaciones sobre lo divino, no está ligado a ninguna representación *determinada* o previamente dada. Mientras para la antigüedad, la unidad de lo humano y lo divino (absoluto) sensiblemente transmitida es inmediata y particularmente precisa, la unidad consciente y universal constituye la cultura moderna, "así, la existencia sensible inmediata, la figura humana corporal, ya no es el verdadero elemento para la realidad de este contenido, sino la interioridad autoconsciente".¹⁷ Respecto a este principio de la libre subjetividad, del derecho de la libertad subjetiva, divergen la antigüedad y la modernidad, el arte clásico y el romántico. La historia universal abandona su "punto medio", por ello, el mundo moderno ya no se puede captar más como obra de arte, y su sustancia fundamental tampoco puede ser descrita estéticamente. Como estrella guía de la cultura luce la subjetividad libre, una conciencia de la libertad universal y "cosmopolita", a la que tendría que dársele forma en el cerebro y en el mundo. Hegel comprende esto como un gran reto y un riesgo gigantesco, pues la libertad incluye también, *necesariamente*, arbitrariedad y azar. A partir de este principio de la libertad, el orden moderno da pie a una esfera de lo "irracional" como palestra de la arbitrariedad, lo cual hace entonces necesaria una regulación razonable por medio del Estado moderno, que a algunos les parece una tarea de Hércules (a otros, la misión de Sísifo). Con el fracaso (si la brecha entre el pobre y el rico llega a ser muy grande) se destruye este mismo orden; el reconocimiento sustancial de todos los hombres queda siempre lastrado con hipotecas históricas, puesto en peligro y amenazado por ellas. Podría uno, quizás, aplicar la imagen del caminar sobre la cuerda floja; se requiere de una medida considerable de ejercicio y pericia para que la humanidad no se precipite. La existencia del hombre moderno es necesariamente el paso por un filo tenue que exige mucho de la razón. También el arte moderno es concebido por Hegel como una empresa riesgosa continua, como una aventura con final abierto —Goethe habla también acertadamente en el mismo sentido de una "obra de atrevimiento"—.

El mundo moderno está ante el reto de la superación de lo oriental y de lo antiguo, de una fusión lograda del principio de la libertad del individuo con el principio de la libertad en la comunidad; el arte romántico, por su parte, ante la tarea de la superación de lo simbólico y lo clásico. Esto implica asumir genuinamente el contenido humano y cultural de los tranquilos jardines del budismo, pasando por la genialidad de un Fidias y un Sófocles, hasta la carcajada aristofanesca; de ningún modo un simple retorno a una India poéticamente acicalada, o a las bellas florestas de Grecia

17 *Ibid.*, p. 112. *Cfr. Ibid.*, p. 60.

Este mundo moderno constituye por lo tanto para Hegel el nivel más alto y último de historia, el punto culminante de un proceso gradual. Pero él concibe el fin de la historia como el verdadero inicio de la posibilidad de una existencia humana, pues el principio de la libre subjetividad de todos es ahora el punto de partida fundamental; ahora hay que pensar y obrar desde esta “fundamentación en el Yo” (D. Henrich). En este tránsito de una ciudadanía de polis a una ciudadanía cosmopolita, de la particularidad a la universalidad, puede darse paso a la ardua entronización del hombre libre como “rey de la finitud”. De un modo correspondiente, el arte moderno aparece como “final” del proceso gradual de las formas históricas del arte, sin embargo, en este fin no se trata de ningún modo de su muerte o de su anulación, sino del inicio del arte *libre*, cuyo “santo” es el *Humanus*, la humanidad libre, el rey de la finitud, para una transformación de los contenidos y formas del arte igualmente rica como riesgosa.

EL ARTE MODERNO COMO FIN DEL ARTE

El romanticismo como superación del simbolismo y clasicismo*

Por: Klaus Vieweg
klaus.vieweg@uni-jena.de
Universidad de Jena
Alemania

Resumen. En el presente artículo el autor se encara con la célebre y muy diversamente interpretada tesis de Hegel en torno al fin del arte como modo supremo de captar la verdad o el espíritu. En esta confrontación, el autor intenta penetrar el sentido que tiene la modernidad, y no sólo el arte moderno, en el contexto de la filosofía hegeliana del arte. En la dilucidación de tal sentido, el autor gana una valoración decisiva del concepto hegeliano de "subjectividad", como concepto fundacional e identificador de la modernidad. Sitúa en esta concepción el horizonte especulativo desde el cual la idea del fin del arte, lejos de ser la proclamación de su muerte, se auto presenta como momento inmanente en la realización de la subjectividad libre y espiritualizada. El fin del arte sería, así, el comienzo de la historia de la libertad humana, el comienzo de la existencia humana propiamente dicha.

Palabras clave: Modernidad, simbolismo, clasicismo, subjectividad, humor, poesía, novela.

Summary. In the paper the author faces the famous and very diversely interpreted hegelian thesis of the end of art as the supreme way to perceive truth or the spirit. In this confrontation, the author tries to penetrate the significance that modernity has (and this doesn't mean only modern art), in the context of hegelian philosophy of art. In the explanation of such a significance, the author concedes a decisive value to the hegelian concept of "subjectivity", as a founding concept of modernity and also as an identifier of it. He poses in this conception the speculative horizon from which the idea of the end of art, far from being a sentence of death of art, auto-presents itself as the immanent moment in the realization of the free and spiritualized subjectivity. The end of art would be, therefore, the beginning of the history of human freedom, the beginning of human existence as such.

Key words: Modernity, symbolism, subjectivity, humour, poetry, novel.

* Traducción de Carlos Emel Rendón.

En el presente artículo se hará previamente una serie de observaciones en apoyo de la tesis acerca de la actualidad inquebrantable de la filosofía del arte de Hegel, en particular de su profunda comprensión del arte moderno, todo ello con base en las pertinentes reflexiones de Dieter Henrich. Dado que Hegel logró determinar filosóficamente los caracteres fundamentales del arte moderno, su proyecto ‘pertenece inmediatamente al presente’.¹ Hegel trazó líneas fundamentales, fijó bases sólidas sobre las cuales puede construirse hoy una filosofía del arte; su estética abre una comprensión filosófica al desarrollo actual del arte.

Como sucede en el tratamiento de la forma simbólica y clásica del arte, también en lo que atañe al arte romántico, Hegel enlaza sus conocimientos extraordinarios de obras de arte modernas con la agudeza de análisis filosóficos, (enlaza) el conocimiento especializado con un penetrante sentido filosófico. Este brillante experto del arte conocía y valoraba el genio de un Giotto, Leonardo y Miguel Ángel, la poesía de Shakespeare y Cervantes, Goethe y el romanticismo; apreciaba a Durero la pintura italiana y en particular la holandesa de la época dorada; escuchaba la música del Händel, Rossini, Mozart, visitaba los museos y operas de Viena, Berlín, Dresden y Paris. Al mismo tiempo se movía en las altas esferas de los debates estéticos y se situó en la tradición de Baumgarten, Winckelmann, Kant, Schiller y Schelling.

