

# KIERKEGAARD: ENTRE LOS PRIMEROS ROMÁNTICOS Y HEGEL

*María J. Binetti*  
(Conicet – Argentina)

## 1) Introducción

Entre los primeros románticos y Hegel, Kierkegaard elaboró su propio pensamiento, midiéndolo con las grandes ideas que entonces dominaban el horizonte cultural de Dinamarca. En una primera aproximación, podría decirse que tal medida resulta negativa, en tanto y en cuanto Kierkegaard se presentó a sí mismo como «antirromántico» y «antihegeliano». Sin embargo, su relación efectiva con los primeros románticos y Hegel, así como la relación de este último con aquellos, es en realidad bastante más compleja de lo que una primera aproximación podría mostrar o de lo que sus propios interesados reconocerían.

En primer lugar, Hegel llevó a cabo una crítica feroz del romanticismo, que el pensamiento kierkegaardiano reprodujo casi en los mismos términos, a saber, en los términos de una autoconciencia infeliz, alienada de su esencia eterna. En segundo lugar, a la crítica del romanticismo le sucedió la crítica arrojada por Kierkegaard contra Hegel, achacándole a su sistema los cargos que éste achacaba a los románticos. No obstante, y en último lugar, ambas críticas han sido cuestionadas en su rigor conceptual y en su consistencia metodológica. No sólo se ha refutado ampliamente la crítica hegeliano-kierkegaardiana del romanticismo<sup>1</sup>, sino que también se ha sostenido que “Hegel fue simplemente un típico románti-

---

<sup>1</sup> Cf. Jochen Schulte-Sasse (ed.), *Theory as Practice. A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 1997, p. 27; Frederick Beiser, *Hegel*, Routledge, New York – London 2005, p. 36; Ernst Behler, “Kierkegaard’s The Concept of Irony with Constant Referente to Romanticism”, en Niels Jørgen Cappelørn – Jon Stewart (eds.), *Kierkegaard Revisited*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 1997, p. 26.

co”<sup>2</sup>, qué Kierkegaard lo fue otro tanto<sup>3</sup> y que él “nunca mantuvo la gran polémica con Hegel que los comentadores le han atribuido”<sup>4</sup>. De este modo, la certeza de dos críticas que embanderan la historia de la filosofía parece diluirse.

Dicho brevemente, en un múltiple cruce de acusaciones, según el cual –de haberlo conocido– hasta el propio Hegel achacaría a Kierkegaard el alienante infortunio de su autoconciencia singular, en este cruce, la consistencia de la crítica y el alcance de la originalidad pretendida por sus autores resultan al menos cuestionables. Esto es lo que nos proponemos mostrar en las siguientes páginas, subrayando la continuidad fundamental que determina el devenir histórico del pensamiento, antes que sus tan proclamadas rupturas y comienzos.

Desde el punto de vista metodológico, confrontaremos primero la crítica hegeliano-kierkegaardiana del romanticismo. Mostraremos luego la asunción y crítica de Hegel por parte de Kierkegaard. Finalmente, delinearemos el alcance conceptual de las tres posiciones implicadas en el debate, para concluir en la progresión esencial de una especulación, que sigue siendo el futuro de nuestro pensar.

## 2) La crítica del romanticismo temprano: Hegel y Kierkegaard

El romanticismo objetado por Hegel y Kierkegaard es en gran medida una construcción singular, destinada a iluminar por contraste sus respectivos pensamientos. En relación con la verdadera consistencia histórico-conceptual de aquel, se ha dicho que “Hegel inauguró la incompreensión del romanticismo en el siglo XIX”<sup>5</sup> y que tener su crítica por cierta induciría en los mayores extravíos intelectuales<sup>6</sup>. Por lo tanto, a

<sup>2</sup> Frederik Beiser, *The Romantic Imperative. The Concept of Early Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 33; cf. también Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. F. Fernández Buey, Península, Barcelona 1998, p. 476; Benedetto Croce, *What is living and What is dead of the Philosophy of Hegel*, trad. D. Ainslie, Russell & Russell, New York 1969, p. 49; Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., trad. Hernán Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires 1960, vol. 1, p. 252; Renato Cirell Czerna, “A experiência romântica em Kierkegaard e Hegel”, en *Revista Brasileira de Filosofia*, VI/1 (1956), pp. 49-50.

<sup>3</sup> Sobre el romanticismo de Kierkegaard cf. nuestro artículo “Kierkegaard como romántico”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 34/1 (2009), pp. 119-137.

<sup>4</sup> Jon Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 623; también R. Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, University Press of Virginia, Charlottesville 1993, pp. 2, 30-60.

<sup>5</sup> Jochen Schulte-Sasse (ed.), *op. cit.*, p. 27.

<sup>6</sup> Cf. Frederick Beiser, *Hegel...*, *cit.*, p. 36.

los efectos de una debida comprensión del espíritu romántico, deberemos tomar esta crítica en los límites de lo que es, a saber, en los límites de la interpretación de Hegel y Kierkegaard.

Si bien toda la filosofía de Hegel podría leerse como una contestación al romanticismo del cual aquella procede, hay sin embargo algunos lugares privilegiados, donde la crítica resulta más clara y explícita. Así, por ejemplo, se encuentra el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, que F. Beiser califica como “un ajuste de cuentas con el romanticismo”<sup>7</sup>. Allí Hegel tacha lo romántico como el intento de una vana «edificación» espiritual, que en realidad no edifica nada porque carece de rigor conceptual, es decir –en términos hegelianos–, porque carece de fuerza efectiva y reduplicación dialéctica. A la crítica del prefacio, le siguen en la obra un sinnúmero de alusiones y admoniciones contra un supuesto subjetivismo, según el cual lo individual y lo universal se relacionarían negativamente por su mutua exclusión. Bajo los títulos de «conciencia infeliz»<sup>8</sup>, «virtud»<sup>9</sup>, «reino espiritual animal»<sup>10</sup>, «certeza absoluta de uno mismo», «alma bella», «desemejanza», «corazón de piedra» y «conciencia del mal»<sup>11</sup>, Hegel indica una misma abstracción que separa lo sustancial y lo individual, lo ideal y lo real, por un dualismo irrecuperable.

