

## CORAM DEO: EL CAMINO DE LA DESESPERACIÓN EN HEGEL Y KIERKEGAARD

**FRANCISCO-JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ**

Doctor en Filosofía  
Profesor Titular  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
fjherrerohe@upsa.es

Recibido: 15/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* Hegel es el creador del concepto “conciencia desdichada (*unglückliches Bewusstsein*)”. Nuestro interés va más allá de la letra hegeliana evitando, por un lado, la tentación de sobredimensionar la importancia de esta figura de la conciencia, y procurando, en segundo lugar, analizar su particular “*Wirkungschichte*” en la obra de Søren Kierkegaard. Si Hegel, cual cartógrafo, ha circunscrito todo el territorio de la conciencia desdichada, Kierkegaard asume la misión de explorar y examinar, cual nativo, las diversas etapas ahí sitas. Para ambos pensadores la conciencia es, en su esencia, una contradicción que que no conduce, sin embargo, al camino de la duda (*Zweifel*), sino al de la desesperación (*Verzweiflung*) donde Dios aparece como la referencia definitiva. La diferencia fundamental entre uno y otro estriba en que mientras el primero de ellos plantea una dialéctica de la conciliación o de la síntesis mediadora, para el danés resulta evidente que los dos estadios o esferas se dan a la vez y solo el salto (*Spring*) permite finalmente pasar de uno a otro.

*Palabras clave:* Dios, Hegel, Kierkegaard, conciencia desdichada, desesperación, duda, escepticismo, existencia, religión.

### CORAM DEO: THE PATH OF DESPERATION IN HEGEL AND KIERKEGAARD

*Abstract:* Hegel created the concept of ‘unhappy consciousness’ (*unglückliches Bewusstsein*). Our interest goes beyond the fine print of Hegel’s writings. This approach has two merits. First, it avoids the temptation of blowing this form of consciousness out of proportion. Second, it helps one analyse Hegel’s *Wirkungschichte* in Søren Kierkegaard’s work. If Hegel was the cartographer who mapped the bounds of the unhappy consciousness, Kierkegaard explored the places and stages along the way. For both thinkers, consciousness is essentially a contradiction that does not lead to doubt (*Zweifel*) but rather to desperation (*Verzweiflung*), in which God appears as the definitive reference point. The key difference

between the two philosophers is that while Hegel proposes a dialectic of conciliation or mediating synthesis, Kierkegaard considers that doubt and desperation clearly co-exist and that only a leap (*Spring*) allows one to pass from one to the other.

*Keywords:* God, Hegel, Kierkegaard, desperation, doubt, existence, religion, scepticism, *unglückliches Bewusstsein*, unhappy consciousness, *Verzweiflung*, *Zweifel*.

*Er [der Geist] gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet* (Hegel, *PhdG*, Vorrede, 36)

## 1. LA FIGURA 'CONCIENCIA DESDICHADA' EN HEGEL

La figura de la “conciencia desdichada (*unglückliches Bewusstsein*)” constituye, probablemente, uno de los ejes más importantes e innovadores de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel<sup>1</sup>. Cuando se abre el índice de la edición usual de esta obra, observamos que se trata del primer esbozo completo del concepto absoluto, de la razón. Los capítulos siguientes sobre el espíritu y la religión irán aproximando esta figura en un camino dialéctico hasta su culminación en el capítulo final sobre el saber absoluto, momento en el que el concepto pasa ya a saberse a sí mismo como tal<sup>2</sup>. Ocupa pues un puesto relevante en el itinerario de esta auténtica “ciencia de la experiencia de la conciencia”<sup>3</sup> constituyendo la conclusión lógica con la que se cierra el capítulo dedicado a la autoconciencia.

1 Cf. Friedrich FULDA, “*Unglückliches Bewusstsein*”, en: J. RITTER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/Stuttgart, 1971, col. 905s. Los intentos de fijar históricamente el lugar de la conciencia desdichada se han ido sucediendo a lo largo del tiempo: cf. Jean WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1951; Jean HYPOLITE, *Genese et structure de la “Phénoménologie de l’Esprit” de Hegel*, París, 1967; R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1971; Alfonso LÓPEZ MARTÍN, “La etapa de la conciencia desdichada en la ‘Fenomenología’ de Hegel”, *Rev. Fil. Univ. Costa Rica*, 40 (1977) 73-83; Werner MARX, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., 1986; John W. BURBIDGE, “‘Unhappy Consciousness’ in Hegel: An Analysis of Medieval Catholicism”, en: Jon STEWART (ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, Albany NY, 1998; Ludwig SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender kommentar zu Hegels “Differenzschrift” und “Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., 2000; Michael WLADKA, “Ich bin der Kampf. Das unglückliche Bewusstsein und seine misslungene Aufhebung in der Moderne”, *Hegel-Jahrbuch*, (2004) 267-274.

2 La traducción española de la *PhdG* que cotejamos es la de Wenceslao ROCES (México 1966) basada en la edición de Johannes HOFFMEISTER (Hamburg 1966). Se ha consultado también la particular versión de Manuel JIMÉNEZ REDONDO (Valencia 2006). Cf. el siempre valioso *Wortindex zu Hegels Phänomenologie des Geistes* de Joseph Gauvin (Hrsg.), Bonn, 1977.