La cuestión referente al ‘fin del arte’ se sigue de manera concluyente de la ya abordada triada de los niveles históricos del arte, a la que subyace el avance en tres momentos de espiritualidad *natural* – *bella* espiritualidad– y *libre* espiritualidad. En esta construcción sistemática no puede haber lugar para un *cuarto* o *nuevo* nivel cualitativamente superior tal como corresponde a la de los mundos históricos. Fin del arte significa primariamente la exclusión por principio de niveles nuevos y superiores del arte, la “renuncia a una utopía del arte del futuro” (Henrich), [la exclusión] de una *postmodernidad*. Gracias a la libre espiritualidad, la existencia humana ha creado un fundamento, sólo a partir del cual comienza a desarrollarse la modernidad, la verdadera existencia humana. Fin del arte no implica en manera alguna el ocaso o el anuncio de la muerte del arte, al contrario: [implica] el inicio del desarrollo del arte libre. Hegel se comprende a sí mismo en todo su filosofar (y también en su reflexión sobre el arte) como pensador de un momento temprano de la verdadera modernidad, la cual cuenta desde su fundamento con un inagotable potencial de desarrollo, pero que, al mismo tiempo, es y será el más grande desafío y la empresa más riesgosa de la humanidad y de su arte, un motivo que Goethe plasmó de manera impresionante en su poema “El aprendiz de mago”:

1 Cf. Dieter Henrich. *Zur Aktualität von Hegels Ästhetik*. Hegel-Studien, Beiheft 11. Para esta temática véanse también los trabajos de A. Gethmann-Siefert, entre otros: *Una discusión sin fin: Sobre la tesis de Hegel del fin del arte*. Hegel-Studien, Bd. 16. El mundo

Ahora que el viejo maestro se
 ha ido,
el viejo maestro sabio en
 sortilegios,
yo de los espíritus me haré
 obedecer,
que no tengo nada de torpe ni
 de lerdo.
De coro aprendíme, con todo
 cuidado,
sus palabras nimias y solemnes
 gestos,
y así, haciendo gala de innata
 energía,
los mismos prodigios que él
 hace, hacer puedo.

 Acotemos
 amplio espacio
 donde el agua
 correr pueda
 y formando una riada
hacia el baño el rumbo tuerza.
¡Vieja escoba, ven conmigo!
¡Harto tiempo fuiste esclava!
¡Ponte estos trapos, disponte
a hacer lo que se te manda!
En dos pies andar te ordeno;
muy bien; la cabeza ahora;
coge el jarro y ve por agua,
que eres tal que una persona.

 Acotemos
 amplio espacio
 donde el agua
 libre corra,
 y formando una riada
 en el baño se recoja.
Miradla qué solícita obedece;
ya llevo junto al río
y ya viene de vuelta
colmado el cantarillo.
¡Bueno, pues vuelve y torna!
¡Cómo rebosa! ¡Vivo!
¡Que no quede en la casa
ni un cacharro vacío!

Ya está bien. ¡Para ya!
¡Basta, no sigas,
que ya colmada
es la medida!
¡Oh, ... ahora lo advierto...,
 fatalidad,
la frase mágica llegué a olvidar!

La frase mágica que obra el
 milagro
de que las cosas a su ser tornen.
Miren la escoba; sigue trayendo
agua y más agua... ¡qué hacer,
 demonche!
¡Cántaro y cántaro sigue
 trayendo...;
 es el diluvio
ya más no puedo!
No, no es posible,
 cogerla debo!
Debo pararla...
Pero no hay medio...
¡Ahora la necia se subleva!
¡Vaya una cara! ¡Vaya unos
 gestos!

¡Aborto del infierno! ¿Es que
 pretendes
anegarme la casa? Ya mil ríos
por bajo de las puertas se
 desbordan
creciendo sin cesar este
 estropicio.
¡Escoba maldita!
¿No quieres oír?
¡Vuelve a lo que eras!
 ¡Un garrote vil!

Pero ¿es que no quieres
 hacer ningún caso?
Pues bien: de otros medios
 habrá que echar mano,
y pues te resistes, cogeré la
 hachuela
y de un solo golpe te haré dos
 pedazos.

¡Miren, ya de nuevo viene con
 más agua!
¡Pues como te coja, infernal
 engendro,
ya verás..., eh hacha..., ahí te
 va..., buen filo
tiene...; ¡toma..., toma..., para
 tu escarmiento!
¡Así! ¡Brava estocada... Ahora
 veremos ...
si te das por vencida, y
 libremente
yo ya respirar puedo.

 Mas ¿qué te pasa?
 ¡Dos escobas,
 en vez de una,
 son de ahora
las que cargan con la jarra!
 ¡Dios me valga!

 ¡Cómo corren a porfía!
 Ya inundada está la casa.
 ¡No se puede dar un paso,
yo ya estoy hasta las trancas!
¡Oh, socorro! ... ¡Mas qué veo!
¡Ahí por fin el maestro viene...!
 ¡Cielos, gracias!
 ¡Ayudadme, maestro mío!
 ¡Y libradme de estos genios,
 que no acatan mi albedrío!
-¡Pronto! ¡Escobas, al rincón!
 ¡Volved a ser lo que erais
 sin ninguna dilación!
 ¡No haya excusa, que el
 maestro
sólo en hombres os convierte
 para servir sin dilación!

El “ir del arte más allá de sí mismo”

El ya descrito modo de la síntesis de contenido y forma, de significado y figura constituye el criterio para la caracterización fundamental de las formas históricas del arte. El arte romántico supera tanto el tipo oriental de la no-correspondencia o inadecuación así como el tipo antiguo de la “armonía” clásica de idea y configuración sensible y reproduce en una forma más elevada la diferencia y oposición de ambas partes, la cual quedó sin superación en el arte simbólico y “traspasa” por consiguiente el ideal clásico, un más allá de la forma clásica del arte y sus maneras de expresión (13, 111). Que el arte, “va más allá de sí mismo” significa que ha abandonado “el elemento de la sensibilización reconciliada del espíritu”, que la apariencia sensible, el manifestarse del absoluto, su configuración artística en imagen, ha logrado un status diferente, representa una “relación distinta”, [significa] que no sólo aparece lo bello, sino también lo *no-bello*. Hegel habla de “el ir del arte más allá de sí mismo, pero dentro de su propia esfera y en la forma misma del arte” (13, 112). El arte, por tanto, no desciende, por el contrario, puede “ascender y perfeccionarse cada vez más” (13, 140) pero, respecto a la constelación de significado y figura, está sometido a su transformación definitiva, última; la libre espiritualidad contiene en sí el llegar-a-ser-libre y la espiritualización del arte.

El devenir libre y la espiritualización del arte

Como ya se enfatizó, el absoluto solo puede entenderse de manera adecuada y suprema como autorelación pensante. La identidad del absoluto y lo humano sólo puede ser fijada por medio del pensar conceptual –ya que él mismo en su constitución fundamental es pensamiento–. Lo espiritual encuentra “su suelo en sí mismo” (A 182), el Absoluto como uno “huye al arte y es objeto del pensamiento” (H 180). El espíritu se sustrae a una unificación completa y adecuada con lo externo, lo espiritual deviene libre en sí, tiene en sí su realidad en tanto es en sí mismo y no en un otro de sí (H 179).

