El singular como diferencia divina

María J. Binetti*

Resumen

Mucho se ha hablado sobre la posición de la diferencia como motor dialéctico de la existencia singular kierkegaardiana. El pecado, el otro o el Otro fisuran la subjetividad humana y la obligan a una identidad que guardará siempre la herida. El sujeto de la escisión es, en este sentido, el existente mismo, y tal debe ser el caso si la perspectiva se concentra en la individualidad. No obstante, y desde el punto de vista especulativo, creemos que los mismos principios utilizados por Kierkegaard para explicar el dinamismo de la existencia singular nos llevan más lejos, a saber, nos conducen al absoluto mismo como sujeto último de toda alteridad, respecto del cual el singular hace la diferencia.

Palabras-clave: Identidad. Contradicción. Reduplicación. Repetición. Dialéctica.

Abstract

Much has been said about the position of difference as a dialectical motor of Kierkegaardian singular existente. Sin, other or Other break human subjectivity and force it to an identity which always maintains the wound. The subject of division is, in this sense, the existent itself and such must be the case if the perspective concentrates in individuality. Nevertheless, and from the speculative point of view, I think that the same principles used by Kierkegaard to explain the dynamism of singular existence, lead us further on, that is to say, to the absolute itself as ultimate subject of all alterity, regarding which the singular makes the difference.

Keywords: Identity. Contradiction. Redoubling. Repetition. Dialectics.

* **MARÍA J. BINETTI** é Doutora em Filosofia pela Universidade de Navarra (Espanha). Pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET - Argentina). E-mail: mjbinetti@yahoo.com.ar

Introducción

Søren Kierkegaard (1813-1855)

Mucho se ha hablado sobre la posición de la diferencia como motor dialéctico de la existencia singular kierkegaardiana. El pecado, el otro o el Otro fisuran la subjetividad humana y la obligan a una identidad que guardará siempre la herida. El sujeto de la escisión es, en este sentido, el existente mismo, y tal debe ser el caso si la perspectiva se concentra en la individualidad. No obstante, y desde el punto de vista especulativo, creemos que los mismos principios utilizados por Kierkegaard para explicar el dinamismo de la existencia singular nos llevan más lejos, a saber, nos conducen al absoluto mismo como sujeto último de toda alteridad, respecto del cual el singular hace la diferencia.

Si bien no hay en Kierkegaard un desarrollo teológico exhaustivo, sí hay los suficientes indicios para elaborar, a partir de sus propios presupuestos metafísicos, un concepto de lo divino como reduplicación infinita de lo finito y temporal. Planteado en estos términos, el dinamismo dialéctico de la subjetividad coincidiría con la diferencia de un sujeto absoluto manifestado en todas las cosas. La intención de las siguientes páginas consiste en explicar por qué la singularidad debería concebirse como diferencia divina y la dialéctica kierkegaardiana, como el devenir de un absoluto reduplicado en la historia humana.

Intentaremos ubicarnos en una perspectiva estrictamente especulativa, salteando las connotaciones psicológicas, existenciales o dogmáticas que el pensamiento kierkegaardiano contenga. Lo haremos así por entender que es precisamente éste el ámbito en el cuál surge y se resuelve la cuestión planteada. El hecho de que Kierkegaard no se haya preocupado por explicar los principios metafísicos que sostienen su filosofía, reclama con mayor razón aún su aclaración.

Significado y alcance de la diferencia en el pensamiento kierkegaardiano

La categoría de diferencia ocupa el centro del pensamiento kierkegaardiano y posee en él un doble valor, estratégico y estructural. En primer lugar, ella posibilita la crítica de Kierkegaard al hegelianismo –prototipo, para él, de la cultura moderna–, entendido en los términos de un idealismo subjetivo que elimina toda diferencia real, para poner en el lugar de la contradicción efectiva una identidad abstracta y formal. No es el objetivo de estas líneas probar la consistencia de la crítica kierkegaardiana ni con Hegel mismo ni con el hegelianismo danés del siglo XIX. Sea o no ésta consistente, lo seguro es que, por oposición a cierta lectura de la modernidad en general y del hegelianismo en particular, Kierkegaard propone el concepto de diferencia como categoría clave a partir de la cual recuperar lo que el sistema habría absorbido en la noche indeterminada del absoluto, esto es, la irreductibilidad de la existencia singular.

En segundo lugar, la noción de diferencia sostiene y produce la dialéctica del devenir espiritual en todo

estadio, momento o figura de su apropiación reflexiva. Cualquiera sea el nivel de interiorización dialéctica, habrá siempre una diferencia estética, ética o religiosa –destino, culpa o pecado– capaz de mediar el despliegue de la identidad subjetiva. En este sentido, ella constituye un concepto análogo, cuyo referente principal debe buscarse en lo que Kierkegaard denomina la diferencia cualitativa entre el hombre y Dios, que es –desde el punto de vista religioso– pecado y –desde el punto de vista metafísico– contradicción absoluta.