La *Filosofía del derecho*, por su parte, insiste en «la última y más oscura forma del mal»<sup>12</sup>, atribuible a la ironía de una subjetividad infinitamente reflexiva pero arbitraria e inmoral, tal como la mentada y elaborada por F. Schlegel. También K. W. F. Solger, siguiendo la *Reseña a los Escritos Póstumos y la Correspondencia de Solger*<sup>13</sup>, sería responsable de este tipo de subjetividad irónica, que reduce el espíritu a una mera negatividad, el mundo a una vana e inconsistente apariencia y el devenir a una inútil aspiración infinita que nunca alcanza su objeto. Tanto en el caso de Schlegel como en el de Solger, la ironía expresa según Hegel un escepticismo nihilista y aniquilador de todo, que si bien debe constituir la instancia negativa y necesaria de toda dialéctica, sin embargo exige ser superada por la negación de la negación, es decir, por la afirmación mediadora de la unidad que el sistema hegeliano lleva a cabo.

<sup>7</sup> Frederick Beiser, *Hegel...*, cit., p. 35.

<sup>8</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt 1969, vol. 3, pp. 163-177.

<sup>9</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, cit., vol. 3, pp. 283-293.

<sup>10</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, cit., vol. 3, pp. 294-311.

<sup>11</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, cit., vol. 3, pp. 441-494.

<sup>12</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Op. Cit.*, vol. 7, § 140.

<sup>13</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel, Op. Cit.*, vol. 11, pp. 205-274; cf. también *Grundlinien...*, cit., § 140.

Para mencionar un último lugar privilegiado de la crítica hegeliana, las *Lecciones de estética*<sup>14</sup> prolongan el reclamo al romanticismo por haber eliminado la relación efectiva entre lo infinito y lo finito. Si bien Hegel reconoce a los románticos el mérito de haber descubierto la naturaleza absoluta del espíritu, es decir, de haber alcanzado la conciencia de la libertad junto con un sentimiento más profundo de la subjetividad, sin embargo esta subjetividad aprehendida constituye una infinitud en sí negativa, capaz de disolverlo todo en su pura identidad consigo misma. Hegel acusa al romanticismo por reducir lo real al dominio de una identidad meramente formal y abstracta, esto es, a la identidad del entendimiento representativo y analítico, que excluye la contradicción o mejor, la autocontradicción actuada según Hegel en el dominio racional. Esta identidad formal sería la traducción del «Yo = Yo» fichteano, que jugaría un rol esencial en la fundación del romanticismo.

En efecto, por herencia fichteana el romanticismo tomaría como punto de partida la autoconciencia infinita y libre del espíritu, la reflexión del pensamiento sobre sí mismo o el «Yo = Yo» como movimiento autorreduplicador que resulta una mera esencia sin contenido, una igualdad abstracta infinitamente alejada de todo contenido finito. Precisamente porque la reflexión del entendimiento representativo es un principio de escisión mediante el cual se dividen el sujeto y el objeto, lo infinito y lo finito, la idea y el fenómeno, el ser y el pensamiento, etc., Hegel entiende que el devenir autorreflejo de la subjetividad fichteano-romántica es incapaz de unir lo que ella misma separa. De este modo, si bien por una parte ella asegura la infinitud libre del sujeto, por la otra parte esta se transforma en el más allá inalcanzable de la individualidad temporal y finita. Y el paradójico resultado es que, en esta oposición binaria de dos términos donde cada uno es totalmente otro —el sujeto y el objeto, lo infinito y lo finito, la idea y el fenómeno, el ser y el pensamiento, etc.— todos terminan siendo lo mismo, bajo la indiferenciada noche del absoluto.

Precisamente porque el entendimiento representativo constituye un principio de separación incapaz de producir la unidad, los románticos propusieron la imaginación, la belleza y el arte como instancias reconciliadoras, por encima de la reflexión intelectual. El arte se convirtió para ellos en el órgano y el paradigma de lo absoluto, por ser éste una creación libre que sintetiza la representación finita y su sentido infinito. Ahora bien, si los románticos determinaron la consistencia metafísica del arte como expresión del absoluto a fin de salvar a la filosofía del dualismo y actualizar la mediación efectiva de los términos diferenciados, Hegel consideró que tal determinación no hacía sino confirmar el dualismo me-

---

<sup>14</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Op. Cit., vol. 13, pp. 93 ss.

tafísico y convalidar la impotencia de un conocimiento absoluto. Hegel objeta que, así como la reflexión supone la separación sujeto-objeto, también la imaginación, la belleza y el arte implican una diferencia irresuelta e irresoluble, porque tales instancias proponen la re-presentación de lo irrepresentable, pero nunca su presencia actual<sup>15</sup>. Alusiones indirectas, metáforas, analogías, mitos, imágenes, etc. traducen el fracaso del arte en su intento por conocer –es decir, por realizar– lo absoluto. Dicho de otro modo, el romanticismo es incapaz del concepto, y la especulación hegeliana deberá declarar «la muerte del arte»<sup>16</sup> a fin de subordinarlo a la filosofía, auténtica comprensión racional, que es en verdad “el obrar propio del sí mismo dentro de sí”<sup>17</sup>, esto es, la autoproducción de lo absoluto.