Este conocimiento pertenece al mundo moderno, se produce “una enorme diferencia” con el mundo antiguo, se ha ganado un contenido, que va esencialmente más allá de la forma clásica, pues la unidad griega de lo absoluto y lo humano no tiene la subjetividad como saber interno, subjetivo, no en la forma dominante del concepto, sino esencialmente como representación –en la mitología como narración, como religión del arte–. El espíritu del mundo moderno ha “ido más allá del estadio en el que el arte constituye la forma suprema de hacerse consciente del Absoluto”, “el arte no vale ya para nosotros como la forma suprema en la que la verdad se procura existencia” (13,24 y 141).

En las culturas antiguas domina el autoasegurarse representador, la unidad existente en sí de lo humano y lo absoluto; en la cultura moderna por el contrario domina la autorelación pensante, el saber de la unidad que es en sí como subjetividad libre, como espiritualidad libre. Esta posición se apoya sobre la fundamental distinción teórico-cognitiva entre intuición, representación y concepto (*Enciclopedia*, Filosofía del espíritu subjetivo), sobre la idea de la “traducción” necesaria de la representación al concepto.

El verdadero contenido se gana sólo en el último paso de la traducción del “lenguaje de la representación” al “lenguaje del concepto”. La representación se encuentra allí en el medio entre la intuición sensible y el pensamiento, entre la singularidad sensible y la universalidad. A diferencia de la intuición sensible, tenemos ya una espiritualización de lo sensible en el sentido de “imágenes interiores”. Conectando con Kant trata Hegel luego, la imaginación como forma suprema del representar, la fantasía como la imaginación poética. Con la capacidad de tornar imagen el absoluto y de universalización de la imagen, esta imaginación productiva es considerada como lo “formal del arte” y el arte como representación de lo universal verdadero en la forma de la existencia sensible, de imagen (Enc. 456), por consiguiente, como una tensión y un “oscilar” entre lo sensible y lo espiritual. La tarea de la filosofía consiste en poner los conceptos en el lugar de las representaciones; el espíritu sólo puede “avanzar hasta el concebir pensante a través del representar y dirigiéndose al mismo”. La libre espiritualidad, la libre subjetividad como principio fundamental de la modernidad ya no puede ser expresada, de manera suficiente, mediante la imaginación estética, ni en forma artístico-mitológica, ello tiene que ser aprehendido esencialmente en forma pensante.

El arte permanece como uno de los modos esenciales y absolutos del asegurarse del absoluto, pero pierde el dominio que tenía anteriormente. El poeta no es “el único que pueda

ostentar con justicia el nombre de sabio” (Novalis), los poetas dicen la verdad pero en una forma determinada. La filosofía de Hegel, incluyendo la filosofía del arte, descansa sobre el conocimiento “de que el mundo moderno debe su carácter racional a relaciones que ya no pueden ser descritas, esencialmente como “bellas”.² El mundo moderno de la libertad y del pensamiento y de la voluntad sólo puede aprehenderse en forma adecuada en el pensar conceptual, pues se trata de relaciones “cuya constitución excluye una concordancia sensible experienciable, pero que, sin embargo, son en sí más ricas, más diferentes y, en el sentido hegeliano de la verdad, las verdaderas: las relaciones del derecho”.³

La subjetividad libre constituye el nervio de la modernidad, que huye de su adecuada representación en el arte; “el pensamiento y la reflexión han sobrevolado la belleza” (13, 140), al arte (de acuerdo con la tesis de Henrich sobre el carácter parcial del arte moderno)⁴ sólo puede adscribirse un papel “parcial”, el arte ha perdido su papel absolutamente vinculante y obligatorio. Los modernos han superado “el” honrar y adorar las obras de arte como si fueran divinas. Aunque nos parezcan excelentes las imágenes griegas de los dioses y veamos representados al Dios Padre, “Cristo y María en forma digna y completa, de nada nos sirve ya doblar las rodillas” (13, 140). ¿Qué aspectos determinan además este arte libre y espiritualizado?

A. Interioridad y belleza “espiritual”

El principio de lo romántico consiste en la libertad del espíritu, que deviene interioridad absoluta, el hombre retorna a sí mismo, desciende en la propia interioridad. Esta consumación del camino hacia el interior implica la “consumación de lo antropomórfico”. Lo humano como lo “más elevado y profundo y de la interioridad humana, del ánimo” (14, 237); lo humano universal, la yoidad se halla en el centro, conforma el contenido uno y único del arte -“el espíritu del hombre que se determina a sí mismo, que contempla, imagina y expresa la infinitud de sus sentimientos y situaciones, al cual no es ajeno nada de lo que puede llegar a ser viviente en el pecho del hombre”. Hegel registra el aparecer de lo “humano imperecedero” como el contenido absoluto del arte moderno. De ello se siguen algunas determinaciones decisivas para el arte en la modernidad.

A1. “La interioridad del alma”, la imaginación artística como facultad de la combinación de representaciones en imágenes bellas, internas, es considerada como la esfera de la “belleza espiritual”. En esta interioridad tiene el ánimo humano su belleza, —el “alma bella como espacio interno y tiempo interno de representaciones y sensaciones” (13, 123) —. Junto con ello se da el ser-libre del vínculo respecto al “material exterior sensible”, la “idealidad del material”, las representaciones.

2 Henrich, 300

3 *Ibid.*, 301

4 Henrich, *op. cit.*

A2. La subjetividad absoluta no permanece en la mera interioridad, ella tiene su aparición necesariamente en la subjetividad misma como subjetividad inmediata, en la yoidad como yo singular. La existencia del absoluto es el sujeto *real concreto, singular, particular*. En la modernidad el rasgo esencial del arte –“la singularidad del configurar”– se manifiesta en la forma de la presentación de estas singularidades particulares en el carácter, el destino, el curso de la vida.

A3. Este acceso a la interioridad implica el liberarse “de toda limitación fija en un determinado círculo del contenido” –un pilar fundamental para la autonomía del arte y del artista–. El arte se libera e independiza de todo determinado contenido religioso, político, nacional, regional; se consuma una destabuización, el arte se libera de toda determinación fija de intuición del mundo, su esencia consiste en el “agrado desinteresado”.

De la “humanidad” como único punto de orientación resulta, como horizonte sustancial, el ser-ciudadano-del mundo. Las obras exitosas pueden ser reconocidas como “arte universal”, en el pleno sentido de la concepción de Goethe de “literatura universal”. En la autonomía reside el eminente potencial crítico del arte, el poder de la mirada desprevenida y desprejuiciada sobre el mundo, el diagnóstico y la presentación de acciones y estados inaceptables, esto es, no humanos e inhumanos, y con ello la proclamación y la incondicionalidad del examen permanente de las respectivas situaciones y estados, un medio decisivo contra la *inmovilidad* y el dogmatismo en todas las esferas de la vida.