Si bien en su inmediatez indeterminada el espíritu dormido reposaría sobre la unidad sustancial del todo, sin dualidades ni contradicción, lo cierto es que "lo inmediato nunca es, sino que es suprimido ni bien es" (KIERKEGAARD, *SV*[2], VII 100)[1]. La inmediatez es suprimida de inmediato por la reflexión, que la afirma como el sustrato de su propio movimiento reduplicador. Una vez eliminada la inmediatez, la negación ha sido reflexivamente puesta y con ésta comienza la diferencia y la contradicción de la conciencia, tanto en el plano teórico como existencial (Cf. KIERKEGAARD, *Pap,* IV B[1] 146)[2]. La pura inmediatez de una identidad sustancial resulta así el efecto de su propia negación, presupuesta y puesta por la mediación reflexiva del espíritu. Mientras que la subjetividad dormida se desvanece en la indeterminación sustancial del todo, ella despierta, por la reflexión, a "la infinitud de la vida universal en su diferencia consigo misma" (KIERKEGAARD, *SV*[2], IV 65-66). La unidad primigenia queda de este modo traspasada por su propia diferencia, afirmada de manera reflexiva.

La diferencia resulta del desdoblamiento de la identidad inmediata, que afirma lo otro en el lugar de lo mismo. De aquí que interiorización signifique para Kierkegaard diferenciación dialéctica. Toda relación y determinación de espíritu es *eo ipso* dialéctica, porque "el espíritu es diferencialidad en sí" (KIERKEGAARD, *Pap,* X A 32). Esto implica, en primer lugar, que la diferencia es inmanente a la subjetividad y que, por lo tanto, ella supone la identidad inmediata que niega. En segundo lugar, implica que la realidad subjetiva no es meramente sustancial ni monádica sino relacional, porque donde hay diferencia hay –por lo menos– dos términos que se niegan mutuamente. El devenir espiritual coincide entonces con la intensificación de una alteridad que avanza desde la diversidad hasta la contradicción absoluta, según sean los grados o niveles de su profundidad reflexiva. En el estadio estético, la diferencia significa diversidad o multiplicidad extrínsecas, cuyas vanas formas se alternan en la sucesión de la mala infinitud. En el estadio ético, la diferencia es interior al yo y se manifiesta como la oposición entre el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, la posibilidad y la necesidad. En el estadio religioso, la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre aparece como contradicción en sí y por sí. La dialéctica de la subjetividad se profundiza de este modo desde una diferenciación exterior hacia una bipolaridad intrínseca, para reducirse finalmente a la negación total del yo.

[1] SKIERKEGAARD: **Samlede Værker**, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København: Gyldendal 1920-1936 [en adelante: *SV*[2]], VII 100.

[2] Cf. KIERKEGAARD: **Papirer**, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København: Gyldendal 1909-1948 [en adelante: *Pap*.], IV B[1] p. 146.

Por ser diferencia de la identidad, el espíritu es negación (KIERKEGAARD, *Pap,* XI[1] A 152) o, mejor dicho, auto-negación reflexiva o esencial. La acción libre que lo produce será entonces una "decisión negativa infinita" (KIERKEGAARD, *SV*[2], VII 27, 254; cf. también *Pap*., XI[1] A 564), y la relación que lo determina, igualmente negativa. Tal constitución esencial convierte la decisión en una elección desesperada de la muerte, por ser ésta el lugar donde la subjetividad descubre su determinación más propia, a saber, el no-ser. Con esta nada se enfrenta la posibilidad infinita de la libertad, y en ella afirma su poder como impotencia absoluta. El destino de la reflexión es así la negación de la identidad por su diferencia.

Hasta aquí, podríamos decir que Kierkegaard reemplaza el concepto de identidad abstracta –sustancial y formal– por una identidad reflexiva, diferencial y dinámica, que resulta de su propia negación. No se trata con esto de poner la diferencia en el lugar de la identidad, sino más bien de ponerla en el corazón mismo de la identidad, en el punto de ruptura de la inmediatez y en la esencia de la reflexión. Este principio especulativo le permite afirmar que "la existencia es dialéctica" (KIERKEGAARD, *Pap,* VII[1] A 123) y "la vida misma es contradicción" (KIERKEGAARD, *Pap,* V A 68). La contradicción de la existencia humana supone la interiorización constante de una alteridad, en virtud de la cual lo idéntico se produce como reduplicación efectiva. En el plano estético, la reduplicación afirma la diferencia yo-mundo. En el plano ético, ella pone la diferencia entre el tiempo y la eternidad, la realidad e la identidad, la finitud y la infinitud. En el plano religioso –es decir, en su último fundamento metafísico–, entre el ser y el no-ser absolutos.