Volviendo la discusión hacia Kierkegaard, éste tuvo por cierta y verdadera la interpretación hegeliana del romanticismo, adhirió a ella y la asumió como presupuesto de su propia filosofía. Más aún, Kierkegaard no logró una comprensión personal de lo romántico independiente de Hegel, a quien no habría añadido nada sino cierta lectura de H. Heine<sup>18</sup>. Como en el caso de Hegel, podría decirse que toda la obra kierkegaardiana constituye implícitamente una crítica del romanticismo<sup>19</sup>, tendiente a resaltar por oposición la especificidad de su pensamiento<sup>20</sup>.

Kierkegaard parte del supuesto hegeliano según el cual el romanticismo asumiría la identidad abstracta y vacía del «Yo = Yo» fichteano<sup>21</sup>, y la confundiría con el yo histórico, fenoménico y temporal, de lo cual se sigue que él perdió el sentido tanto de lo primitivo como de su reduplica-

<sup>15</sup> Cf. Jochen Schulte-Sasse (ed.), *op. cit.*, p. 26; Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, trad. E. Millán-Zaibert, State University of New York Press, New York 2004, p. 24.

<sup>16</sup> Cf. Frederik Beiser, *Hegel... , cit.*, p. 298; William Desmond, *Art and the Absolute. A Study of Hegel's Aesthetics*, State University of New York Press, New York 1986, p. 11.

<sup>17</sup> Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie... , cit.*, vol. 3, p. 582.

<sup>18</sup> Cf. Jon Stewart, *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007, pp. 255 ss.

<sup>19</sup> Cf. Gerhard von Hofe, *Die Romantikskritik Søren Kierkegaards*, Athenäum, Frankfurt am Main 1972, p. 4.

<sup>20</sup> Cf. Ernst Behler, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>21</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vols., Gyldendal, København 1920-1936 [en adelante *SV*], XIII 372 ss. / *Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. København 1997 – [en adelante *SKS*], vol. 1, pp. 309 ss. Para la lectura kierkegaardiana de Johann G. Fichte cf. *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr – E. Torsting, 2ª ed., 20 vols., Gyldendal, København 1909-1948 [en adelante *Pap.*], I A 68, I A 231, I A 302, I C 50 / *SKS*, vol. 17, AA 6.

ción finita. La autorreflexión que fundamenta la subjetividad romántica se prolongaría según Kierkegaard en un proceso sin límites, en una «reflexión de la reflexión»<sup>22</sup> de la reflexión malamente indefinida, que hunde el yo en la noche de la más pura abstracción. La autoconciencia romántica indicaría así la conciencia infeliz de una subjetividad que nunca está presente a sí misma, porque carece de consistencia propia.

Desde *Sobre el concepto de ironía* –su tesis doctoral–, Kierkegaard desapruueba el pensamiento de F. Schlegel, L. Tieck y K. W. F. Solger por considerar la subjetividad allí propuesta como una abstracción escindida de todo contenido, universalidad y objetividad sustanciales<sup>23</sup>. En el caso de F. Schlegel, la singularidad propuesta por su obra *Lucinda* expresaría una mera inmediatez arbitraria, inmoral e irreligiosa. L. Tieck es acusado de abandonarse a la panteísta infinitud de la poesía que pierde todo sentido de lo real; y de K. W. F. Solger se dice haber extraviado al espíritu en una infinita negatividad despojada de la energía necesaria para producir la afirmación de lo uno. En líneas generales, Kierkegaard objeta a los románticos una identidad indeterminada<sup>24</sup>, una insatisfacción permanente<sup>25</sup> y la dialéctica de una mala infinitud siempre desesperada<sup>26</sup>.

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

<sup>22</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, XIII 356 ss / *SKS*, vol. 1, pp. 295 ss.

<sup>23</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, XIII 372-422 / *SKS*, vol. 1, pp. 218 ss.

<sup>24</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, I A 130.

<sup>25</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, I A 155; I A 203.

<sup>26</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, I A 135; I A 137; I A 140; I A 205; I A 225.

«panteísmo»<sup>27</sup>. En efecto, este yo puramente ideal, elevado más allá de lo finito e identificado con una abstracta infinitud formal deviene la noche de un absoluto en el cual se esfuma toda singularidad.

Para abreviar lo dicho hasta aquí podríamos concluir en que, desde el punto de vista hegeliano-kierkegaardiano, el romanticismo tiene el mérito de haber descubierto la forma ideal e infinita del espíritu, pero sin contenido ni actualidad, es decir, sin la mediación dialéctica que lo idéntico reclama para abandonar su abstracción. A fin de saldar esta exigencia especulativa que los románticos no cumplen, Kierkegaard se dirige a Hegel.

### 3) La ambivalente opción hegeliana de Kierkegaard

Kierkegaard no sólo asumió la crítica hegeliana del romanticismo sino también ciertos principios especulativos, inseparables de aquella. Él reconoció en el sistema de Hegel el intento de superar el subjetivismo abstracto de lo estético por –en primer lugar– la consistencia objetiva, racional y universal de lo ético, y –en segundo lugar– la unidad sintética y relacional de lo absoluto. Desde la perspectiva existencial-kierkegaardiana, las exigencias conceptuales que Hegel impuso al romanticismo se transformaron en las determinaciones del devenir singular, jalonado por los tres estadios los 3 estadios de la vida. Si el primero de ellos –es decir, el estético– refleja lo que Kierkegaard entendió por romanticismo, los dos siguientes indicarán la superación de lo inmediato por una dialéctica absoluta que presupone, finalmente, la resolución del todo en una identidad diferenciada.