Pese a la comprobada parcialidad del papel del arte moderno, éste hace aquí una contribución esencial a la modernidad como *cultura de la libertad*; puede ejercer sobre los hombres un importante efecto de orientación en la forma de la actualización sensible de lo humano, “im-poner” libertad a los hombres. Del principio universal de la subjetividad pueden surgir múltiples formas de expresión que ofrecen una compleja gama de variaciones del libre hacer. Gracias a la actualización metafórica y al reconocimiento allí contenido de lo “politeísta”, de la diversidad de un arte-universal libre, se puede fomentar la *formación* para la libertad, la educación estética del género humano. La propia subjetividad aparece como el “moderno ánimo heroico”, el arte no reside en la agonía, sino que gana una relevancia nueva e irrenunciable”.

B. Libre carácter público y “Democratización”

En la modernidad el arte se puede desligar también de la atadura a determinados grupos sociales, –de los castillos y palacios residenciales entra en forma creciente al ámbito público de los museos, galerías, teatros públicos de música y casas de ópera–. Al mismo tiempo la obra de arte se afianza como mercancía y amenaza, por consiguiente, con sustraerse a la esfera pública y desaparecer en espacios privados. La industria del arte cae en el riesgo de la comercialización y la pérdida de la libertad.

C. El devenir libre de lo que aparece. La liberación de determinadas configuraciones.

La interioridad subjetiva significa el “triunfo sobre toda la exterioridad”, una indiferencia contra la configuración externa. La subjetividad del artista se halla encima de su forma, no está condicionada por ella (A 181). El contenido es “liberado” y deviene libre para sí, mientras que en el clasicismo el contenido se haya sometido a la forma. “El contenido no tiene que expresar ahora la interioridad, sino que la interioridad debe aparecer en él, él debe expresar también que lo externo no es algo satisfactorio. La interioridad lleva en sí una oposición contra la existencia externa” (H 182).

Con la liberación de su lado intuitivo, el arte adquiere “una movilidad y una libertad insospechadas; la virtuosidad del artista puede concentrarse, cada vez más fuertemente, en los elementos formales de la obra de arte, en la relación de formas, colores, tonos y en las diversas posibilidades lingüísticas”.⁵ Se deja en libertad la materia heterogénea, el material externo-sensible, éste también puede ahora “aparecer no bello” (H 182). El artista se convierte en una tabula rasa en la relación con las formas históricas del estilo, toda la historia de los géneros y estilos se libera con fines a la adaptación –“la carga del museo imaginario avanza hacia la estigmatización de la libertad del artista” (D. Henrich)–. Significado y figura se escinden, la subjetividad existente en sí, la interioridad absoluta y la apariencia externa se separan, caen una fuera de la otra, se vuelven contrapuntuales. Esta inadecuación de idea y configuración significa que la interioridad aparece en la exterioridad y “puede aparecer en la contingencia contra su significado” (Enz. § 562). El arte romántico surge así como “un oscilar y un resonar sobre un mundo que sólo puede acoger un contrabrillo del ser en sí. ‘Contrabrillo’ significa que el arte se ‘torna a sí mismo en apariencia’” (A 180). Se convierte en “aparecer de lo que aparece”, en “forma de la forma”. “El aparecer como tal de lo bello es fijado para sí como tal” (14, 227). El arte romántico va hasta lo formal, hasta la disolución de lo “objetual” (Gegenständlich). “La música es la forma necesaria recorrida y llegada hasta lo inesencial; pero, pese a la disolución, no debe tenerse por desaparecida” (180).

La interiorización trae consigo supuesta la “des-divinización” del mundo, los “caracteres particulares del círculo de dioses se han congregado en una unidad, el mundo variopinto, colorido, está concentrado en un punto de luz”. Pero en la medida en que todo contenido es agrupado en un punto del ánimo humano subjetivo y se traslada allí todo el proceso, con ello, por otra parte, el círculo se extiende infinitamente y abarca la multiplicidad más ilimitada (H 183). La creatividad artística tiene a su libre disposición, para la formación, “todo el material de la naturaleza, toda la multiplicidad del representar queda abierta. Los temas más cotidianos se convierten en materia de la imaginación y la expresión”.

5 Cf. St. Büttner: *Hegels Prognose für eine künftige Kuntsform y Thomas Mann, Joseph und seine Brüder*, en : *Unendlichkeit und Selbstreferenz*, editado por St. Büttner, A. Esser, G. Gönner. Würzburg, 2002.

D. La no-correspondencia de significado y contenido

La “reconciliada” sensibilización del espíritu propia del arte clásico, el modo y la forma de la expresión real, directa, ha perdido validez, en la obra el significado es al mismo tiempo, formado y deformado, extrañado. Con ello regresa la modernidad, en un nivel superior, a la orientalidad, al simbolismo y la metáfora.

El arte romántico debe “sentarse” en el *Diván de Oriente y Occidente* goethiano, consumir la superación de orientalidad y clasicismo. La metáfora representa un corto símbolo que está concentrado en una imagen, una imageneidad (Bildlichkeit) “a través de” la cual “aparece” el contenido. El significado se hace intuible en forma de una exterioridad parecida, semejante. La elaboración de la imagen resulta de una traducción, de una paráfrasis. Se trata de una comparación trazada en corto. Sólo se muestra la imagen, el significado supuesto permanece necesariamente equivoco o multívoco. La forma lingüística “un río de lágrimas” es multívoca, puede residir en el dictamen del oftalmólogo o en un texto práctico, en donde la metáfora puede expresar por sí tristeza o alegría.

Laurence Sterne, a los ojos de Goethe, Hegel y Nietzsche el *primer novelista moderno* era considerado el “gran maestro de la ambigüedad” y, Jean Paul, su discípulo alemán, como un virtuoso de la metáfora. Significado y contenido se alejan uno del otro, no se corresponden. En el arte romántico domina lo simbólico y lo metafórico, las cosas no son llamadas directamente por el nombre sino “parafraseándolas”: “nombrar una cosa directamente – según el simbolista francés S. Mallarmé– significa someter las tres cuartas partes del valor del poema el cual reside en la dicha de imaginar más y más en lo profundo. Insinuar, sugerir –ahí reside el sueño–. Allí está el uso perfecto de aquel secreto que el símbolo ofrece”. Símbolo, secreto, enigma y desciframiento eran las palabras claves utilizadas por Hegel para referirse a la *orientalidad*. La fantasía romántica llega de nuevo a la preferencia por lo metafórico; a la exterioridad inapropiada a la imaginación de muchos mundos, a la constitución espiritualmente rica e ingeniosa del mundo. La “expresión no apropiada pertenece más a lo romántico”; Hegel habla del “reino de flores” en Shakespeare y Jean Paul. En la obra de Schiller se encuentra una fascinante riqueza de imágenes y metáforas; el poeta aspira a expresar conceptos profundos en la forma de la representación, sin penetrar hasta la expresión filosófica propiamente dicha del pensamiento.

La enorme fuerza de la metáfora que caracteriza al arte moderno, reside en los tres momentos siguientes:

D1. Se da un reforzamiento de significados tanto por medio de una ampliación sensible del hecho concreto como por medio de una referencia a la apariencia similar, múltiple, por la formulación de afinidades familiares, analogías, por el impulso a diferentes asociaciones.