3 El título bajo el cual se imprimió por primera vez esta obra fue, en efecto, el siguiente: “*Erste Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*”. Y así permanece todavía aunque sólo ya como

Resulta evidente que esta figura clave solo puede ser comprendida por completo si se tiene en cuenta el tema siempre complicado y discutido en Hegel de la historicidad en relación con el sistema<sup>4</sup>. En lo que se refiere a nuestro propósito se trata de la historia de la formación de la misma conciencia hasta la ciencia (*die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft*). Se trata además de una historia concebida como camino (*Weg*) que la propia conciencia recorre a través de la serie de sus configuraciones (*Gestaltung*)<sup>5</sup>. Lo importante aquí consiste en observar que Hegel no ha comprendido la conciencia como algo ya fijado sino en situación. Estamos ante un proceso complejo en el que la conciencia se va autoconfigurando dirigiéndose a su vez hacia su fin último que no es otro que el saber absoluto. De este modo Hegel supera la posición de cualquier idealismo subjetivo dado que el sujeto no es concebido como un sujeto acabado sino en tránsito hacia su propia formación (*Bildungsweg*) tanto histórica como cultural. Pero es que no solo el individuo singular y concreto (*das Individuum*) es visto aquí como incompleto e inacabado<sup>6</sup> pues tampoco la razón puede establecerse ya como la referencia absoluta. Ella misma no deja de ser el resultado y una configuración más de la conciencia en

---

encabezado de la *Introducción*. Es verdad que Hegel lo sustituyó muy pronto por el de "Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes" pero en lo fundamental sigue siendo el horizonte interpretativo más adecuado. De hecho el mismo Hegel concibió siempre su camino hacia la ciencia ya como ciencia y, en cuanto a su contenido, ciencia de la experiencia de la conciencia. Cf. el penúltimo párrafo de la *Einleitung* en G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en: Wolfgang BONSIEPEN, Reinhard HEEDE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, 1980, pp. 68s. Citaré abreviadamente esta edición utilizando las siglas *PhdG* seguidas de las páginas correspondientes. Sobre la importancia que representan tanto el Prólogo como la *Introducción* de la *Fenomenología* cf. Werner MARX, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*, Frankfurt a. M., 1981. Asumimos como irrenunciables la tesi asentada a partir de los trabajos de O. Pöggeler demostrando en la obra de Hegel, especialmente en la *Fenomenología*, la esencial continuidad sin diferenciación de distintas líneas orientativas. Cf. O. PÖGGELER, "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, Bonn, 1 (1961) 255-294; Id., "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", en: H.F. FULDA y D. HENRICH (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 1973, pp. 329-390; Jan BEAUFORT, *Die drei Schlüsse. Untersuchungen zur Stellung der "Phänomenologie" in Hegels System der Wissenschaft*, Würzburg, 1983.

4 El debate lo abrió ya H. MARCUSE en 1932 con su *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1968. Hegel habría sido el primero en utilizar el término 'Geschichtlichkeit' en su *Filosofía de la historia* cf. Leonhard VON RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, 1964, pp. 20ss.

5 Cf. *PhdG*, *Einleitung*, p. 67. Para la interpretación de los conceptos configuración (*Gestaltung*) y figura (*Gestalt*) en Hegel cf. Hermann SCHMITZ, "Der Gestaltbegriff in Hegels 'Phänomenologie des Geistes' um seine geistesgeschichtliche Bedeutung", en: *Gestaltprobleme der Dichtung*, Festschrift für Günther Müller, Bonn, 1957, 315-334.

6 Cf. *PhdG*, *Vorrede*, § 28, p. 26.

un itinerario que, al decir de Gadamer, no termina nunca de resolverse obligando siempre a comenzar de nuevo<sup>7</sup>.

Pues bien, en la fase o etapa en la que la conciencia piensa o es una autoconciencia libre (*denkt oder freies Bewusstsein*) –donde pensar, por cierto, se explica como el comportarse no ya de un yo abstracto, esencia de la autoconciencia independiente (*selbständiges Bewusstsein*), sino de un yo con el significado del ser en sí (*Ansichsein*); pensamiento en el que yo ya no soy siervo de ningún otro señor, sino un yo libre–, llega un momento –el del escepticismo– en el que la conciencia se experimenta como contradictoria consigo misma; conciencia doble “de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual”<sup>8</sup>.

Y de esta experiencia –informa Hegel– surge una nueva figura, aquella que reúne los dos pensamientos que el escepticismo mantenía aún separados. Esta nueva figura no es sino la conciencia desdichada (*das unglückliche Bewusstsein*) descrita ahora como conciencia duplicada (*gedoppeltes Bewusstsein*); la conciencia de esta contradicción suya (*Bewusstsein dieses seines Widerspruchs*). En ella palpamos la duplicación de la autoconciencia en sí misma; desdoblamiento esencial en el concepto del espíritu, aunque aquí no se presente todavía en su unidad. Para que se haga presente el concepto del espíritu, y la conciencia pueda contemplarse ella misma como indivisa, debe producirse el retorno (*Rückkehr*) a sí misma o su reconciliación (*Versöhnung*) consigo misma.

Conviene no precipitarse en el análisis para no confundir esta figura de la conciencia desdichada con aquella otra conciencia desgarrada que aparece posteriormente en la etapa dialécticamente negativa del Espíritu como fruto de su enajenación en la cultura<sup>9</sup>. La diferencia fundamental entre ambas figuras es que la conciencia desdichada no comienza enajenándose, sino que surge de la propia autoconciencia que se identifica consigo misma coincidiendo con su objeto. Estamos inmersos pues en la conocida dialéctica del amo y del esclavo en la que la conciencia se duplica y se divide comenzando así su propia desdicha. A la conciencia se le abren entonces dos posibles salidas, a saber: recorrer ella misma el itinerario a través de las diversas figuras que le conduzca a la verdad o permanecer como conciencia que ignora ingenuamente su desventura<sup>10</sup>. Es importante destacar que Hegel está proponiendo en ningún momento el camino de la duda (*Weg des Zweifels*), es decir, aquél que permanece indeciso entre la vacilación y la ambigüedad.