Conforme con las exigencias del idealismo post-kantiano, la filosofía de Kierkegaard asume el proyecto de una síntesis que identifique en su propia diferencia fenómeno y concepto<sup>28</sup>, realidad e idea<sup>29</sup>, ser y devenir<sup>30</sup>, y sea el resultado de su propia presuposición, al modo de un «salto» por el cual la vieja eternidad se hace nueva. El devenir concreto y efectivo de la existencia se determina así en y por esta síntesis entre un elemento metafísico, vale decir, una idea eterna y necesaria, y otro elemento histórico, casual y posible, actuada por la acción libre del sujeto personal<sup>31</sup>. Según Kierkegaard, lo ideal puede y debe devenir real, porque “la idea es en sí concreta y le es necesario devenir constantemente lo que es,

<sup>27</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, XIII 385 / *SKS*, vol. 1, p. 320.

<sup>28</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, XIII 113-115; también *Pap.*, III A 1 / *SKS*, vol. 1, pp. 71-73.

<sup>29</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, XIII 75, 359 / *SKS*, vol. 1, p. 34, 329.

<sup>30</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 324 / *SKS*, vol. 22, NB14:146.

<sup>31</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, XI<sup>2</sup> A 63 / *SKS*, vol. 26, NB32:141.

esto es, devenir concreta<sup>32</sup>. A este devenir concreto de lo ideal logrado por su propia autorreflexión dialéctica, Kierkegaard lo denomina existencia<sup>33</sup>, espíritu, relación contenida por una autorrelación<sup>34</sup>.

La repetición de la idealidad en su propia finitud dialéctica es descrita por el estadio ético de la existencia, dentro del cual la idea no permanece en la abstracción de su inmediatez indeterminada sino que se repite en lo finito como mutua afirmación debida. Esta repetición, que expresa la finitud de lo infinito, a su vez eleva lo temporal a su propia eternidad inmanente, asumiéndolo como deber. En efecto, el deber es –para la subjetividad ética– la conciencia de una infinitud ideal que quiere ser en lo finito. Y dado que todo hombre es capaz de este infinito, lo debido es entonces lo humano general<sup>35</sup>, asignado a cada uno como tarea propia. La generalidad o universalidad del deber se dice en dos sentidos. El primero, en cuanto su exigencia se extiende a todos los individuos y determina su igualdad esencial, consigo mismo y con los otros. El segundo, en cuanto su contenido prescribe las acciones comunes que constituyen el orden social. Pero sea en un caso como en el otro, la universalidad ética está llamada a asumir y superar la accidentalidad arbitraria de lo estético.

La racionalidad objetiva de la acción ética, constituida así en la identidad sintética de lo ideal y lo real, lo interior y lo exterior, lo infinito y lo finito, reproduce en términos kierkegaardianos lo que Hegel denominó *Sittlichkeit*<sup>36</sup>. La individualidad ética debe realizar en el mundo existente el orden objetivo y universal del espíritu, a semejanza de lo expresado en la *Filosofía de Derecho*<sup>37</sup>. Tanto para Kierkegaard como para Hegel, lo ético se fundamenta en la esencia ideal del espíritu, cuya universalidad concreta supera el arbitrio individual por el devenir reflexivo de sí misma. No obstante, así como el espíritu objetivo descrito por Hegel no agota el devenir espiritual sino que exige ser superado por la absoluta identidad de lo especulativo, del mismo modo la subjetividad kierkegaardiana reclama la consistencia absoluta de lo religioso, cuya efectividad se constituye en la identidad triádica de la autorreduplicación amorosa.

Desde el punto de vista conceptual, el devenir del espíritu no se conforma con la conjunción de dos términos opuestos, sino que ella misma

<sup>32</sup> Søren Kierkegaard, *SV2*, XIII 259 / *SKS*, vol. 1, p. 206.

<sup>33</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, XI<sup>1</sup> A 288 / *SKS*, vol. 25, NB30:104.

<sup>34</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, XI 143-44 / *SKS*, vol. 11, pp. 129-130.

<sup>35</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, IX A 213; X<sup>1</sup> A 430; también *SV2*, II 246, 276-277 / *SKS*, vol. 21, NB6:62; vol. 22, NB11:131; vol. 3, pp. 218, 244.

<sup>36</sup> Cf. Hedi Liehu, *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its Relation to Hegel*, en "Acta Philosophica Fennica" – Societas Philosophica Fennica, Helsinki, 47 (1990), pp. 159 ss.

<sup>37</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Grundlinien...*, *cit.*, §§ 142 ss.



presupone y pone la mediación de una tercera instancia de unidad y separación, que sostiene tanto la identidad como la diferencia, la una en la otra. Este tercero determina el medio, el centro o el entre, que es tanto “diferencia absoluta”<sup>38</sup> o “diferencia cualitativa”<sup>39</sup> como “lo tercero positivo”<sup>40</sup>, la “determinación intermedia”<sup>41</sup>, la “pura reciprocidad”<sup>42</sup> de lo absoluto. Para decirlo en otros términos, Kierkegaard llama «amor»<sup>43</sup> al dinamismo de esta reduplicación en sí, que se niega en lo otro a fin de afirmarse en ello. Diferencia e identidad de lo mismo se constituyen así en la paradójica síntesis de la unidad amorosa.

Dicho brevemente, el pensamiento kierkegaardiano asume la exigencia especulativa de una tercera instancia reconciliadora, de una nueva inmediatez dialécticamente mediada. El devenir subjetivo concluye así en lo absoluto como síntesis diferenciada de lo subjetivo y lo objetivo, el tiempo y la eternidad, el ser y el devenir, el fenómeno y el concepto, lo real y lo ideal. La necesidad del concepto, a saber, la identidad de lo otro, se realiza de este modo en el individuo singular existente, tan paradójico como una contradicción en acto de devenir, es decir, la como la diferencia de un pecado superado por la omnipotencia del amor.