La diferencia constituye el desdoblamiento de lo uno, por el cual coexisten e insisten en su contradicción todos los opuestos. Sin embargo, y así como la inmediatez presupone su mediación reflexión, así también la diferencia presupone y afirma la identidad que la produce, de manera tal que sigue valiendo para Kierkegaard la primacía de lo uno sobre lo otro. En efecto, si el significado y alcance de la diferencia se resolviera en ella misma por encima de la identidad, entonces el pensamiento kierkegaardiano se reduciría o bien a la infeliz conciencia de una alteridad extraña e irreconciliable –como ha sostenido más de un intérprete– o bien a la diseminación de un pluralismo inconcebible –como parecería leer la posmodernidad–. Por el contrario, entendemos que para Kierkegaard la diferencia se resuelve en la identidad, y resolver significa aquí también permanecer.

La diferencia le pertenece a la identidad, porque "el uno precede a la separación y sólo con la separación comienza el número. La unidad precede a la oposición y con la oposición comienza la existencia" (KIERKEGAARD, *Pap,* IV A 57). El punto de partida de la filosofía kierkegaardiana no reside en la diferencia pura sino en la diferencia de la identidad y en la contradicción de lo uno. Tal punto de partida coincide además con el punto de llegada del devenir subjetivo, toda vez que para Kierkegaard "a la inmediatez se puede volver una segunda vez" (KIERKEGAARD, *Pap,* XI[1] A 360). Ciertamente, no es posible recuperar la identidad del origen sin una ruptura, sin la diferencia y la contradicción en las cuales se define la dialéctica infinita de lo uno. No obstante, y precisamente en esta misma ruptura, deben la fe, la repetición, la reduplicación o el amor mediar la re-afirmación de lo uno.

Desde el punto de vista especulativo, la pertenencia de la diferencia a la identidad le asigna la doble función de separar y unir al mismo tiempo los términos de la diversidad, la oposición o la contradicción. Por un lado, la diferencia niega lo uno, desdoblándolo en su interior. Por otro lado, y puesto que es diferencia reflexiva de la identidad, ella relaciona recíprocamente los términos de la desigualdad, la oposición o la contradicción, y los une en un tercer elemento intermedio, que Kierkegaard llama "lo tercero positivo" (KIERKEGAARD, *SV*^{2}, XI 143-144). De este modo, la identidad no será ya ni el uno inmediato ni el dos de la separación, sino el tres de la reconciliación, mediado por la diferencia.

La superación de la identidad abstracta y su reemplazo por una identidad diferenciada o mediada convierte lo uno en el resultado de sí mismo, en lo tercero positivo. Repetición, reduplicación, paradoja, espíritu, conciencia, subjetividad, libertad, fe, Dios, amor etc. expresan otros tantos nombres de este dinamismo dialéctico que contiene en sí lo mismo y lo otro, ambos mediados y superados. Según sean los diferentes niveles de interiorización en los que opere, lo tercero indicará o bien la relación recíproca de realidad e idealidad, finitud e infinitud, tiempo y eternidad, posibilidad y necesidad; o bien la relacionalidad autoconciente del espíritu subjetivo; o bien la reduplicación propia del movimiento amoroso que Kierkegaard le atribuye a lo divino. En cualquiera de estos casos, la identidad de lo tercero salva la contradicción en la contradicción misma de una unidad diferenciada.

Lo divino como diferencia singular

La diferencia del espíritu se dice de muchas maneras, pero todas ellas remiten, como a su causa y fundamento, a la diferencia entre Dios y el hombre, que es para Kierkegaard cualitativa e infinita (Cf. KIERKEGAARD, *Pap*., V A 16; VII^1 A 84; X^2 A 296; X^3 A 23; X^4 A 258; XI^1 A 2; XI^1 A 66-67, XI^1 A 495). Lo diferenciado es aquí el ser de lo absoluto, respecto del cual lo otro vale como no-ser. Entre estos dos términos no cabe una mera distinción de grado sino una negación total, conforme con la cual la subjetividad corresponde a la nada. De aquí la negatividad que embarga a la existencia, confrontada con una absolutidad frente a la cual ella, en sí y por sí, no es. El hecho de que la subjetividad devenga nada delante de Dios (Cf. KIERKEGAARD, *Pap*., II A 357-60; III A 212; V A 16; X^2 A 503; XI^1 A 491) no es una metáfora ni una expresión meramente ética, sino la estricta realidad metafísica de la subjetividad humana, aniquilada por su propia contradicción. La diferencia cualitativa es entonces negación, no de lo otro sino de lo mismo, de la subjetividad en sí y por sí, y con esto se manifiesta claramente por qué para Kierkegaard una relación infinita es *ipso facto* negativa, aún cuando su negatividad sea superior a la positividad de lo inmediato (Cf. KIERKEGAARD, *Pap*., IV A 56; X^4 A 456).