7 Cf. Hans-Georg GADAMER, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, 1971, pp. 83ss; Gottfried STIELHER, *Die Dialektik in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Berlin, 1964; Manfred BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, 1986.

8 *PhdG*, p. 121. Cf. infra n. 12

9 Cf. Ernest BLOCH, *El pensamiento de Hegel*, Méjico, 1949, p. 74.

10 Cf. Jean HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 184.

En los que se nos introduce de lleno es, más bien, en el camino de la desesperación (*Weg der Verzweiflung*)<sup>11</sup>. Este camino no es otro que aquél que brota del auténtico escepticismo y al que siempre ha de acudir toda filosofía crítica si pretende alguna vez escapar del dogmatismo; el camino que niega las pretensiones cognoscitivas del entendimiento y abandona las tesis de la “conciencia natural”<sup>12</sup>.

La conciencia desdichada posee para Hegel, en principio, naturaleza o índole temporal. El problema consiste en averiguar entonces si esta desesperación es algo de lo que el hombre puede salir o si esta desventura describe, más bien, su situación fundamental. Si finalmente fuera así, es decir, si al hombre no le estuviera permitido dejar este estado de insatisfacción, estaríamos ante una evidente contradicción toda vez que Hegel sostiene la posibilidad de superar este estadio por medio del movimiento dialéctico del pensamiento que da el paso de la figura “escepticismo” a la de la “conciencia desdicha”. Es verdad que Hegel ha aceptado el escepticismo desde siempre como momento necesario del sistema, pero considera también que éste debe consumarse a sí mismo. La aparición de la conciencia desdichada deberá ser interpretada en consecuencia como el resultado (consciente ya) de aquella reduplicación de la autocontradicción que albergaba aún implícitamente el propio escepticismo.

En cualquier caso, la situación de callejón sin salida que parece presentársele a la conciencia en su propia contradicción desaparece en el momento en el que dejamos de presuponer que es el hombre el sujeto que sale de la conciencia desdichada<sup>13</sup>. La conciencia desdichada, en efecto, no es tan sólo la mera descripción

11 Cf. *PhdG*, Einleitung, p. 56. Cf. Julián MARRADES MILLET, “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel”, *Agora*, 16 (1997) 57-79.

12 Hegel comprendió muy pronto la relación que el escepticismo guarda con la filosofía y así lo publicó en un artículo programático en el *Kritisches Journal der Philosophie* de 1802. Se trata de su contribución, no tanto al debate abierto por G. E. Schulze en su *Enedisemo* y su *Crítica de la filosofía teórica* manifestando su reserva ante su viejo maestro Kant, cuanto al problema mismo de fondo, a saber: si el escepticismo puede o no articularse como un momento del saber filosófico. Cf. G. W. F. HEGEL, “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie”, en: Hartmut BUCHNER y Otto PÖGGELER, (Hrsg.), *Gesammelte Werke*. Jenaer Kritische Schriften, Bd.4, Hamburg, 1968. Existe traducción al español por María del Carmen PAREDES, *Hegel. Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, 2006. Sobre el escepticismo en Hegel cf. Michael N. FORSTER, *Hegel and skepticism*, Cambridge, 1989; Hans Friedrich FULDA y Rolf-Peter HORSTMANN (Hrsg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, 1996; K. VIEWEG, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das Gespenst des Skeptizismus*, München, 1999; I. TESTA, “Skeptische Antinomie und Anerkennung beim jungen Hegel”, en: *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 8 (2003) 171-178; Dietmar H. HEIDEMANN, *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, Berlin, 2007.

13 Cf. Eugen FINK, *Hegel. Phänomenologischen Interpretationen der “Phänomenologie des Geistes”*, Frankfurt, 1977, pp. 185s. Se trata de las lecciones impartidas durante los semestres de 1966-1967 en Freiburg aunque Fink ya se había ocupado de la *Fenomenología del espíritu* en el

de una subjetividad incapaz de encontrar el reposo y de llegar a la unidad de sí misma<sup>14</sup>. La cuestión que hay que tratar de resolver a partir de este momento es a qué se está refiriendo Hegel, realmente, cuando habla de conciencia desdichada y averiguar, en segundo lugar, en qué consiste esta experiencia de su desventura o insatisfacción.

El problema reside en que la nueva figura admite ser comprendida bien desde su dimensión ontológica o desde su faceta histórico-existencial y así lo ponen de manifiesto las diferentes interpretaciones que se vienen haciendo de este texto. Para Eugen Fink, por ejemplo, la conciencia desdichada no es, en primer término, sino la interpretación ontológica de lo que Hegel ha expuesto previamente con la distinción entre señor y siervo, o del amo y esclavo. La insatisfacción de la conciencia reside en ser a la vez señor y siervo, es decir, conciencia de lo inmutable en tanto lo esencial (*Unwandelbar als das Wesentliche*) y de lo mutable como lo inesencial (*Wandelbar als das Unwesentliche*). En el hiato abierto entre lo universal y lo particular, la conciencia experimenta con amargura su propia insuficiencia y nulidad, nihilidad o negatividad (*Nichtigkeit*). Pero esta oposición comienza a fluir y es precisamente en este movimiento donde la conciencia experimenta –dice Hegel– el “*surgir de lo singular EN lo inmutable y de lo inmutable EN lo singular*”. Esta historia de la conciencia desdichada se completa en una última relación o estadio que no es sino la inversión (*Umkehrung*) del primero: Lo inmutable se recoge finalmente en lo singular de su propio saber autoconsciente. Y en esta coincidencia de lo inmutable y lo mutable termina de configurarse la vida infinita del Espíritu. Lo decisivo, opina Fink, es que universalidad (*Allgemeinheit*) y particularidad (*Einzelheit*) se presentan ahora no como simples estructuras, sino como dos modos opuestos de ser de la conciencia y esto abre, sin duda, una nueva dimensión del problema: “¡Particularidad y universalidad son modos de comprender el ser!”<sup>15</sup>, acaba exclamando este autor al que durante demasiado tiempo hemos estado situando a la sombra de Heidegger.