D2. En la imagen poética se logra un paso importante hacia la liberación de la objetividad, en la belleza se da una “espiritualización de lo externo”.

D3. En lo metafórico se muestra el libre placer de la fantasía; el significado, el contenido, el concepto en su ausencia de imagen precisa de una expresión en intuiciones e imágenes afines, se da la posibilidad de combinaciones originales y sorprendentes.

Con respecto a la orientalidad y la metáfora se da una coincidencia asombrosa de los pensamientos fundamentales de Goethe y Hegel, concretamente en el corto pasaje sobre Jean Paul del *Divan de Oriente y Occidente* que lleva el acertado título “Comparación” y que describe en forma breve, pero brillante, la superación de la orientalidad. La “forma oriental propiamente dicha” se concentra en un “ávido y valiente mirar por todas partes en el mundo”; en la “creación de relaciones insólitas”, en el “enlace de lo incompatible”, pero de tal manera “que se inserte un secreto hilo ético, a través del cual el todo sea conducido a una cierta unidad”.⁶ Los poetas del antiguo oriente habrían obrado en una “región sencilla, fresca”, los poetas de hoy, por el contrario, en un “mundo formado, elaborado, complejo”, en un “estado infinitamente complicado, enmarañado”. Goethe describe aquí en forma pertinente el rasgo esencial del arte romántico y una diferencia entre el mundo antiguo y el moderno.

En esta situación, el prosista moderno –según una referencia de Goethe sobre la autonomía del arte– tiene “el campo de acción enteramente libre”, “está permitido todo lo que pudiera ofender el gusto”. La cruz de esta modernidad reside en que “en una forma tal de poetizar y escribir se hace imposible separar lo adecuado de lo inadecuado”. Según Goethe y Hegel, todo depende aquí del individuo, que emprende semejante empresa riesgosa. La libertad está vinculada necesariamente con la arbitrariedad subjetiva y la contingencia del configurar “frente” al significado, pero exige también el hilo ético. El arte moderno se revela como un tal riesgo, como esfinge, como un camino estrecho entre Escila y Caribdis. Si se trata de un hombre como Jean Paul, un talento de valor y dignidad, el recipiente se “hace amigo” al instante –todo es permitido y bienvenido–. En el humor se retorna en cierta medida a lo simbólico, en donde significado y figura caen uno fuera del otro, sólo que ahora en la modernidad es la mera subjetividad del artista la que constituye el orden insólito. Goethe y Hegel enfatizan al unísono, el disfrute en la intuición de la obra; según Goethe, uno se siente a gusto cerca de un “hombre de buen juicio”, cuyo sentimiento se nos comunica, que incita nuestra imaginación, alegra nuestras debilidades y festeja nuestras fortalezas; Hegel había hablado de las “alturas y profundidades” del ánimo. En según lugar, ambos acentúan lo enigmático, lo misterioso que descansa en la inadecuación, lo simbólico y lo metafórico, lo cual exige el desciframiento y por ende reflexión y pensamiento.

El [artista] moderno debe ejercitarse “en la solución de los enigmas difíciles de entender”, de lo enigmático simplemente. El hilo ético permanece secreto, oculto, codificado, cifrado, velado. El gusto es ofendido necesariamente, caracteres posibles son: fealdad, trivialidad, disonancia, anfibología, disarmonía, enlace de recuerdos fragmentarios, contrapunteos. Lo enigmático invoca la reflexividad y el saber, a consecuencia de la

6 Goethe: *Comparación*, en: *Diván de Oriente y Occidente* (1819).

espiritualización la obra precisa de la interpretación, que pueda serle adecuada. Ciertos textos, ciertas pinturas se abren sólo con ayuda de interpretaciones acompañantes, no precisamente con el simple leer y observar; ciertas obras musicales sin la lectura de la partitura, o con el mero escuchar. En un nuevo ensayo sobre la ópera contemporánea se dice que ésta ha alcanzado un “nivel de atracción que causa vértigo”, en donde la cima y el abismo yacen apretadamente uno junto a otro. Un compositor nuevo caracteriza una de sus composiciones musicales como “opera de pensamiento”.⁷

E. La espiritualización del arte.

Esta tendencia a la espiritualización se manifiesta también en el “material”, en los medios del arte⁸ concretamente en la forma de la tendencia a la “idealidad” de los medios, visto desde la historia universal, como tendencia de la “piedra” al “lenguaje”. A los ojos de Hegel la pintura, la música y la poesía dominan el arte romántico, en el ascenso desde el color hasta el lenguaje pasando por el tono, desde la mezcla de imágenes de colores hasta la creación de imágenes lingüísticas pasando por la creación de imágenes sonoras. El cine representa hoy día una combinación importante y de grandes efectos de estos tres géneros.

También aquí se debe dejar hablar a Goethe, concretamente en lo que concierne a sus referencias a los pintores holandeses –Rembrandt y Ruisdael– a quienes llama “artistas pensantes”. “El artista, dice Goethe, ha aprehendido, de manera asombrosa y espiritualmente rica, el punto donde converge *la fuerza de la producción con el entendimiento puro* y entrega al espectador una obra de arte que alegra la vista, convoca al sentido interno, despierta la memoria, y, por último, expresa un concepto, sin disolverse en ello”. Esta forma artística logra un “*simbolismo perfecto*”, que a un tiempo, nos “divierte, instruye, refresca y vivifica”.⁹

La poesía es considerada, consecuentemente, como el arte más espiritual y universal. Ella descansa sobre el símbolo ideal supremo, el lenguaje, en donde culmina la significación negativa del elemento sensible. Su fundamento interior descansa en la representación misma, en la imagen sin más, en el “configurar” en la forma más espiritual y universal. En este sentido caracteriza Goethe al pintor Ruisdael como “poeta”. La poesía es un arte, “que puede configurar y expresar en cualquier forma todo contenido susceptible de ingresar en la fantasía, ya que su material real sigue siendo la fantasía misma” (15, 232).

7 Cf. Claus Spahn: *Bombe im 57 Stock*. En: Die Zeit 2004, Nos. 24, 43.

8 Este aspecto de los medios fue subrayado particularmente por Lambert Wiesing, el experto en literatura Stefan Matuschek y yo en un seminario sobre la estética de Hegel. A este evento académico conjunto agradezco muchas sugerencias para las presentes relexiones.

9 Goethe: *Ruisdael als Dichter und Rembrandt als Denker*. (Goethe: *Ruisdael como poeta y Rembrandt como pensador*).

F. El arte poético en la modernidad

Del enlace de los momentos hasta aquí investigados se origina una posición particularmente sobresaliente de la poesía dentro de la forma romántica del arte para el fin del arte. La temática (que abarca un campo bastante amplio, el cual no puede abordarse aquí de manera extensa), debe demostrarse con base en un ejemplo paradigmático, con referencias a sus “predecesores” y “sucesores”. En la perspectiva de Hegel, este ejemplo representa la primera hora estelar del estadio superior de la literatura moderna; estas obras corresponden a los tres criterios principales que Hegel establece para el estadio supremo del arte (poético) moderno:

F1. Autonomía formal y libertad del carácter, de la particularidad individual.

