

V. RELIGIÓN E INTERIORIDAD

Comunidad vs. individuo: una lectura kierkegaardiana de la religión consumada en las Lecciones de la religión de Hegel

JOSÉ GARCÍA MARTÍN

Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard (S.H.A.K.)

PRESENTACIÓN

EN PRIMER LUGAR, una aclaración previa. Mi texto se centrará, de entre las lecciones de la filosofía de la religión de Hegel (manuscrito de 1821, lecciones de 1824, 1827 y 1831), en la lección de 1824; y esto por un motivo doble: a) por el propio formato reducido de la contribución; y b) porque la lección de 1824 es en la que se presenta de una forma ya claramente definida y madura el pensamiento de Hegel al respecto.

Por otro lado, abordar, como en este caso con mi comunicación, las relaciones entre Hegel y Kierkegaard no es nada fácil por su complejidad e implicaciones. No obstante, si quisiéramos de alguna forma resumir cómo son consideradas en la investigación kierkegaardiana actual, sería suficiente con referirse a las figuras de Jon Stewart y Robert L. Perkins (cf. Stewart, 2004). Aunque el primer investigador de importancia fue Niels Thulstrup (junto con su esposa Marie Mikulová).

En general, son dos principalmente las posiciones mantenidas. Mientras unos tratan de asimilar el pensamiento de Kierkegaard al de Hegel, del que recibiría una influencia clara y positiva, otros destacan los aspectos críticos (e incluso rechazo) y las diferencias de Kierkegaard con respecto a la filosofía hegeliana.

En todo caso, ya sea de una manera o de otra, lo que parece claro es la importancia contextual de Hegel, y del idealismo en general, a la hora de comprender la postura kierkegaardiana. En ese sentido, es evidente y natural la influencia, positiva o negativa, del primero sobre el segundo. De qué manera y hasta qué punto es así, es algo que rebasa los estrechos márgenes de la presente comunicación.

Sin embargo, intentaremos arrojar alguna luz, aunque sea escasa, sobre esta cuestión reduciéndola a la lección de Hegel de 1824, viéndola a través de los ojos —permítaseme la expresión o licencia— del propio Kierkegaard.

Para ello, voy a tomar de forma fundamental la concepción del hombre como individuo singular del pensador danés en sus diarios, una vez haya expuesto el planteamiento hegeliano.

I. LA LECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE HEGEL DE 1824

Antes de referirme al tema de la comunidad en la religión consumada según la lección de 1824, conviene encuadrarlo de forma breve en el conjunto de dicha lección. Se puede distinguir tres partes en la misma: a) una primera parte introductoria en la que Hegel define y caracteriza lo que entiende por “religión consumada”; b) una segunda, que versa sobre el concepto de Dios y su unidad con la realidad como Idea absoluta; y c) otra en la que el filósofo alemán trata el desarrollo y la determinación de la Idea, esto es, la historia divina en su diferenciarse y recuperarse.

Pues bien, la Idea como Espíritu universal presenta tres manifestaciones dialécticas o aspectos. La tercera justamente es en la que habla especialmente sobre la comunidad. Todos ellos tienen que ver con la representación concreta del concepto metafísico abstracto de Dios. En la medida que justamente la religión cristiana lleva a cabo esa unidad y reconciliación entre concepto y realidad, cabe llamarla consumada o perfecta. Pero a la vez, como veremos, supone la división de la comunidad y su disolución en varias.

Los tres momentos dialécticos por los que pasa y se determina la representación concreta de la Idea o Espíritu universal son: a) el ser eterno o ser-en-sí (la universalidad); b) el ser para otro o ser-ahí (la particularización); y c) la subjetividad absoluta o el ser-para-sí. No obstante, antes Hegel se detiene en el concepto de Dios; en este sentido, se ocupa largamente de analizar y comentar el argumento ontológico de la existencia de Dios, al que le da gran importancia.

En el primer momento, se toma a Dios en el ámbito del pensamiento puro, tal como es en sí mismo y para sí mismo. O dicho con otras palabras, se considera a Dios en cuanto idea eterna o concepto metafísico. Como tal, cabe establecer una serie de observaciones a su contenido, principalmente que Dios es el Espíritu y un ser personal.

Con todo, lo que nos interesa aquí es el segundo y tercer momento o manifestación. Veámoslos.

Según Hegel, Dios aparece de la única forma que puede hacerlo, esto es, a través de la figura del hombre singular. Pero Dios aparece para la comunidad. Como fácilmente puede deducirse, ese hombre singular no es otro que la figura de Jesucristo. Ese aparecerse o manifestarse posee dos aspectos: uno relativo al

contenido de la historia del Espíritu, de Dios, o de la autoconciencia singular que reúne la naturaleza divina y humana; y el otro a la doctrina como contenido abstracto y universal que llega a través de la intuición sensible de la vida, pasión y muerte de Cristo. Justamente la naturaleza divina del Espíritu estaría desarrollada, interpretada y explicitada para la comunidad.