Esta interpretación de la conciencia desdichada con carácter marcadamente ontológico no es, como vengo diciendo, la única versión que se ha hecho del texto hegeliano. Existe la posibilidad también de referir dicha conciencia y sus tres estadios a situaciones históricas concretas. Se trata, ciertamente, de una

---

semestre de invierno de 1948/49. Este texto ocupará el volumen 14 con el título general de *Hegel* en la revista *Gesamtausgabe* de la *Karl Albert Verlag* dentro de la parte tercera dedicada a la historia de las ideas filosóficas. Existe traducción española de Iván ORTEGA RODRÍGUEZ (ed.), *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la 'Fenomenología del Espíritu'*, Barcelona, 2011.

14 Esta subjetividad que no llega a la verdadera libertad por estar aprisionada, precisamente, en la propia subjetividad recuerda mucho a la primera parte de la filosofía de Fichte. Cf. Jean HYP-POLITE, *op. cit.*, p. 185.

15 Cf. Eugen FINK, *op. cit.*, p. 188.



interpretación no exenta de riesgos dado que la actitud de Hegel ante la historia es resueltamente especulativa y los hechos de la facticidad histórica no tienen por ello fácil cabida en ella. En todo caso se podría establecer una relación de los tres estadios por los que atraviesa la conciencia desdichada respectivamente con la filosofía antigua, la modernidad y el viraje que ha supuesto el propio sistema filosófico de Hegel. Si en la filosofía antigua no se ha conseguido aún superar la separación (*choris-mos*) entre el mundo sensible y el mundo de las ideas, en la modernidad, en cambio, la idea pasa a ser comprendida ya como el pensamiento del ser del alma humana donde lo particular entra en la esfera de lo inmutable y el alma de éste, a su vez, en la de lo particular. El sistema hegeliano representaría, en última instancia, el intento de ir más allá del alma subjetiva para lograr la reconciliación entre lo universal y lo particular, superando finalmente la desgarradora oposición que hasta ese momento los había mantenido distanciados.

Pero cabe aún una tercera y última interpretación de la conciencia desdichada. Se trata, no obstante, de una explicación mucho más cuestionable desde la óptica ontológica y no es otra que la explicación histórico-espiritual. En este sentido, Hegel estaría ofreciendo a través de esta figura concreta de la conciencia toda una explicación de la religión<sup>16</sup>. Esta nueva posibilidad no parece del todo descabellada si tenemos en cuenta que la religión se puede definir como una relación del hombre con lo inmutable y eterno en el marco de la temporalidad y de una azarosa particularidad<sup>17</sup>. La figura de la conciencia desdichada describiría, sin más, la mera autoconciencia religiosa de lo cristiano como tal. Autores como Kojève, entre otros, han identificado al cristianismo en general, e, incluso a la “conciencia religiosa judeo-cristiana” en su conjunto, con esta nueva figura de la *Fenomenología*. En la conciencia desdichada –afirma este conocido comentarista de la obra de Hegel– el hombre religioso excede al escéptico porque al aceptar sus dos –yos– hace viable la contradicción<sup>18</sup>. Este hombre religioso, no obstante, se caracterizaría todavía por aceptar la escisión (*Entzweiung*) de la unidad de la conciencia en un yo empírico (mundano y mortal) y un yo trascendente (el alma inmortal en contacto con Dios).

16 Cf. Josef SCHMIDT, “Geist”, “Religion”, und “absolute Wissen”. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1997; Schmidt Matthias HÄUSSLER, *Der Religionsbegriff in Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Freiburg-München, 2008.

17 Esta interpretación se apoya básicamente en el propio sentir de Hegel para quien la fe (*Glaube*) del mundo de la cultura está directamente relacionada con la figura de la conciencia desdichada. Cf. *PhdG*, p. 312.

18 “L’homme religieux dépasse le Sceptique parce qu’il rend viable la contradiction, en acceptant ses deux –Moi–” (Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, p. 67). También para Manuel JIMÉNEZ REDONDO, la conciencia desdichada representa sobre todo “el elemento cristiano de la *Fenomenología del espíritu*”. Cf. su versión española de la *PhdG*, *op. cit.*, p. 1009, n. 71.

La religión resulta ser inseparable del malestar interior que experimenta la conciencia. La fuente de la insatisfacción y de esta desdicha residiría, precisamente, en la imposibilidad por parte del hombre religioso de superar la oposición (*Widerspruch*) de los dos elementos contradictorios de la conciencia desdoblada. Para liberarse y salir del dualismo instalado en la base de la religión, el hombre debe abandonar, en primer lugar, la idea de un más allá (*ein Jenseits*) y aceptar que su verdadera realización se efectúa en su acción como ciudadano de un estado (*Bürger*). Toda realidad (*Realität*) son su acción y su ser (*Thun und Seyn*) como conciencia singular –dice Hegel– y sólo de este modo, reconociéndose en tanto individuo libre, podrá llegar a la satisfacción (*Befriedigung*), es decir, a la plenitud pacificada de su ser. Pero este hombre ya no es el de la conciencia-de-sí que culmina en la conciencia desdichada, sino el hombre de la razón (*Vernunft*); un hombre, por tanto, que ya no tiene religión<sup>19</sup>.