El ser de lo absoluto coincide con el no-ser de lo finito, y su coincidencia constituye la gran paradoja del pensamiento kierkegaardiano, la enorme contradicción que él llama pecado – "lo otro" (Cf. KIERKEGAARD, *SV*^{2}, IV 471), "lo negativo" (KIERKEGAARD, *SV*^{2}, IV 432) – en tanto que negación total de la subjetividad humana. Respecto de Dios, el hombre es lo otro; respecto de la inmanencia humana subjetiva, Dios es el Otro, y ambos términos afirman en el pecado su mutua

aniquilación. No sólo el absoluto aniquila lo finito sino que el hombre mismo aniquila a Dios cuando no lo reconoce. La contradicción del pecado conforma, como toda categoría espiritual, una realidad relacional, esto es, relativa al ser de lo absoluto. Su diferencia está supeditada a la identidad divina y constituye, en este sentido, la diferencia misma de lo divino, el no-ser Dios. Sólo en esta reciprocidad reflexiva la subjetividad se descubre contradicha por una alteridad que ella misma es y no es.

El hecho de que la conciencia del pecado sea "un acto objetivo, pues la conciencia de Dios es precisamente inmanente en la conciencia del pecado" (KIERKEGAARD, *Pap.,* III A 39; cf. también *SV*[2], V 207-208) indica esta mutua implicancia del ser y el no-ser en el seno de la subjetividad humana. Si el absoluto no fuera inmanente al no-ser, la diferencia no podría significar ni negación ni contradicción, sino que se reduciría a una mera diversidad extrínseca. Además, y en el caso de negar la inmanencia, la nada constituiría para el yo su último destino. Por el contrario, el hecho de que la absolutidad divina sea inmanente al pecado, que el no-ser coincida con el ser de lo absoluto, indica que la diferencia está de antemano reconciliada por una identidad absoluta, por la identidad de Dios como "primitividad" (KIERKEGAARD, *Pap*., X[4] A 433; XI[1] A 62) de la conciencia humana.

Lo más originario del yo es la divinidad misma, escindida en la diferencia del pecado y llamada a recuperarse en ella. Pero precisamente porque hablamos aquí de una referencia de lo otro a la identidad, resulta entonces que el pecado contiene su propia redención. Lo que el yo no puede en sí ni por sí, lo puede en y por el Uno; lo que él no es, lo será mediante su misma contradicción. En estos términos se produce ese retorno a lo primitivo, a la inmediatez indeterminada del origen, que se convertirá a partir de ahora en una segunda inmediatez determinada por la diferencia cualitativa.

Varias categorías kierkegaardianas expresan la superación de la conciencia de pecado por la unidad diferenciada de lo divino. A saber, el concepto de repetición, como segunda potencia de la conciencia; la idea de reduplicación, en tanto que desdoblamiento de la identidad; la noción de fe, como movimiento en-sí y para-sí de la infinitud; la contemporaneidad, en cuanto insistencia y coexistencia de lo absoluto y relativo; y, finalmente, la categoría de amor, como vínculo perfecto de unidad. Tales nociones coinciden en la producción e inclusión de la diferencia dentro del dinamismo de la identidad. Entre todas ellas, consideramos que es propiamente el amor aquella en la que Kierkegaard expresa de manera total y perfecta el restablecimiento positivo de una identidad relacional entre lo uno y lo otro.

Las obras del amor muestran de manera ejemplar la primacía metafísica del amor, definido allí como el fundamento de todas las cosas, omnipresente por esencia e invariable bajo todo cambio. La identidad amorosa – eterna e inmutable – precede y sostiene toda multiplicidad y variación. Ella no representa la inmovilidad trascendente de una perfección sustancial y abstracta sino que, por el hecho de contener la diferencia, el amor constituye un movimiento eterno (Cf. KIERKEGAARD, *SV*[2], IX 19), cuya identidad produce, asume y supera cada momento y término de su desarrollo. Lo eterno es la presencia total y simultánea de lo uno en cada instancia y lugar del

devenir, la contemporaneidad de un presente repetido en todo tiempo. Sólo de este modo logra el movimiento del amor realizarse como unidad idéntica y absoluta de todas las cosas, porque todas las cosas no son sino sus propias diferencias, el dinamismo de lo inmutable y eterno expresado en ellas.

A este dinamismo eterno e infinito del amor Kierkegaard lo denomina reduplicación. En efecto, la reduplicación es el único movimiento capaz de llegar a ser otro sin salir de lo mismo, vale decir, capaz de diferenciarse en la propia identidad y de ganar en sí y para sí la diferencia. Por eso él se determina como un movimiento eterno e infinito, cuya diferencialidad transcurre en el círculo de lo idéntico y cuya temporalidad es asumida por la totalidad de un solo instante. El instante, en tanto que única y sola vez del tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, lo contingente y lo necesario, actualiza una identidad que ha abandonado su inmovilidad abstracta para repetirse en las vanas diferencias del mundo, no ya tan vanales. La eternidad repetida en el tiempo afirma la diferencia, pero afirma con ella el único punto de su reciprocidad. Y lo mismo ocurre con el desdoblamiento de lo infinito, lo necesario e incondicional, cuya negación resulta afirmación mediada por su propia alteridad.