Sin embargo, en el mismo momento en que Kierkegaard satisface las exigencias conceptuales del sistema, él vuelve sus principios contra Hegel mismo, achacándole lo que éste achacaba al romanticismo, vale decir, los cargos de abstracción, identidad formal, mala infinitud, insatisfacción continua, no reconciliación, amoralidad, irreligiosidad y panteísmo, entre otras cosas. La intuición romántica y la especulación idealista coincidirían así en la posibilidad ideal de lo que nunca llega a ser concreto, y ambas representan para Kierkegaard distintas figuras de una misma infeliz autoconciencia estética. Lo que Hegel estableció como eticidad y objetividad del espíritu, Kierkegaard lo interpreta como el absoluto de su sistema, que se reduciría entonces al devenir histórico universal del orden político estatal. Además, lo que Hegel concibió en los términos del entendimiento representativo, Kierkegaard lo atribuye a la instancia racional, conceptual o especulativa, con la consecuencia de que nada resulta

---

<sup>38</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Op. Cit.*, vol. 6, pp. 46 ss.; cf. también *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Op. Cit.*, vol. 8, §§ 116-120.

<sup>39</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, V A 16; X<sup>2</sup> A 296; X<sup>3</sup> A 23; X<sup>4</sup> A 258; XI<sup>1</sup> A 2, XI<sup>1</sup> A 67, XI<sup>1</sup> A 495 / *SKS*, vol. 18, JJ:209; vol. 22, NB14:118; vol. 23, NB17:92; vol. 24, NB24:18; vol. 25, NB28:57; vol. 25, NB29:18; vol. 26, NB31:159.

<sup>40</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, XI 143-144 / *SKS*, vol. 11, pp. 129-130.

<sup>41</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IX 126 / *SKS*, vol. 9, p. 111.

<sup>42</sup> Søren Kierkegaard *SV<sup>2</sup>*, IX 433 / *SKS*, vol. 9, p. 377.

<sup>43</sup> Cf. Søren Kierkegaard *SV<sup>2</sup>*, IX 9 ss. / *SKS*, vol. 9, pp. 9 ss.

para aquel efectivo ni reconciliado. La conclusión de Kierkegaard es que la objetividad universal mediante la cual Hegel quiso salvar el individualismo arbitrario de los románticos es tan unilateral como éste, y la quietud del todo por la que intentó elevarse sobre la báquica insatisfacción romántica no es menos alienante<sup>44</sup>. Ciertamente, Hegel es pensado por Kierkegaard como la resolución clásica del romanticismo<sup>45</sup>, pero precisamente en cuanto que tal su clasicismo constituiría el contrapunto dialéctico de lo romántico, tan abstracto como él.

Pero lo más curioso no es que Kierkegaard objete a Hegel lo que éste objeta a los románticos, sino que además lo hace a través de ciertos elementos románticos, antes tachados por abstractos y ahora recuperados bajo una nueva luz, vale decir, una luz post-crítica o post-hegeliana. Respecto de esta reduplicación polémica, comenta J. Wahl: “el hegelianismo lo había liberado del romanticismo. Esto que podríamos llamar una profundización del romanticismo lo ha liberado del hegelianismo. Dos veces liberado, Kierkegaard ha podido finalmente asumirse él mismo, reafirmarse, según su propia expresión”<sup>46</sup>. El comentario de Wahl deja abierta la pregunta sobre cuál sea la «propia expresión» aludida. Y entre los posibles modos de responder, creemos que el primero y fundamental se expresa en la individualidad singular existente, que ha superado la unilateralidad tanto del subjetivismo arbitrario como del objetivismo universal, para sintetizar ambos términos en la absolutidad diferenciada de lo tercero, vale decir, de lo uno y lo otro, de lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo universal, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino.

La propia y original expresión del singular kierkegaardiano asume, frente a la inmediatez indeterminada, la mediación dialéctica del sistema, y frente a lo universal objetivo del sistema, la subjetividad absoluta del romanticismo, mediada ahora por aquel. Él asume asimismo, frente a la fantasía romántica, la consistencia efectiva de la idea, y frente a la intelectualidad abstracta de Hegel, la pasión del ideal. En esta síntesis de individualidad y universalidad, fantasía y realidad, *pathos* y razón, Kierkegaard afirma un nuevo modo de concebir lo real, que *Temor y temblor* define por la unidad de lo lírico-dialéctico<sup>47</sup> y el *Post-scriptum*, de lo mímico-patético-dialéctico<sup>48</sup>, entendiendo por tal la reunión de la imaginación, el sentimiento y lo racional<sup>49</sup>. El desafío kierkegaardiano consis-

<sup>44</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, I A 140, 200, 203, 205, 215, 221, 294, 307.

<sup>45</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, I A 200, 294.

<sup>46</sup> Jean Wahl, “Kierkegaard et le Romantisme”, en *Symposion Kierkegaardianum*, Munksgaard, København 1955, p. 301.

<sup>47</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, III 65 / *SKS*, vol. 4, p. 99.

<sup>48</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, VII V / *SKS*, vol. 7, p. 9.

<sup>49</sup> Cf. David J. Gouwens, *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, Peter Lang, New York 1989, p. 115.

tió entonces en redefinir la racionalidad dialéctica en virtud del *pathos* subjetivo, así como en redeterminar la imaginación creadora por la fuerza de una idea paradójica y concreta.