Procediendo con rigor, la relación con la religión judía únicamente podría predicarse respecto a las primeras formas de esta conciencia. De entrada, esa contraposición con la que se experimenta a sí misma la conciencia desdichada implica contar con una conciencia simple e inmutable –que para ella es como su esencia– y otra conciencia múltiple y mudable –como lo no esencial. Las dos son, sin embargo, esencias ajenas para la conciencia. El judaísmo representaría, por tanto, el ejemplo histórico de esta contraposición que sitúa la esencia más allá de la existencia y a Dios fuera del hombre<sup>20</sup>.

En realidad, la conciencia desdichada no es tal autoconciencia en la separación entre la esencia y la no-esencia, sino en ese “movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario”. Hegel lo expresa admirablemente diciendo que “estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario”<sup>21</sup>. La conciencia desdichada, como toda otra figura o forma particular, es un momento tan positivo y necesario como negativo y en trance de desaparición<sup>22</sup>.

Si ahora nos trasladamos otra vez al plano religioso, encontramos que la contradicción no estaría tanto en la distinción entre la conciencia que el hombre tiene de Dios y la que él tiene de sí mismo, cuanto en el intento de superación

19 Cf. *PhdG*, p. 131. Cf A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 72s.; y el resumen del curso 1934-35 en las pp. 74-76.

20 Cf. Jean HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 191.

21 *PhdG*, p. 134

22 Cf. *PhdG*, Vorrede, § 47, p. 35. Hegel hablará incluso de esta configuraciones como “dimensiones en trance de desaparición” (*verschwindende Grössen*)” (*ibid.*, p. 314).



o de relevo de una por otra, dado que en este esfuerzo suyo siempre volverá a tomar conciencia de su singularidad (*Einzelheit*). Hegel llega a hablar, incluso, del dolor (*Schmerz*) que supone para la conciencia de la vida el dato de que únicamente aquí pueda ella tener la conciencia de su contrario como conciencia de la esencia, así como de la propia nulidad (*Nichtigkeit*). El empleo de este último término no haría sino volver a confirmar la correspondencia de este movimiento con el ejemplo histórico de un judaísmo interpretado por Hegel, ya desde su juventud, como mera nihilidad<sup>23</sup>.

El judaísmo, en resumen, encarnaría la fase de la conciencia desdichada en la que más desgarradamente se vive la relación contrapuesta entre lo inmutable, Dios, y la simple nulidad que ante él representa todo lo mutable. En el cristianismo, sin embargo, la particularidad transita hacia lo inmutable en tanto lo divino se ha hecho patente en el Hijo del hombre. Se trata pues del estadio en el que lo inmutable (*das Unwandelbare*) entra en la conciencia al mismo tiempo que es tocado por lo singular (*die Einzelheit*). Es el movimiento en el que la conciencia empieza a experimentar el surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular. A partir de este momento todo lo que resta del proceso dialéctico debe atribuirse ya un cristianismo configurado en torno a la encarnación, es decir, presente a la conciencia como contingencia histórica pero no aún como una necesidad del concepto<sup>24</sup>. La tercera fase, en la que lo inmutable se invierte en la particularidad de la conciencia misma, expresaría la culminación del cristianismo en el ateísmo de la *Aufklärung*<sup>25</sup>.

## 2. LA INDIVIDUALIDAD DESDICHADA SEGÚN KIERKEGAARD

Hasta aquí las interpretaciones que se han hecho de la conciencia insatisfecha o desdichada. Vamos a introducirnos ahora brevemente en la recepción que Søren Kierkegaard ha realizado de esta figura de la *Fenomenología* hegeliana<sup>26</sup>.

23 Cf. Otto PÖGGELER, "L'interprétation hégélienne du judaïsme", *Archives de Philosophie*, 44 (1981) pp. 189-239; Pedro FERNÁNDEZ LIRIA, *Hegel y el judaísmo*, Barcelona, 2000; Joseph COHEN, *Le spectre juif de Hegel*, Paris, 2005.

24 Cf. Jean HYPPOLITE en su comentario al primer volumen de la edición francesa de la *PhdG*, Paris, 1939, pp. 178ss.

25 Cf. KOJÈVE, Alexandre, *op. cit.*, pp. 73ss.

26 No he encontrado monografías que aborden filosóficamente la recepción realizada por Kierkegaard de la conciencia desdichada de Hegel. Desde otro tipo, con perspectivas no estrictamente filosóficas, cf. Sebastian SOPPA, *Scheiternde Subjektivität, Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin, 2010. Sobre la trillada cuestión del enfrentamiento entre Kierkegaard y Hegel cf. Niels THULSTRUP, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus:*

Es este filósofo uno de los pocos autores que ha acogido el concepto de la figura desdichada introduciéndolo en dos de sus obras más emblemáticas: *O lo uno o lo otro* (1843) y *La enfermedad mortal* (1849)<sup>27</sup>. El pasaje central en el que vamos a centrar nuestro análisis se encuentra en la parte final y más patética del discurso a los cofrades co-sepultos (Συμπαρανεκρωμένοι) y lleva por título el de “El más desdichado (*Den Ulykkeligste*)”<sup>28</sup>. Se trata del tercer y último de los escritos de los “Papales de A” ligados internamente por el movimiento de ese elemento ajeno a la representación estética llamado angustia en cuanto pena reflexiva e interiorizada. Los tres escritos dibujan una especie de espiral o de curva que culmina en la descripción de una existencia individual calificada como la más desdichada. El recurso literario empleado por Kierkegaard para introducir esta figura es remitirnos a una inscripción hallada en un sepulcro en Inglaterra en el que se lee la expresión *miserrimus*<sup>29</sup>. Pero el dato que resulta asombroso reside en que alguna vez se haya tenido la osadía de abrir dicho sepulcro, es decir, en la hazaña de decidirse a inspeccionar si había alguien dentro del mismo. Como parece ser que aún no se ha encontrado a nadie en su interior, se emprende una cruzada, una expedición de los Συμπαρανεκρωμένοι (cofrades co-sepultos) para hallar al más infeliz.