El hecho de que "el amor sea una reduplicación en sí mismo" (KIERKEGAARD, *SV*[2], IX 208) y se mantenga "siempre reduplicado en él" (KIERKEGAARD, *SV*[2], IX 320) implica que su identidad no coincide ni con la pureza de una esencia inmutable ni con la exclusión insuperable de su opuesto. Por el contrario, lo reduplicado coincide con lo tercero como resultado de la contradicción entre dos términos, igualados ahora en una nueva identidad. La realidad efectiva es, para Kierkegaard, relación, y la relación no se produce entre dos sino entre tres. En el mismo instante en que la conciencia reconoce la escisión de lo uno, ella afirma lo tercero como restitución de lo dividido a la unidad (Cf. KIERKEGAARD, *Pap.*, IV B[1] 148), y de este modo se concibe la estructura silogística de lo efectivo. El espíritu, la subjetividad, el yo o la conciencia son para Kierkegaard un silogismo, y esto significa que ellos configuran el círculo de la repetición, mediante el cual lo uno se pone como diferencia y recuperación de sí, como identidad y contradicción en lo tercero positivo de la igualdad.

En la esfera de la diferencia realidad-idealidad, finitud-infinitud, poder-deber, posibilidad y necesidad, tiempo-eternidad etc., lo tercero positivo es el propio yo, porque se trata aquí de una oposición relativa cuyos términos pueden ser mediados por la reflexión inmanente de la subjetividad. No obstante, y en la esfera de la escisión yo-pecado, ser-no ser, lo tercero positivo es Dios mismo, en cuanto se trata ahora de una contradicción absoluta que confronta al yo con el Otro y cuyos términos sólo pueden ser reconciliados en reflexión de la Alteridad misma. Respecto de esta dialéctica suprema, lo divino opera como "el intermediario" (KIERKEGAARD, *SV*[2], IX 72), "la instancia intermedia" (KIERKEGAARD, *SV*[2], IX 127) y "lo tercero" (KIERKEGAARD: *SV*[2], IX 141; IX 384) de la reconciliación subjetiva. La diferencia de lo divino queda de este modo superada por el amor, cuya identidad precede y funda toda separación. Si el amor es el fundamento, el constructor y la obra, el éxito de la identidad está garantizado. Más aun, si el amor es lo propiamente reduplicado, la diferencia está eternamente salvada por el "para-sí"

(KIERKEGAARD, *SV*[2], IX 271) de su unidad.

Dicho esto mismo con otras palabras, el movimiento infinito del amor "cubre la multitud de los pecados" (Cf. KIERKEGAARD, *SV*[2], IX 318 ss), en tanto y en cuanto su negatividad es asumida y superada por la dinámica de la reduplicación. El amor invierte el signo de la alienación en el signo de la reconciliación, sin eliminar la alteridad pero sin abandonar tampoco la unidad que la precede. No se trata aquí ni de erradicar la diferencia para volver a una identidad indeterminada y abstracta –la noche del absoluto–, ni de permanecer en una dualidad alienante del yo –la infeliz conciencia irreconciliable. Esta falsa opción es tributaria de un intelectualismo abstracto que Kierkegaard siempre rechazó. Por una parte, la diferencia está destinada a resurgir, haciendo posible de este modo el devenir sucesivo de su duración. Pero, por otra parte, la permanencia de la diferencia se produce en el seno del dinamismo amoroso, que es identidad y reconciliación.

En la conciencia del pecado, Dios irrumpe como diferencia de la subjetividad, contradicción y negación total de sí. Sin embargo, tal separación está precedida por la unidad translucida en su misma escisión. A esta unidad se puede y debe retornar, ya que "lo divino y lo humano son dos puntos (:) que terminan en un punto; también en este sentido es extraño que ':' no sea una separación mayor que '.' sino menor" (KIERKEGAARD, *Pap.*, II A 473). El único punto de lo divino y lo humano es lo divino, en su diferencia cualitativa con lo humano. La máxima diferencia sólo es posible en la identidad absoluta, que engendra y sostiene su propia negación a fin de que lo finito pueda ser en Ella.

El mismo punto de lo absoluto se expresa magistralmente en la categoría de contemporaneidad como producción simultanea de una diferencia siempre suprimida, o bien, de una identidad en todo caso diferenciada. La contemporaneidad es autopresencia absoluta, presente total y originario en el cual todo se reconcilia con su otro. "Ser perfectamente presente a sí mismo, tal es el fin supremo, la tarea suprema de la vida personal, su poder" (KIERKEGAARD: *Pap.*, VII[2] B 235). Consiste en esto la segunda inmediatez que la conciencia está llamada a alcanzar, pero que no puede alcanzar sin ruptura. En la contemporaneidad, lo otro queda metafísicamente superado por la autotransparencia de la conciencia, y de aquí que la reconciliación se efectúe al modo de una plenitud subjetiva, que es presencia y comprensión de lo absoluto.