F2. Aventura y libre fantasía.

F3. Comicidad y humor, dejar-libre en el reírse del mundo (*Welt-Verlachen*), el humor como lo cómico, moderno, romántico.

Una síntesis de estas exigencias de la libre espiritualidad la constituye la novela humorística moderna de la pluma de Laurence Sterne. *Viaje Sentimental* y, en particular, *Tristram Shandy* son tenidas por el *Novum* de la literatura moderna, por las primeras novelas de una modernidad verdadera, escéptica.¹⁰ Este tipo de novela representa el cambio de paradigma fundamental en el arte moderno de la poesía, es por tanto, arquetipo, “imagen modélica” de la literatura moderna, *paradigma del arte moderno*. A propósito del elogio de Hegel al humor verdadero en Sterne, de la “profundidad y riqueza del espíritu”, leemos: “Con esto llegamos al final del arte romántico, al *punto de vista de la época más reciente*” (14, 231). Y en otro lugar se afirma: “el fin de lo romántico es lo que llamamos novela” (A 179). Hegel hace resaltar a Shakespeare y Cervantes como predecesores geniales, como sucesores alemanes hace resaltar particularmente a Jean Paul, von Hippel y Goethe. Con relación a los tres criterios mencionados –libertad del carácter, libertad de la fantasía y libertad de la subjetividad cómica, del humor-mundano (*Welt-Humor*)–, debe fundamentarse la tesis sobre este tipo de novela y poesía, debe mostrarse por qué Hegel y Nietzsche consideraban a Sterne como el “escritor *más libre* de todos los tiempos”.

En la novela de índole sterniana se encuentran representados caracteres en su determininidad, particularidad, singularidad. La subjetividad gana la peculiaridad de lo individual, de lo inintercambiable. La novela es descrita por el autor como un “ingenioso diálogo con el propio yo, los autores deben al credo de Montaigne “yo soy el único contenido de mi libro”; se trata de errancias del yo en el yo, de una odisea en el yo, de un viaje del sí mismo como viaje en el sí mismo, de narraciones de biografías de individuos con sus dimensiones y perspectivas diferentes, de un esbozo de sus años de aprendizaje y peregrinaje,

10 Cf. Al respecto: K. Vieweg. *Komik und Humor als literarische-poetische Skepsis. Hegel und Laurence Sterne*, en: B. Hüppauf/K. Vieweg: *Skepsis und literarische Imagination*. München, 2003.

de autoretratos poéticos con todas las originalidades, peculiaridades, humores particulares y costumbres insólitas de los protagonistas. “Yo escribo para mí, mantengo una *conversación* para mi propio placer y displacer”; así se expresa el sterniano y amigo de Kant, von Hippel, altamente estimado por Hegel, cuyo libro tiene el significativo comienzo “Yo”. Se trata, pues, de representaciones que el yo tiene de sí, de la auto-relación del yo en forma metafórica, imaginativa, narrativa, de *auto-construcciones plenas de fantasía*, según Hegel, la manera suprema de la representación de la libertad y la autoconciencia en la forma del arte poético.

Laurence Sterne habría dejado hablar “a cada uno su historia a su manera”, se trata de “escribir, tal como se es” y todas estas historias –se añade luego irónicamente– “son verdaderas, porque tratan de mí mismo”. Una sola faceta del carácter sería “como un rasgo del alma tierna y noble de aquel único e incomparable caballero de La Mancha, a quien amo de corazón con todas sus locuras más que a los más grandes héroes de la antigüedad”. La subjetividad moderna es considerada como el “ánimo heroico moderno”; la novela romántica no es un *epos* griego –sino, según Goethe– un *epos subjetivo*, en el cual “el autor se permite *tratar el mundo a su manera*”.¹¹ En *Tristram Shandy* encontramos la auto-reflexión del autor sobre sí y su obra, así como sobre la cuestión acerca del carácter. Sterne escribe en el “tono de Cervantes”, con “seriedad cervantina” y el “biógrafo” no soluciona el problema del conocimiento del carácter de un hombre mirando en el alma “a través de un cristal”, sino mirando a la ‘*ruling passions*’ que Goethe, en su elogio a Sterne, traduce como “*propiedades*”.¹²

Goethe recuerda con precisión a quien hemos de agradecer los “primeros estímulos”, la “penetración incipiente” en la “formación literaria y humana”: Sterne habría “*anunciado y extendido la gran época del conocimiento puro del hombre*”. El poeta alemán Achim von Arnim observó a propósito de este estudio de lo humano: “Sterne iba a las tabernas para ver siempre hombres nuevos, que hablan mientras empuñan la jarra y abren los pliegues más secretos de su corazón”. Con simpatía y conocimiento ha descubierto lo humano en el hombre –las propiedades del carácter, “aquello que constituye al individuo” –. De este modo se especifica lo universal y en “todo lo más maravilloso percibe algo de entendimiento, razón y benevolencia, que nos atrae y encadena”. El “dejar libre” incluye la contingencia de lo interno y lo externo, la “aventura de la fantasía” como forma fundamental de lo romántico, la autonomía aventurera, abierta de los asuntos y acciones individuales, la apertura de las sendas de la vida. Hegel habla de las ramificaciones extrañamente entrecruzadas de los cursos de vida y de la imperceptibilidad de las “colisiones contingentes”. Esta arbitrariedad de lo subjetivo, estos errores y confusiones se disuelven, lo que nada es, se destruye: “una falsa y contradictoria apariencia, un humor, una obstinación, un capricho particular, un principio supuestamente fundado, una máxima supuestamente fija. Esto en sí nulo, inesencial e indiferente se hunde en el abismo” (13,97).

11 Cf. Goethe: *Maximen und Reflexionen*.

12 Cf. Goethe: *Laurenz Sterne*.

De ello resulta “un mundo de los sucesos y destinos que se disuelve en sí mismo y por lo mismo un mundo cómico” (14, 216-217), un *mundo de jovialidad subjetiva*. La subjetividad cómica se revela como triunfadora, en el mundo “invertido” y “loco” se muestra el poder productivo que tiene la creatividad artística sobre todo el contenido y toda la forma. En la *risa* “de la individualidad que todo lo disuelve a través de sí misma y en sí misma, se manifiesta el *triunfo de la subjetividad*”, la intuición poética y subjetiva de la subjetividad libre. En lo cómico, en el chiste (Witz) como ingenio, idea y configuración conforman una unidad en forma de su autosuperación, en forma de la inadecuación. Las representaciones, insólitas según su apariencia externa, son enlazadas en forma sorprendente en una inesperada igualdad. Toda supuesta objetividad es destruida en este infierno de la libre subjetividad, el mundo mismo deviene un signo carente de significado. En este juego de lo metafórico, el ingenio da libertad, “no quiere nada distinto de sí mismo y juega por jugar” (Jean Paul). En este respecto, comicidad y humor representan el arte romántico mismo; de acuerdo con el lema de Jean Paul: “Todo tiene que volverse romántico, es decir, humorístico”.