---

1835-1846. *Historisch-analytische Untersuchung*, Stuttgart, 1972; Jaime FRANCO BARRIO, *Kierkegaard frente al Hegelianismo*, Valladolid, 1996; Jon STEWART, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge, 2003; Jon STEWART, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Nueva York, 2007; Günter FIGAL, *Indiferenciación vital y distanciamiento. La actitud hacia sí en relación con Hegel, Kierkegaard y Heidegger*, Buenos Aires, 2010. Cf. además las introducciones y biografías de Kierkegaard: Joakim GARFF, *Søren Kierkegaard. A biography*, Princeton, 2005; Alastair HANNAY, *Kierkegaard. Una biografía*, México, 2010; Johannes HOHLENBERG, *Søren Kierkegaard. Eine Biographie*, Basel, 2011; Carlos DÍAZ, *Søren Kierkegaard*, Madrid, 2013.

27 Las ediciones críticas en danés de las obras de Søren KIERKEGAARD son las publicadas por la Gyldendalske Boghandels Forlag: *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*. Udgivne af A.B. DRACHMANN, J.L. HEIBERG og H.O. LANGE. Las obras aquí citadas corresponden al Bind I: *Enten-Eller. Et Ævns-Fragment, udgiuet af Victor Eremita*, Copenhagen, 1901, <sup>5</sup>1991 y al Bind XV: *Sygdommen til Døden*, Copenhagen, 1905, <sup>4</sup>1991. Serán citadas respectivamente según la versión y traducción del danés de Begonya SAEZ TAJAFUERCE y Darío GONZÁLEZ, *Escritos de Søren Kierkegaard*, Vol 2/1: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, 2006 y de Demetrio GUTIÉRREZ RIVERO, *La enfermedad mortal*, Madrid, 2008.

28 Cf. Søren KIERKEGAARD, “El más desdichado. Una entusiasta alocución a los Συμπαρανεκρωμένοι. Peroración para una de las reuniones de los viernes”, en *O lo uno o lo otro*, op. cit., pp. 229-242.

29 R. Larrañeta informa, en efecto, de la existencia de esa inscripción funeraria en el claustro de la catedral de Worcester. Kierkegaard además hizo la siguiente anotación en su diario: “Me agrada pensar que alguien haya leído y piense ahora que la tumba está vacía y destinada a él” (*Søren Kierkegaards Papirer* Udg. af N. THULSTRUP, Copenhagen, 1968-, Vol. III, A 40, p. 21 cit. Por Rafael LARRAÑETA, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, 1990, p. 191 n.869).

Los Συμπαρανεκρωμένοι –se nos relata en el texto– viven de modo aforístico, pasan cual aforismos<sup>30</sup> y *segregati* por la vida. No consueñan con el júbilo de la vida y en nada creen salvo en la desdicha. En cambio, los que opinan que la muerte es la mayor desdicha deben ser tenidos por intrusos y, al mismo tiempo, míseros por el hecho mismo de temer la muerte. Hay desdichas peores: la de vivir. La leyenda del judío eterno (Ahasverus) explicaría por qué el sepulcro estaba vacío, a saber: Para indicar que el más desdichado es aquel que no puede morir. Se inicia entonces una especie de torneo o de competición libre para averiguar si existe alguien merecedor de tal nombre. De la liza están excluidos los que temen la muerte y los dichosos. El sepulcro será, por otra parte, el trofeo reservado al más desdichado. El veredicto, aunque deba resolverse para con el mundo entero y no en aquél apartado rincón del mundo, admite que el más desdichado no tenga que ser exclusivamente un solo individuo sino toda una clase.

Más allá de la valoración estética y literaria que merece este pasaje, nuestro interés se centra exclusivamente en la figura filosófica del desdichado. Desdichado aquí es quien tiene la conciencia (su Ideal, la enjundia de la vida, su ser propio) fuera de sí (*udenfor sig*). Dicho de otro modo, el desdichado está siempre ausente de sí mismo (*sig selv fraværende*), nunca está presente (*nærværende*) en sí mismo. Infeliz es, por tanto, el individuo que está lejos de sí. Es entonces cuando Kierkegaard alude a Hegel al que concibe cual cartógrafo que ha circunscrito todo el territorio de la conciencia desdichada. Lo que hace falta ahora es que Kierkegaard lo explore cual nativo examinando las diversas etapas ahí sitas.

Como acabo de indicar, infeliz es quien está fuera o lejos de sí. Ahora bien, uno puede estar ausente en el tiempo pasado o en el venidero. Lo que sucede es que en las individualidades rememorante y expectante –las que encarnan los tiempos pretérito pluscuamperfecto y futuro perfecto– nada es presente. Y por eso precisamente son individualidades desdichadas, pues solo la individualidad que está presente a sí misma puede resultar dichosa.

Como figura de la desdicha Kierkegaard menciona, en primer lugar, la individualidad (*Enkeltheden*) expectante (que esperan: *haabende*). La expectación es una impresión engañosa si consideramos que no es una individualidad dichosa quien espera una vida eterna y renuncia a lo presente. Estrictamente hablando no es desdichada, pues se hace presente a sí misma en la esperanza. Cosa distinta es cuando el individuo no logra hacerse presente a sí mismo en la esperanza, sino que la pierde y luego la recupera, y así sucesivamente. Entonces sí que está ausente de sí mismo y no sólo en el tiempo presente sino también en el venidero. Tal es la formación de los desdichados que no llegan nunca.