En conclusión, debemos decir que es precisamente la aniquilación total del pecado la que reclama una superación dialéctica, que afirme la reconciliación más allá de la subjetividad humana, esto es, en lo absoluto mismo como sujeto de último de toda identidad y diferencia. Si tal no fuera el caso, ni la conciencia del pecado sería inmanente a lo divino; ni la existencia, contradicción; ni el amor, viable.

El singular como diferencia divina

El ámbito de la individualidad es, sin lugar a dudas, la perspectiva fundamental desde la cual Kierkegaard ha elaborado su filosofía y ganado la existencia singular como eje de la reflexión especulativa. Ningún intérprete se atrevería a cuestionar la primacía del sujeto existente –escindido y recuperado en y por otro– como núcleo alrededor del cual se desarrolla la travesía dialéctica descrita por Kierkegaard. Sin embargo, y sin negar la primacía de esta tematización singular

cuya originalidad logró invertir el eje del pensamiento filosófico, la exigencia de analizar sus implicancias y consecuencias nos obligan a plantear una cuestión muy descuidada por su exégesis metafísica, a saber: ¿cuál es el sujeto último de la dialéctica kierkegaardiana: el hombre o Dios? Para insistir en la respuesta, diremos que lo propiamente reduplicado, negado y recuperado es Dios mismo, cuya identidad amorosa se expresa en la diferencia de la subjetividad humana.

El dinamismo dialéctico de la existencia singular remite necesariamente a una subjetividad absoluta, que contradice y aniquila al individuo fin de ganarlo para-sí. Invirtiendo la perspectiva fundamental desde la cual Kierkegaard asume la reflexión filosófica y situándonos ahora del otro lado especulativo, afirmaremos que es el hombre quien hace la diferencia de Dios. Tal posicionamiento no sólo es posible sino necesario, en tanto y en cuanto lo divino constituye el fundamento de lo existente, el ser-en y para-sí presente en toda realidad y manifestado por todos sus cambios.

Junto con los múltiples fragmentos de los *Papirer* referidos a una lucha entre Dios y el hombre, se encuentra al menos uno que establece dicha contradicción en la egoidad misma de Dios y por causa de su propio interés. Allí dice Kierkegaard: "Dios quiere reconciliarse por amor. El tiene que reconciliarse", y de aquí que el cristianismo sea en verdad "la divina pasión de la lucha de Dios consigo mismo, de modo que en cierto sentido nosotros hombres desaparecemos como hormigas (mientras esto es sin embargo amor infinito hacia nosotros)" (KIERKEGAARD, *Pap.*, X^4 A 212). La importancia del presente texto supera por mucho las intenciones metafóricas, estéticas, éticas o dogmáticas, para ubicarnos en el nudo de la cuestión metafísica: la auto-contradicción de Dios, negado en el hombre y reconciliado en la negación de la negación, que es a la vez afirmación del uno y el otro.

La más obvia consecuencia de lo dicho es que la dialéctica de la subjetividad humana se convierte en el lugar de esa otra dialéctica que el absoluto establece para sí. Dios se debate en el hombre, se niega y recupera en él, de manera tal que el pecado se manifiesta como alteridad en la inmanencia de lo divino. Con tal afirmación coincide la quizás exigua pero contundente conceptualización kierkegaardiana de lo absoluto y, en particular, la idea de que Dios sea reduplicación infinita, vale decir, que su identidad se repita en la diferencia de la existencia singular. Recordemos que estamos aquí en una filosofía de la reflexión, para la cual la identidad divina no podría jamás entenderse como una esencia abstracta y trascendente, sino siempre restablecida en la alteridad de la existencia, la finitud y la historia.

"Dios es duplicación infinita" (KIERKEGAARD, *Pap*., XI^2 A 97), su identidad "en-sí" deviene "para-sí" (KIERKEGAARD, *Pap.*, XI^2 A 205; cf. también *SV*^{2}, IX 271) por la mediación de un otro en el cual él quiere ser reconocido y amado. Donde hay reduplicación, hay diferencia; y donde hay diferencia reduplicada, se trata siempre de una identidad tercera que presupone, pone y supera su propia contradicción. En este sentido Dios debe ser el intermediario y lo tercero de la unidad. La reduplicación indica la mediación de un absoluto que vuelve sobre sí en cada manifestación exterior. Al respecto enuncia Kierkegaard: "cuando lo eterno es en un hombre, lo eterno se redobla en él de manera tal que

a cada momento que es en él, se trata de una duplicidad: volviéndose hacia lo exterior y recuperándose en el interior de sí mismo, pero de tal modo que haya una sola y misma cosa, de lo contrario no hay reduplicación. Lo eterno no es sólo en sus propiedades, es en sí mismo; no hay simplemente propiedades, sino que él es en sí mismo con las propiedades que él tiene. Así es el amor" (KIERKEGAARD, *SV*^{2}, IX 318). Al exteriorizarse, lo divino se recupera a sí mismo en otro sin perder la identidad absoluta de todas sus diferencias relativas.