Este humor mundano destructor, el verdadero “espíritu del mundo de humor elevado (Jean Paul), se abre paso en su papel de ‘gran antítesis de la vida’, —como loco del mundo y locura del mundo—”.¹³ Según Hegel, en la modernidad se reproducen en la figura del *humor objetivo*, tanto la jovialidad objetiva de los orientales como también el espíritu y el tono fundamental aristofanescos en un plano superior, “en una profunda plenitud e interioridad del humor” (15,572). Con la creación humorístico-espiritual de un mundo de la jovialidad subjetiva, la modernidad intenta volver a ganar tanto el sentirse pleno de Aristófanes, la *antigua ataraxia*, como también la *tranquilidad y serenidad orientales*, acordarse (interiormente) de ellas. Hegel describe esta vuelta a lo oriental como un regreso a la “piedra”, el hombre se hace ahora de carácter “de piedra”, e intenta afirmar su interioridad contra el destino y regresa en la mudez al simbolismo (14,206). Como los protagonistas de Shakespeare y las figuras principales de Tristram Shandy, don Quijote se caracteriza por la soberanía y autocerteza interna, libre. “Don Quijote es, en su locura y en su asunto un ánimo perfectamente seguro de sí mismo”. El auténtico romanticismo se encuentra aquí como “tranquilidad irreflexiva con respecto al contenido y éxito de sus acciones” (14, 218). No obstante, esta tranquilidad y esta serenidad se truecan, en la aventura, en una constante inquietud, en un “alma de ardilla que salta de rama en rama” (Nietzsche).

Ciertamente, el humor objetivo destruye el mundo, pero no todo. La subjetividad permanece cierta de sí misma, los caracteres son elevados, por el profundo humor, por encima de sí mismos y de sus propósitos limitados, falsos, absurdos (14, 218). El humorista no desmiente “su propio parentesco con la humanidad” (Jean Paul). No en las predicas de capucha contra la necedad, sino en el reír libre, en el humor auténtico, objetivo, el arte se revela como un “educador de la humanidad”. En este humor “el contenido humano mira a través de todo lo más maravilloso”. El humor sólo es objetivo y una forma espiritualmente

13 Jean Paul ve ya en lo oriental, en la poesía Secuntala, el obrar del loco.

rica si –como en Sterne– “ingenio y sentido profundo están genialmente unidos” (Nietzsche); Sterne es considerado como el “gran padre de la *conmoción* humana y del humor” (Jean Paul). El poeta inglés indicó de manera penetrante: “si igual que Sancho Panza pudiera elegir un reino, tendría que ser un reino de súbditos divertidos, risueños, *no sólo divertidos, sino también sabios*”.

Hegel llama la atención sobre esta acertada síntesis en relación con Sterne, von Hippel y Goethe. Al verdadero humor pertenece “*mucha profundidad y riqueza de espíritu* para hacer resaltar en forma expresiva lo que aparece *subjetivamente* como real y hacer surgir lo sustancial a partir de su contingencia, de las meras ocurrencias” (14, 231). El poeta, pues, tiene que referirse en el humor, de manera consecuente, a sí mismo, o sea, “ironizarse” también a sí mismo, para evitar la variedad acechante, latente del yo poético. Este “entregarse” debe “ser” (como en el caso de Sterne y von Hippel) un “apacible pasear, desprevenido, ligero, imperceptible, que en su *insignificancia* produzca precisamente el concepto supremo de lo profundo”. El vínculo interno, el “hilo ético”, yace en lo profundo; este contenido hace aparecer en el singular como tal el “punto luminoso del espíritu”, la libertad (14,231).

Este humor sólo puede ser particular, una de las dimensiones de la literatura moderna. “El humor es uno de los elementos del genio, pero tan pronto domina es sólo un sucedáneo del mismo; él acompaña el arte *que decrece, lo restringe, lo aniquila*”¹⁴ –dice Goethe acerca de esta faceta del “fin del arte” –. En su *Divan de Oriente y Occidente* (en el que Hegel ve un caso ejemplar del humor objetivo¹⁵), y en obras semejantes de este tipo emerge el arte de la modernidad como un “placer puro por los objetos”, “un inagotable desbordarse de la fantasía. La “libertad de jugar” se une con la “interioridad y alegría del ánimo que se mueve a sí mismo en sí mismo”, el cual, mediante la jovialidad del configurar, eleva el alma sobre la limitación de la realidad. Pero, esto, sin embargo, no en el sentido de un olvido de la realidad, sino en el sentido de una contribución a la “formación” del pensamiento libre, de la exigencia, de la exhortación al pensar y obrar libres. La humanidad debe ser la compañera del humorista, de lo contrario se convierte en este en la burla carente de espíritu y en “frialdad burlesca” (Jean Paul).

El humor representa para Hegel el *lado libre* del arte moderno, el cual se caracteriza por la inclusión del humor verdadero. El *Tristram Shandy* de Sterne aparece como prototipo de la autorelación representadora, de la auto-consumación del humor como *skepsis* poética.¹⁶ La mencionada simbiosis en lo romántico permanece también aquí como una empresa precaria, no asegurada contra la caída; el artista tiene que vencer el ascenso sin *cuerda de seguridad*.

14 Goethe: *Maximen und Reflexionen*.

15 Cf. al respecto los trabajos de A. Gethmann-Siefert.

16 K. Vieweg: *Ligereza alegre y agudeza jovial. Sobre la concepción hegeliana de comicidad y humor como formas de la skepsis estético-poética*, en: Estudios de filosofía, Universidad de Antioquia, febrero de 2002.

G. “El fin de lo romántico”: Arte moderno como empresa riesgosa.

El entrelazamiento determinante del arte de interioridad espiritual y configuración externa en la obra cae en un estado de permanente amenaza a consecuencia de la escisión moderna de interioridad libre, romántica, que incluye necesariamente lo arbitrario y la forma externa, que tiene consigo lo contingente; el artista se parece a un “maestro de ceremonias del acaso”. El arte moderno llega hasta el extremo del caer uno fuera del otro de ambos lados, hasta la tensión extrema del arco, por la cual éste se rompe y el arte es destruido o superado. El último estadio es el que “representa propiamente la disolución de la forma romántica del arte en y como disolución”.¹⁷ Ella deviene, en este sentido, auto-reflexiva, en tanto celebra su propia desintegración. El contenido puede llegar a ser nulo y la forma hundirse hasta lo trivial, hasta la pieza de arte banal, la “zona fronteriza de lo bello” es pisoteada en múltiples aspectos.

En lo cómico-humorístico acaece el “tránsito” en la forma de la destrucción de la objetividad. Cuando el artista ejecuta estos *conscientemente*, cuando lo *sabe*, cuando tiene un saber acerca de la destrucción, se encuentra en el “puente”, en el punto de transición a la actualización pensante-conceptual, a la filosofía. En la poesía lo sensible se pierde en lo espiritual, la poesía pasa a la *prosa del pensamiento*. En el puente “viven” las formas mezcladas, las figuras, las configuraciones hermafroditas, los “poemas filosóficos” o los “filosofemas poéticos” (F. Schlegel). Un ejemplo de este moverse en el puente lo constituye la *Claris Fichtiana*, que es considerada por el autor expresamente como parte constitutiva de la novela, como “ligero viaje sterniano en un globo de aire”, pero, al mismo tiempo, como un ensayo filosófico, que pretende derretir la roca fichteana como frío hielo del monte blanco..