30 αφορισμένοι de αφοριζω = separar, excluir, excomulgar.

Las individualidades propiamente desdichadas son, por tanto, la individualidad expectante y la rememorante. La primera cristaliza cuando alguien espera un tiempo venidero que, muy a su pesar, no puede cobrar o convertirse (*faae*) en realidad alguna para ella. Puede también que, habiendo perdido la esperanza, se empeñe en seguir siendo expectante en lugar de convertirse en una individualidad rememorante (*erindrende*). Esta última entra en escena en el instante en que alguien se pone a rememorar un tiempo que no ha cobrado realidad alguna (el recuerdo es el elemento más propio de los desdichados), es decir, cuando habiendo perdido el recuerdo o no teniendo nada que rememorar se empeña en seguir siendo rememorante en lugar de convertirse en una individualidad expectante. El ejemplo con el que Kierkegaard ilustra esta figura es el de un hombre sin infancia que persiste en rememorar lo que nunca tuvo. El más desdichado hay que buscarlo entre las desdichadas individualidades del recuerdo. Hay más dolor en persistir recordar que en persistir esperar (decepción).

Pues bien, cuando imaginamos una combinación de sendas formaciones obtenemos como resultado que aquello que impide a una individualidad ser dichosa o dejar de ser desdichada reside en el hecho de no poder hacerse presente bien por su esperanza decepcionada o bien por el recuerdo frustrado. En dicha combinación lo que le imposibilita a la individualidad hacerse presente por su esperanza es el recuerdo y la razón es que espera lo que debía rememorar. En efecto, en este tipo de individualidad la esperanza cae continuamente en la decepciona porque lo que espera queda siempre atrás. Aquello que espera tendría que haber sido vivido ya y formar parte del recuerdo. Si contemplamos, desde el otro ángulo, la razón que impide a esa individualidad hacerse presente por su recuerdo buscaríamos en la propia esperanza que rememora continuamente lo que debería esperar. Lo venidero ha sido asumido en su pensamiento como ya vivido, es decir, rememora lo supuestamente vivido en lugar de esperarlo. Lo que espera se encuentra a sus espaldas y lo que rememora, en cambio, está ante sí. Su vida transcurre a contrapelo, en dos direcciones aunque no sabe dónde radica su desdicha. Debe acceder al malentendido que porfía en todo momento. Sería una situación para trastornarse pero lo cierto es que no lo hace y de ahí brota su desdicha que consiste en haber venido demasiado temprano al mundo y llegar siempre tarde. Sin ningún tiempo presente, ni el instante ni el presente, ni por el tiempo venidero ni por el pasado, se vivencia continuamente como retrasada y adelantada: Leto siempre parturienta. Vive en conflicto, en permanente malentendido. De naturaleza simpática, no dispone de pasión o en el mismo instante la una y la opuesta: Odia al mundo porque lo ama<sup>31</sup>.

31 Esta argumentación ponderada no es el único recurso empleado por el autor en su discurso. Kierkegaard, en efecto, ha introducido la elocuencia de la pasión encarnada en figuras representativas de la desdicha como el caso de Níobe desesperanzada que se yergue petrificada en el recuerdo,

### 3. CORAM DEO

La impresión que nos deja este pasaje es que con él se intenta cerrar el arco del discurso devolviéndonos en su movimiento reflexivo a la desdicha que el primero de los “Diapsálmata” atribuía a la existencia del poeta: “Un ser desdichado –leíamos entonces– que esconde profundos tormentos en su corazón”<sup>32</sup>. Al igual que los pensadores muertos, aquellos cultivadores del “secreto de la pena” mencionados en las “Siluetas”, el poeta vive “como un difunto”. El paralelismo entre ambas figuras se confirma cuando se nos dice que también los Συμπαρανεκρωμένοι viven de modo aforístico. Esta interpretación realizada desde la perspectiva interna de la obra atiende a la exigencia fundamental que se nos va imponiendo en la lectura de Kierkegaard, a saber: la de respetar la totalidad de su obra sin fragmentarla; el hecho, por tanto, de que cada pieza individual deba que ser interpretada en el conjunto de la sinfonía total teniendo en cuenta la estructura y la disposición en la que fue concebida.

Más allá de esta interpretación cabe concebir la pieza “el más desdichado” como una especie de pausa con la que el autor gira de nuevo sobre el asunto del sufrimiento amoroso o del amor infeliz (*ulikkelig Kjrligæhed*)<sup>33</sup>; tema presente también, por cierto, en *Los estadios en el camino de la vida*<sup>34</sup>. El pasaje puede entenderse, por tanto, como el tránsito en el que se supera el estadio estético y pasamos al religioso. En este estadio, el amor de Dios aparece como la figura suprema y prototipo de amor infeliz pues sabe que puede ser rechazado por el hombre<sup>35</sup>. Nos remitiría directamente a la propia culpa del que individualmente vive delante de Dios. Pero entonces no será ya el inocente Job la figura representativa de la desdicha, sino el todo hombre que sufre como culpable coram Deo<sup>36</sup>. El problema partir de ahora pasa a ser el del pecado, eje fundamental de

---

Antígona, Job caracterizado como el patriarca de la pena, el dolor en el padre del hijo pródigo de la parábola evangélica, aquél discípulo que negó a su Señor y a sí mismo pero llegó a ser mártir hasta ser quemado vivo, la joven cuyo amante le ha sido infiel haciéndose acreedora del el accésit y el apóstol de la pena. Cf. Søren KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro*, op. cit., pp. 238s.