"El único, el uno y el todo" (KIERKEGAARD, *SV*^{2}, VIII 135) permanece él mismo en cada una de sus manifestaciones (Cf. KIERKEGAARD, *SV*^{2}, VIII 158-159), por una síntesis de trascendencia e inmanencia que se llama propiamente reduplicación. Sólo de este modo Dios logra ser todo en todo (Cf. KIERKEGAARD, *Pap.*, III A 38; III A 45; III A 165), asumiendo lo absoluto y lo relativo de una misma presencia. Desde sus inicios, el pensamiento kierkegaardiano rechazó la representación abstracta de la inmutabilidad divina, que convierte a Dios en una sustancia estática y trascendente (Cf. KIERKEGAARD, *Pap*., IV A 102; IV A 157). Por el contrario, él se ha pronunciado a favor de una divinidad afectada por la finitud y el dolor humano (Cf. KIERKEGAARD, *SV*^{2}, XIV 293 ss). La noción de reduplicación es precisamente la que le posibilita introducir en la divinidad un movimiento infinito y eterno, respecto del cual "el medio es el Uno, el fin es el Uno, el medio y el fin son una y la misma cosa" (KIERKEGAARD, *SV*^{2}, VIII 271). Se trata aquí de un dinamismo circular, donde cada momento es principio, medio y fin, y donde la identidad queda sobrepuesta en su propio devenir. Nuevamente, la figura del silogismo permite comprender la mediación de lo que se pone como uno a través de la diferencia.

Si el concepto de reduplicación justifica la superación de la identidad abstracta y trascendente por la presencia eterna e infinita de lo Uno, *ex*-sistente y a la vez *in*-sistente en su devenir, el concepto de amor explica la reduplicación. En efecto, el dinamismo amoroso introduce en lo divino la pasión y la afectividad que su representación abstracta le niega. No sólo "Dios es amor" (KIERKEGAARD, *Pap*., II A 418; X^2 A 493; X^3 A 98; también *SV*^{2}, IX 78), sino que "en esto reside la duplicidad: en que él ama al hombre y quiere ser amado" (KIERKEGAARD, *Pap.*, XI^2 A 105). Amar y ser amado supone un desdoblamiento activo-pasivo, por el cual se afirma la diferencia inmanente de lo divino. De aquí la escisión, la negación y el desgarramiento de Dios, que debe atravesar la contradicción de lo humano para manifestarse allí como el único amante y amado absoluto. Pero de allí también la presencia efectiva del amor en el fundamento de lo otro, de manera tal que cualquier otro no sea sino su propia diferencia, eternamente asegurada por el silogismo de la unidad, que hace del amor el fundamento, la obra y el constructor (Cf. KIERKEGAARD: *SV*^{2}, IX 247).

En virtud de su reduplicación amorosa, la subjetividad divina queda determinada de manera relacional. Dios es lo tercero de la unidad, pero lo tercero implica en todo caso los otros dos términos de la diferencia que él mismo unifica. Como términos independientes de la diferencia Dios – hombre, ambos se excluyen y niegan, generando así la mayor contradicción posible. Sin embargo, y como término absoluto de la identidad, Dios (= Dios – hombre)

constituye el último sujeto de la reconciliación: la determinación intermedia de la unidad. Él se reconcilia consigo mismo en la diferencia y su reconciliación coincide con la del hombre. El resultado de tal dinamismo es entonces una identidad absoluta que mantiene la separación a fin de producirse en ella. El amor, lo tercero de la unidad, no existe sino en la diferencia amante-amado, que separa y une a la vez.

La afirmación de lo divino como lo tercero expresa la superación tanto de su identidad abstracta como del dualismo sustancialista y monádico. Lo tercero es "presencia" (KIERKEGAARD, *SV*^{2}, IX 386) actual y activa en la conciencia humana, el todo en todo que delinea la figura del silogismo para cada momento y cada parte de su desarrollo dialéctico. Lo divino no es, para Kierkegaard, el lejano y oscuro más allá del entendimiento sino el más acá de lo concretamente presente al espíritu. Dios y el hombre constituyen una misma realidad relacional, identificada en su propia diferencia. Desde el punto de vista de la abstracción, Dios es el Otro del otro humano, por una infeliz exclusión alienante. Sin embargo, y desde el punto de vista de la unidad, ambos son la diferencia de un todo, cuya inmediatez originaria está presupuesta en la libertad y debe ser puesta por ella a fin de devenir efectiva.