Si bien por una parte Kierkegaard toma el concepto fichteano de imaginación como fundamento *a priori* de lo ideal, omniposibilidad reflexiva y medio de la infinitud<sup>50</sup>, por la otra parte él impone a lo imaginario la exigencia de la racionalidad hegeliana, esto es, la exigencia de devenir toda la realidad, de concretarse en lo finito, de repetirse o, lo que es igual, de mediar lo ideal en y por su propia diferencia real. De aquí que, comenta D. J. Gouwens, en el caso de Kierkegaard y a diferencia de los románticos, “la imaginación está dirigida a la vida concreta, no a una obra de arte; es la existencia lo transparente a la idea y la idea se hace manifiesta en un individuo concreto”<sup>51</sup>. Mientras que en el romanticismo la idea producida por la imaginación y lo finito se reconciliarían estéticamente en una obra que permanece fuera de la acción singular, la existencia kierkegaardiana los reconcilia en y por el sí mismo de la subjetividad.

Ciertamente, como afirma Gouwens, la imaginación sería un elemento no-hegeliano del pensamiento de Kierkegaard<sup>52</sup>, pero lo sería sólo de manera nominal, en tanto y en cuanto ella opera especulativamente la síntesis absoluta que la razón demanda. Y si esto se muestra en su capacidad ética de devenir efectivamente lo finito y temporal, se manifiesta aún más en su consistencia religiosa, donde lo imaginario anticipa y sostiene la contradicción, la diferencia absoluta, la paradoja de lo intelectualmente imposible, incomprensible, absurdo. Dicho de otro, la fuerza dialéctica de la imaginación emerge por antonomasia en la fe, como agotamiento estrictamente ideal de la reflexión y, por lo tanto, como nueva inmediatez reflexionada o mediada<sup>53</sup>. Al modo de una racionalidad consumada, la imaginación cumple en la fe el círculo que recupera lo inmediato en su infinita potencialidad. Y nuevamente aquí podríamos destacar que, si el lugar privilegiado que Kierkegaard le concede a la fe por encima y aun en contra del entendimiento abstracto parecería aproximarse a la determinación fichteana-romántica de la misma como órgano de la totalidad y fundamento de toda ciencia y conciencia, sin embargo su carácter absolutamente reflexivo y dialéctico da cuenta de la identidad racional exigida por el sistema, que no existe sino en su propia diferencia cualitativa.

<sup>50</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, XI 162 / *SKS*, vol. 11, p. 147.

<sup>51</sup> David J. Gouwens, *op. cit.*, p. 123.

<sup>52</sup> Cf. David J. Gouwens, *op. cit.*, p. 194.

<sup>53</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV2*, VI 174; IV 467; *Pap.*, V A 28 / *SKS*, vol. 6, p. 171; vol. 18, JJ:221.

En el fondo, lo que J. Wahl llama la «propia expresión» del pensamiento kierkegaardiano podría resumirse en el intento por mantener el contenido infinito y eterno de la subjetividad romántica, traspasado por la forma absolutamente mediada del sistema de Hegel; en recuperar la imaginación y el *pathos* de la subjetividad estética, pero dialectizados por la fuerza de una acción negativa que deviene sí misma en el desgarramiento de su propia contradicción, de su propia nada, de su pecado. En este sentido, y para concluir, podemos afirmar sobre Kierkegaard lo mismo que F. Beiser afirma sobre el pensamiento hegeliano en relación con el romanticismo: la reflexión racional cambia la forma del sentimiento y la intuición romántica, pero no su contenido infinito<sup>54</sup>, y menos lo cambia el nombre de una fe que reproduce el dinamismo mediador del concepto.

#### 4) Otra lectura posible

El individuo singular existente constituye la expresión más propia del pensamiento kierkegaardiano, por la cual éste busca enfrentarse doblemente a la abstracción del subjetivismo romántico y a la objetividad del universalismo hegeliano. A través de esta doble crítica y asunción, Kierkegaard creyó superar la subjetividad romántica por la exigencia racional del sistema, así como superar lo racional por la repetición mediada de lo individual. Lírica y dialéctica, *pathos* e idealidad se oponen así en un fuego cruzado, que consume la existencia como concreción singular de la idea.

No obstante, y al margen de esta interpretación kierkegaardiana, hay también otra lectura según la cual –como mencionamos oportunamente– la crítica del romanticismo se basa en un error, Hegel fue fundamentalmente romántico y Kierkegaard no se opuso a él sino a cierta divulgación del hegelianismo que distorsionaba el pensamiento del maestro. Conforme con esta otra lectura, ninguno de ellos sería lo que parecen ser.

En efecto, y en primer lugar, se ha considerado que la subjetividad romántica no constituye un subjetivismo arbitrario, sino por el contrario una reacción contra el subjetivismo, expresada en la búsqueda de un horizonte absoluto que trascienda la autoconciencia<sup>55</sup>. El propio F. Schlegel afirma que lo individual, lejos de identificarse con lo finito y contingente, es lo original y eterno en el hombre<sup>56</sup>. Lo absoluto del romanticismo tam-

<sup>54</sup> Cf. Frederik Beiser, *Hegel...*, cit., p. 123.

<sup>55</sup> Cf. Frederik Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge 2002, p. 357.