<sup>32</sup> Cf. ibíd., p. 45.

<sup>33</sup> Cf. el análisis sobre el “amor infeliz” de Rafael LARRAÑETA, op. cit., pp. 190-197; José Luis CAÑAS FENÁNDEZ, *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación. Los “dos” estadios de la vida*, Madrid, 2003.

<sup>34</sup> Cf. Søren KIERKEGAARD, *Stadier paa Livets Vei*, en: *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, op. cit, Bind VI, p. 426. Existe la traducción de Juana CASTRO, *Sören Kierkegaard. Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, 1952.

<sup>35</sup> Nietzsche lo expresó de manera contundente cuando dijo: “Auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen” (Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, en Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, 1968, Band 6(1), p. 115).

<sup>36</sup> Se comprueba una vez más la influencia notable que el pietismo y el luteranismo ejercieron sobre Kierkegaard. Cf. Christopher B. BARNETT, *Kierkegaard, pietism and holiness*, Farnham – Burlington, 2011.

*La enfermedad mortal*<sup>37</sup>. Un pasaje de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* puede darnos la clave de lectura para nuestro texto. Lo que allí se nos dice es que “en cada hombre hay algo que en algún grado le impide hacerse totalmente transparente a sí mismo [...] Pero quien no puede revelarse (manifestarse), no puede amar y quien no puede amar, es el más infeliz (*Ulykkeligste*) de todos”<sup>38</sup>. El pecado, por tanto, impide ser del todo transparente, es decir, constituye la raíz de la desesperación, del estar continuamente fuera de sí. La vida transcurre entonces entre dos grandes contrarios como si de un moribundo morir día a día se tratase. Ahora bien, el hecho mismo de “estar desesperado” se convierte al mismo tiempo en la verdadera salvación. Es preciso “elegir la desesperación” pues “el verdadero punto de partida para encontrar lo absoluto no es la duda, sino la desesperación”. La diferencia entre la duda y la desesperación es que “La duda es la desesperación del pensamiento, la desesperación es la duda de la personalidad...”<sup>39</sup>.

Encuentro es este punto una de las mayores divergencias entre Kierkegaard y Hegel. Para ambos autores, es cierto, la conciencia constituye en su esencia una contradicción. Una contradicción que surge, además, del enfrentamiento entre realidad e idealidad. Pero Kierkegaard no plantea como Hegel una dialéctica de la conciliación o de la síntesis mediadora. Y tampoco puede aceptar que esta reconciliación de su singularidad con lo universal pase algo así como una superación de su religiosidad<sup>40</sup>. Las dos esferas o estadios se dan a la vez y solo el salto (*Spring*) permite pasar de uno a otro. La distancia entre los dos autores se deja notar ya, incluso, desde la primera frase del prólogo de *O lo uno o lo otro*. Allí se pone en duda el conocido aserto hegeliano de la unidad de lo exterior y de lo interior como verdadera expresión de la realidad y de lo absoluto como tal. El texto comienza, en efecto, cuestionando que lo exterior sea lo interior y lo interior, lo exterior<sup>41</sup>. Y es que para el danés el nacimiento de la conciencia representa de

37 Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden...*, op. cit. Cf. Id., *Begrebet Angst*, en: *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, op. cit., Bind IV, pp. 303-473 traducida por Demetrio G. RIVERO, *Søren Kierkegaard. El concepto de la angustia*, Madrid, 2013. Cf. Michael THEUNISSEN, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg, 1958.

38 Cf. Søren KIERKEGAARD, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment II*, en: *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, op. cit., Bind II, pp. 174-175. pp. 151s en la edición española de esta obra.

39 Cf. *ibid.*, pp. 178s y 192ss.

40 Cf. *PhdG*, p. 131. Kojève comenta la frase final de este capítulo dedicado a la autoconciencia donde Hegel estaría proponiendo la transformación hacia la razón. A pesar de la brevedad del paso dialéctico, todo indica que la conversión del hombre religioso que, en principio no parecería necesaria, lo es de hecho y se dirige no tanto al ateísmo cuanto al antropoteísmo hegeliano. Cf. Alexandre KOJÉVE, op. cit., p. 72s.; y el resumen del curso 1934-35 en las pp. 74-76.

41 Cf. Søren KIERKEGAARD, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment I*, op. cit. p. 29. La cita hegeliana dice exactamente: “die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz... dieser Einheit des



hecho “el primer dolor de la vida”<sup>42</sup>. Más aún, es que hasta la misma existencia (*Eksistentsen*), en cuanto rasgo definitivo de la individualidad, se nos muestra como pura contradicción. La angustia define, por tanto, la situación del hombre. Llevada al límite, se experimenta como desesperación. Es la “enfermedad hasta la muerte” que obliga a vivir el mismo morir: “un tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte”<sup>43</sup>. Pero es la propia interioridad del hombre la que debe tomarse como referencia porque la desesperación lo es respecto a uno mismo y se da en el propio yo. Asoma aquí la realidad del pecado de ser sí mismo o querer desesperadamente ser sí mismo; conciencia de pecado que únicamente puede adquirirse existiendo delante de Dios, convirtiéndose en un yo teológico –dice Kierkegaard– cuya medida ya no es él mismo, sino Dios<sup>44</sup>.

---

Innern und Aüssern ist die absolute Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit aber ist zunächst das Absolute als solches” (W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, en: *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd. 12.2, p. 156).

42 Cf. Søren KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Papirer...* op. cit., Bind IV B 14, p. 180 cit. Por Rafael LARRAÑETA, *La interioridad apasionada...* op. cit.

43 Cf. Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden...* op. cit., p. 39.

44 Cf. *ibid.*, pp.106ss.