"Dios es él mismo esta pura reciprocidad, esta pura traducción de tu propia manera de ser" (KIERKEGAARD, *SV*^{2}, IX 433). En esta relación recíproca de lo divino y lo humano se resuelve lo absoluto. Dios se repite en el hombre y se establece allí como pura reciprocidad de una diferencia que ya ha sido saldada. En consecuencia directa, la conciencia humana se repite en Dios y se establece allí como traducción divina. A la repetición espiritual de esta unidad primitiva se ordena el desdoblamiento metafísico de ambos términos opuestos, cuya determinación intermedia no es ni el uno ni el otro, sino su igualdad. Tanto Dios como el hombre deben ser reduplicados, repuestos y reasumidos en su diferencia. La novedad radical de la repetición kierkegaardiana consiste en que lo propiamente reduplicado no es la conciencia humana sino la conciencia del absoluto mismo.

Si se admite que Dios es la diferencia de la subjetividad humana, debe admitirse, como necesaria consecuencia lógica, que ésta última sea la diferencia divina, porque no estamos aquí en un sistema sustancialista sino en el ámbito de una especulación reflexiva, para la cual la sustancia es sujeto, el sujeto es relación recíproca y la reciprocidad es identidad en la diferencia. Con esto intentamos decir que Kierkegaard, antes de ser el pensador de la existencia, es el pensador de esa totalidad que es una y única. Para él especular significa ver lo particular en el todo: el universo en el singular y el singular en Dios. La primacía de su tematización existencial presupone este arquimédico punto, donde el absoluto deviene inmanente a la existencia finita y su identidad se actualiza en la historia humana.

Si el individuo es el lugar de la contradicción divina –su diferencia–, él es por lo mismo el lugar de su reconciliación. Esa lucha de Dios por ser amor, su reduplicación como amado y amante absoluto, se abre y cierra en la subjetividad humana, que pertenece al Otro. El enorme poder que Kierkegaard le ha concedido a la singularidad le viene de lo alto y, en este sentido, la primacía de su perspectiva existencial es el resultado directo de la inmanentización de lo absoluto, que

convirtió al hombre en el lugar de Dios e inauguró la historia de lo divino.

Conclusiones

Las páginas precedentes han intentado sacar las últimas consecuencias del pensamiento kierkegaardiano, a partir de una serie de principios que lo sostienen sin haber sido suficientemente explicados por su autor. Kierkegaard supone un concepto de identidad dinámico, reflexivo y relacional, que incluye su propia diferencia. El supone además un concepto de diferencia incluido en la identidad como contradicción de sí misma. A partir de estos supuestos metafísicos, la existencia puede comprenderse dialécticamente, sin perder el fundamento uno que se afirma a través de ella por un dinamismo mediador y circular.

Con Kierkegaard, lo concreto pierde su sentido sustancialista y monádico, para convertirse en el sujeto de una alteridad que lo desdobla y lo niega. De aquí la estructura relacional de la subjetividad tanto humana como divina, entendidas abstractamente como términos contradictorios y concebidas concretamente como la reduplicación de un único sujeto efectivo –lo tercero positivo–, que traspasa su propia diferencia. La mediación de lo uno y lo otro, que por una parte justifica las categorías kierkegaardianas de repetición, contemporaneidad, instante, paradoja, etc., supone por la otra parte la inmanencia de lo absoluto en la historia humana y su reconocimiento en el hombre. La conciencia del hombre es la conciencia de Dios, afirmada en su diferencia esencial y reunificada por el amor.

Sin lugar a dudas, la filosofía de Kierkegaard gira en torno a la experiencia que cualquier pobre hombre singular existente pueda realizar. No obstante ello, hemos intentado mostrar que esta perspectiva no se basta a sí misma sino que remite necesariamente a una dialéctica absoluta, en la cual se decide la suerte de lo divino. La última verdad del pensamiento kierkegaardiano dice que el absoluto mismo debe aniquilarse a fin de que el hombre pueda existir, tanto como el hombre debe no-ser para que Dios exista. La subjetividad humana constituye la nada de lo divino, el desgarramiento de Dios, el otro donde ambos devienen reduplicación efectiva. En la contradicción entre Dios y el hombre, ambos términos están llamados a coincidir por la continuidad recíproca de su identidad.

El descenso de lo absoluto o el ascenso de lo humano recorren, en definitiva, un solo camino. Subrayar una u otra dirección no hace más que confirmar su repetición, capaz de sostener la identidad de los términos. Que Dios sea la diferencia de la subjetividad consigo misma o que la subjetividad sea la diferencia de Dios, resulta la misma verdad, expresada abstractamente desde el uno o el otro.

Entre la subjetividad humana y la divina media una identidad, en su diferencia consigo misma.

Referencias

KIERKEGAARD, Søren. **Samlede Værker**, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København: Gyldendal 1920-1936. [*SV*^{2}].

_____. **Papirer**, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København: Gyldendal 1909-1948. [*Pap*.].