<sup>56</sup> Friedrich Schlegel, *Fragmentos*, trad. Emilio Uranga, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1958, pp. 89-90.

poco designa el Yo fichteano sino el «sí mismo», la identidad diferenciada, el «medio» ni totalmente inmanente y ni totalmente trascendente a la autoconciencia<sup>57</sup>. Se trata de un sí mismo activo, libre y autocreador, constituido en y por lo humano, aunque más allá de ello. La naturaleza mediada y mediada del absoluto significa que él es a la vez humano y divino, finito e infinito, temporal y eterno, parte y todo. Ni lo uno ni lo otro exclusivamente, sino lo uno y lo otro en una dialéctica donde la identidad es la diferencia y la diferencia, identidad, de manera tal que – asegura Novalis– respecto de lo absoluto “la separación cesa y no cesa”<sup>58</sup>. La propuesta romántica de una identidad no-abstracta sino concreta, diferenciada, relacional y sintética anticiparía, según F. Beiser, la crítica de Hegel a Fichte expresada en el *Escrito sobre la diferencia*<sup>59</sup>. La naturaleza mediada del absoluto romántico, tensionado siempre por la contradicción, supone por lo demás el no-fundacionalismo epistémico, opuesto al fundamento absoluto de la ciencia fichteana<sup>60</sup>.

Si bien el intento metafísico del romanticismo fue el de pensar la totalidad a partir subjetividad humana, lo allí pensado –o mejor dicho, imaginado, sentido, creado– es lo absoluto mismo, concebido como acción universal en la mediación de lo singular. En la subjetividad personal acontece la síntesis de lo ideal y lo real como producción de belleza, infinitud de sentido, exceso de divinidad. Esto significa que con el romanticismo irrumpe el singular existente en la absolutidad de su valor y en su consistencia eterna. La emergencia de la individualidad autocreadora como valor metafísico absoluto implicó la función especulativa del arte, concebido ahora como modelo de un conocimiento que es praxis, auto-creación.

La capacidad autocreadora del arte expresa el ideal de la libertad singular como autodeterminación absoluta, en la cual se funda y justifica el proceso de formación interior. En tanto que formador de la libertad, este proceso es no sólo estético sino a la vez metafísico, moral y religioso<sup>61</sup>. Él se mide por la inteligibilidad de la idea que actualiza, y ésta actualidad ideal determina la plenitud universal y progresiva del sí mismo. Por lo tanto, lejos de identificarse con la arbitrariedad y el acaso, la subjetividad romántica está metafísica, ética y religiosamente contenida por

<sup>57</sup> Cf. Walter Benjamin, *Selected Writings. 1913-1926*, vol. 1, ed. Marcus Bullock – Michael W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge – London 1996, p. 132.

<sup>58</sup> Novalis, *Los fragmentos. Los discípulos en Sais*, trad. M. Maeterlinck, El Ateneo, Buenos Aires 1948, p. 115.

<sup>59</sup> Cf. Frederik Beiser, *German Idealism...*, cit., p. 408.

<sup>60</sup> Cf. Frederik Beiser, *German Idealism...*, cit., p. 441.

<sup>61</sup> Cf. Frederik Beiser, *The Romantic Imperative...*, cit., p.101.

una idealidad que se expresa en su re-presentación finita. Y de aquí también que el romanticismo no pretenda ser amoral, inmoral o irreligioso, sino que quiera ser explícitamente una redefinición de la moral y la religión “en los límites de lo humano”<sup>62</sup>, es decir, determinada ahora no por una heteronomía trascendente sino por la autonomía de la libertad. Para los románticos “hacerse Dios, ser hombre, formarse, son expresiones que dicen lo mismo”<sup>63</sup>, y en este sentido la existencia misma se convierte en una acción religiosa, mientras que la religión deviene la quintaesencia de la poesía, la moral y la filosofía románticas<sup>64</sup>.

En segundo lugar, y considerando ahora el sistema de Hegel, éste tampoco parece excluir la singularidad sino muy por el contrario, realizarse en ella. En el caso de la *Fenomenología*, ésta se refiere a la singularidad que es “realidad de lo universal”<sup>65</sup>, su devenir concreto. En el caso de la *Ciencia de la lógica*, se afirma lo singular como determinación absoluta en el devenir autorreflexivo del concepto o bien, como negación de la negación<sup>66</sup>. Lo singular sintetiza lo universal (la identidad) y lo particular (la diferencia), de manera tal que se constituye como la identidad diferenciada de ambos. En cualquiera de los casos, lo significado por Hegel es que lo universal solo es concreto y activo en su propia singularización, es decir, en la última, indivisible e inmediata determinación por la cual el concepto existe. Dicho de otro modo, para Hegel “lo singular es lo real”<sup>67</sup>, no como abstracción sino como infinitud existente o universalidad concreta, cuya efectividad consiste en la compactación, la concentración, la condensación finita y temporal de una misma eternidad ideal<sup>68</sup>. Dicho en otros términos, singularizar es para Hegel actualizar, intensificar, repetir lo universal en cada instante del devenir.

En virtud del lugar privilegiado que Hegel le concede a la singularidad, muchos han considerado que el singular constituye su preocupación central<sup>69</sup> y el eje de su *Lógica*<sup>70</sup>, no como término abstracto, opuesto y

<sup>62</sup> Jean J. Anstett, *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, Les Belles Lettres, Paris, 1941, p. 75.

<sup>63</sup> Friedrich Schlegel, *op. cit.*, p. 50.

<sup>64</sup> Cf. Friedrich Schlegel, *op. cit.*, p. 51.

<sup>65</sup> Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, *cit.*, vol. 3, pp. 291 ss.

<sup>66</sup> Cf. cf. Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik...*, *cit.*, vol. 6, pp. 253 ss.; también *Enzyklopädie...*, *cit.*, vol. 8, §§ 159 ss.; Hermann Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1957, p. 147.

<sup>67</sup> Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, *cit.*, vol. 8, § 163.

<sup>68</sup> Cf. Edgardo Albizu, “Para abrir la Lógica de Hegel. Cuatro notas introductorias”, en *Signos*, Univ. del Salvador, X/19 (1991), p. 53.