En este “tras-pasar” (Über-Setzen) como cambio de forma (y también, con ello, del contenido) tenemos sólo una faceta de la discusión sobre el fin del arte romántico. Lo último pasa necesariamente a una forma superior de aseguramiento del absoluto, a la conceptual-presente. A raíz de la arbitrariedad y contingencia necesarias del configurar crece el peligro, de que en lo humorístico no surge ninguna “obra objetiva”, que el contenido ha llegado a ser el más indiferente. Dado que sólo se exponen las ocurrencias del sujeto, ello sólo puede conducir a simplezas, a la banalidad, al efectismo y a la degradación de lo ingenioso hasta el tedio y el aburrimiento (ambos se representan de manera excesiva en el arte). “Pero tal secuencia de ocurrencias fatiga pronto, particularmente cuando se nos exige acostumbrarnos con nuestra representación en combinaciones difícilmente descifrables” (14,230).

Jean Paul compara en alguna ocasión un viejo tribunal de justicia alemán con una planta brasilera; nadie puede entender la relación. La fantasía se torna en fantaseísmo. Toda objetividad interior se pierde en artificiosas extravagancias, la intimidad romántica se vuelca

17. Cf. St. Büttner: *Hegels Prognose für eine zukünftige Kunstform*, op. cit.

rápida en sentimentalismo y sensiblería, en la “*mentirosa magnificencia del propio sentimiento*”, en “*sensiblería*” (Schönseligkeit). De nuevo renueva en la apreciación de Goethe de las tendencias de la literatura moderna con las concepciones de Hegel: Dado que la relación va “sólo a lo interior”, tiene lugar una cierta *sentimentalidad*, “en cuyo origen y continuidad no puede desconocerse la influencia de *Yurick* –de Sterne–. Aun cuando su espíritu no flotaba sobre los alemanes, su sentimiento se comunicaba tanto más vivamente. Surgió una especie de estética tiernamente apasionada, la cual, alude que nos fue dada la ironía humorística de los británicos, tuvo que degenerar en una *lamentable automortificación*”.¹⁸

Por una naturaleza subjetiva, el humor se encuentra a un paso de caer en la autocomplacencia, particularidades subjetivas y un contenido trivial; lo cómico se ha convertido hoy en la banal-insulsa “Comedy”. Crece también la tendencia a la curiosidad, no se describen ya biografías o viajes por el mundo, sino viajes alrededor de la habitación o plegarias sobre una caja de tabacos. Mientras el poeta antiguo encarna la manera sin amaneramiento”, en el canto aniquila su individualidad y los rapsodas aparecían como “instrumentos ciegos del discurso”, el poeta moderno canta completamente dentro de sí y puede caer por consiguiente en la propia banalidad y trivialidad. En el Zerbino de Tieck los personajes que actúan saben que ellos sólo son algo meramente escrito y se consideran como ‘nulidades’.

Las obras pueden perder ahora su carácter de obra, en el objeto no aparece ninguna diferencia anclada en la configuración de la forma. Ciertos “trozos [Klotz] o piedra” o los “ready mades” son proclamadas arte por una simple interpretación o el almacenamiento en una galería. La tesis de Marcel Duchamp, el fundador del concepto de arte, reza: “Lo que el arte es, lo decide en gran parte el observador”. El arte había llevado al museo productos industriales “encontrados ya listos” y estableciendo con ello una nueva dirección estética. Empero hoy se duda si los objetos no fueron modificados por Duchamp y, por consiguiente, eran obras en sentido tradicional.¹⁹ Al menos hubiera alcanzado con ello el autor Duchamp un deslumbrante éxito, su juego hubiera sido un brillante Joke, con figuras de ajedrez colocadas falsamente. Sólo que la historia del arte estaría ante una corrección de grandes proporciones. Si lo que dice Shearer fuera cierto, entonces para el estético americano Arthur C. Danto “Duchamp no es ya Duchamp”, pues los ready-made serían obras en el sentido tradicional.²⁰

El arte llega hasta la representación de su propia disolución, de su propia ruptura, de su “propia pérdida de derechos” (Danto), y él es consciente de ella y la expresa, sabe en

18 Cf. Goethe. *Kampagne in Frankreich (Duisburg)*. Berliner Ausgabe, Bd. 15, 208.

19 Cf para ello los trabajos de Rhonda Shearer.

20 La bicicleta de Duchamp pudo haber tenido un eje incrustado, que la hacía girar torcida al rodar, el sombrerero sería un fotomontaje, en la Mona Lisa proyectaba Duchamp las propias proporciones del rostro.

extremo de *nulidad y falta de sentido*. Sin embargo allí, “en este carácter de reflejo” el arte no es despojado de su autonomía y soberanía, no privado de sus derechos *per se*. Él cae en la aventura constante, semejante a la historia, cae en juego permanente con el fuego, en una danza sobre un volcán; en su carácter de “exigencia” puede ser al mismo tiempo una oferta para la libertad, y una imposición. En ninguna parte tiene, declara Hegel, el arte como muerto; sólo se pone al descubierto su amenaza, su tensión interna, su oscilar entre “abstracción” y “concreción”, su flotar entre “construcción” y “deconstrucción”, su absurdidad, su ambigüedad, su desgarramiento, su contrapuntualidad. “Lo absurdo, cuando se lo representa con gusto, provoca *repugnancia y admiración*”.²¹ El arte moderno se asemeja a aquello que ya en 1800 se escribió acerca de von Hippel y Sterne: “En el vestuario colorido del chiste, bajo el adorno de metáforas capciosas y un brío alegórico”, aparece una “esfinge misteriosa”. “Una mezcla incomprensible de sabiduría, necedad, gusto, sinsentido, broma fina, humor inimitable y banalidades insoportables” (Chr. M. Wieland).

Con su diferenciación entre espíritu objetivo y absoluto, Hegel establece la diferencia entre vida y arte, entre cotidianidad y “fiesta”, entre día de trabajo y domingo de la vida. El arte de la modernidad puede, en la perspectiva de Hegel, fomentar una nueva *cultura de la libertad*, una educación estética como formación para la libertad. Como marcha gradual, la historia y el arte han finalizado. Por consiguiente, estamos en el comienzo del riesgo de la configuración humana de los asuntos humanos y de una actualización libre en el arte moderno. La filosofía del arte de Hegel puede aspirar a una actualidad ininterrumpida; las líneas fundamentales para una estética moderna se encuentran, en nuestras manos está el seguir trabajando en su estructuración. “El arte, según su concepto, no tiene otro designio diferente al de aclarar lo que es en sí un contenido pleno en un presente sensible, y la filosofía del arte tiene que convertir en asunto suyo, el concebir en forma pensante lo que *es* este contenido y su forma bella de manifestación” (14, 242).

21 Goethe: *Maximen und Reflexionen*.