<sup>69</sup> Cf. Ramon Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona 1971, pp. 309, 315, 385; Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 48; Jean Wahl, *La lógica de Hegel como fenomenología*, trad. A. Llanos, La Pleyade, Buenos Aires 1973.

excluyente de lo universal, sino como «término medio» que presupone los extremos de la particularidad y la universalidad y es engendrado por ellos, es decir, como unidad en devenir o mediación. El no-fundacionalismo del pensamiento hegeliano significa justamente esta ubicuidad del absoluto, presente por entero en cada experiencia, objeto o momento del todo.

Desde el punto de vista del *medium*, afirmar la singularización de lo universal resulta lo mismo que afirmar la universalización de lo singular, y ambas afirmaciones coinciden en la *Bildung* como edificación de lo absoluto. El devenir de la existencia constituye la *bildung* del espíritu, y en este sentido “Hegel es quien con mayor agudeza ha desarrollado lo que es la formación”<sup>71</sup>. En razón de este desarrollo formativo, su filosofía permanece abierta, en continuo progreso<sup>72</sup>, y su concepto constituye propiamente “un proyecto”<sup>73</sup>, a saber, el proyecto de la libertad, resuelto finalmente en la praxis del amor<sup>74</sup>.

##### 5) Algunas conclusiones: de una abstracta ruptura a la continuidad efectiva

Habida cuenta de otra lectura posible según la cual el romanticismo no coincidiría con lo que Hegel difundió, ni éste último con lo que Kierkegaard le atribuyó, la pregunta inevitable es ¿qué quedaría de lo propio y original ellos confrontaron con su adversario intelectual? Si en lugar de una crítica rigurosa y acertada, lo que domina por entero la discusión es una flagrante incompreensión mutua, ¿cómo sincerar entonces lo auténticamente novedoso de cada cual?

Parece ya un lugar común el creer que la auténtica originalidad consiste en romper con todo lo anterior y comenzar de cero, como si se tratase allí de una muerte de la filosofía y una inauguración del pensar. La crítica llevada a cabo por Hegel y Kierkegaard tiene, a nuestro juicio, ciertos rasgos de esta consideración. Lo mismo sería aplicable al hegelianismo de izquierda y de derecha, cuando reprueba las abstracciones de su

<sup>70</sup> Cf. Stanley Rosen, *G. W. F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, New Haven – London, 1974, p. 62.

<sup>71</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 2 vols., trad. Ana A. Aparicio – Rafael de Agapito, 7ª ed., Sígueme, Salamanca 1997, p. 40.

<sup>72</sup> Cf. Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás, Tusquets editores, Barcelona 2009, p. 213.

<sup>73</sup> Alexander Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Leviatán, Buenos Aires 2007, p. 138.

<sup>74</sup> Cf. Merold Westphal, *Hegel, Freedom and Modernity*, State University of New York Press, New York 1992, pp.10-11, 14-5.

maestro, y más tarde a la filosofía contemporánea, cuando motivada por el acontecimiento heideggeriano, acusa de abstracta a la modernidad entera y proclama la invención absoluta de lo concreto, que toda una nueva parafernalia terminológica vendría a pronunciar. Dicho brevemente, en un sin fin de abstracciones, todos reclaman para sí lo concreto y efectivo que le niegan a su interlocutor intelectual, y que este último reivindica también. Pues bien, esta misma acusación serial no puede menos que generar la sospecha de un malentendido esencial.

Y junto con esta sospecha, la historia efectiva del pensamiento parece invitarnos a la conclusión contraria, a saber, la conclusión de la continuidad, de las transiciones medidas, de una lenta maduración y una *Bildung* fundamental cuyo resultado asume y eleva lo precedente sin abandonarlo del todo jamás. Allí hay que buscar lo original, lo único de cada pensador, en el modo propio de la continuidad antes que en choque, la ruptura y la negación. Más aún, allí reside la verdadera fuerza de todo progreso, en la profundidad con la que se arraigue a su identidad esencial.

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

Sin grandes rupturas ni comienzos abstractos es como preferimos leer la historia del pensamiento y, dicho con mayor precisión, la historia de un idealismo romántico al cual todavía pertenecemos<sup>75</sup>. Nada hay nuevo bajo el sol ni nada se hace, tampoco en filosofía, de la nada. Lo que se construye es más bien una continuidad esencial, que Kierkegaard – instalado conceptualmente entre los románticos y Hegel – vendría a confirmar.

---

<sup>75</sup> Cf. Phillipe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism*, trad. P. Barnard – C. Lester, State University of New York Press, New York 1988, p. 15; también Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 14.



**RESUMEN**

Una misma crítica de abstracción irreal y universalidad vacía se repite de Hegel hacia los románticos, y de Kierkegaard hacia estos y hacia aquel. Lo que nos proponemos en el siguiente artículo es cuestionar la consistencia conceptual de esta crítica, acercar el contenido esencial de sus respectivos pensamientos y plantear finalmente una posible continuidad especulativa, que se extendería desde el primer romanticismo a Hegel y desde éste hacia Kierkegaard, para llegar incluso hasta nosotros.

**Palabras clave**

Abstracción, absoluto, razón, singular, infinitud, reflexión.

**ABSTRACT**

The same criticism of unreal abstraction, and empty universality repeats from Hegel to romantics, and from Kierkegaard to them and to him. The current article aims at inquiring the conceptual consistence of that criticism, approaching the essential content of their thoughts, and finally setting forth a possible speculative continuity, which would extend from first Romanticism to Hegel, and from him to Kierkegaard, for coming at last even to us.

**Key-words**

Abstraction, absolute, reason, singular, infinity, reflection.