El tercer y último momento se produce en el paso de lo exterior a lo interior, al ámbito del espíritu como tal. O lo que es lo mismo, cuando del ser-ahí, el ser para otro, surge el ser-para-sí. Dicha travesía es la que da lugar o tiene que ver con la comunidad, el culto y la fe. Pues bien, en este proceso distingue Hegel tres aspectos: a) el nacer de la comunidad; b) la permanencia de la comunidad; y c) la realización de la fe (que en la lección de 1827 la denomina la realización espiritual de la comunidad)

I.1. NACER DE LA COMUNIDAD

El nacer de la comunidad es el nacer de la fe. Este nacer de la fe consiste en engendrar o encontrar la doctrina o el contenido de la doctrina acerca del Espíritu.

El punto de partida estaría en lo sensible para la autoconciencia inmediata; es decir, la intuición sensible en lo singular (léase Jesucristo) de la Idea. El siguiente paso estaría en despojar o eliminar lo sensible para quedarse con el significado, la esencia: «Se trata de la transformación de la aparición sensible en lo espiritual y en el saber de lo espiritual» (Hegel, 1987: 150). Porque «lo que debe ser verdadero para el espíritu, lo que él debe creer no debe ser una fe sensible» (ibíd. p. 151). Pero, según Hegel, el contenido como doctrina de la fe solo la puede justificar la filosofía, aunque es producida por la Iglesia o comunidad.

I.2. PERMANENCIA DE LA COMUNIDAD

La permanencia de la comunidad ocurre cuando la doctrina ya está fijada, terminada en la comunidad y el individuo solo tiene que asumirla. Hegel apunta los siguientes aspectos principales:

-En primer lugar, el individuo nace en la comunidad adaptándose a ella. La forma en la que le llega la doctrina es a través de la autoridad de la Iglesia. En este sentido, afirma que «todo comienzo de nuestro saber es autoridad y debe serlo» (Hegel, 1987: 156).

-En segundo lugar, gracias a la comunidad, el hombre inmediato y natural (que es malo) es vencido por el hombre virtual (el que debe ser) a través del Espíritu como potencia que lo supera todo. Este aspecto sería, en definitiva, el nacer al espíritu. Este renacimiento espiritual, o segundo nacer, se debería a la gracia divina. Afirma Hegel (p. 157): «Justamente el Espíritu es aquello

que tiene que ver consigo mismo en el elemento del alma, de la libertad, de la espiritualidad que no esta ni permanece contrapuesta al ser natural o a la acción, al acto». Aquí convendría distinguir entre ese Espíritu universal, al que ya me he referido anteriormente, y el “ser-para-sí” del individuo singular.

-En tercer lugar, el desarrollo del espíritu que se produce por los sacramentos, cuyas acciones se dan justamente en la comunidad.

I.3. LA REALIZACIÓN DE LA FE

El tercer y último momento es el que provoca la transformación de la comunidad. Y esto es así en cuanto que ésta posee conciencia y representación de la doctrina. En ese instante, aparece la división y la diferencia en la comunidad.

Ahora bien, ¿cómo se realiza la fe? Y, sobre todo, ¿en qué consiste la realización de la fe? Para empezar, Hegel distingue dos aspectos en la comunidad: el plano de la subjetividad, que exige que el contenido esté presente o que el sentimiento esté desarrollado, por un lado; y el de la objetividad, esto es, el de las formas enfrentadas a la comunidad, que son el mundo exterior, la reflexión y el concepto. Justamente la fe se realiza en estos tres elementos.

La realización de la fe consiste, en general, en la reconciliación del espíritu con respecto a tales elementos. ¿Cómo?

1. Con respecto al mundo exterior o mundaneidad, asumiendo la comunidad o Iglesia en sí misma todas las pasiones, inclinaciones (el corazón natural del hombre); lo cual la llevaría a la corrupción.

2. En cuanto al elemento de la reflexión, ésta surge como mediación entre lo mundano y lo ideal, o bien del contacto entre la interioridad y la exterioridad. A partir de aquí se establece una relación hostil con la Iglesia. El conflicto con la Iglesia se produce por contradecir la reflexión o pensamiento cierto contenido doctrinal (p. ej. la Trinidad).

Esta realización de la fe en la reflexión exige: 1) la unidad de lo íntimo con lo exterior, con la mundaneidad, a través de la universalidad abstracta; 2) la autonomía del pensar frente a la autoridad; y 3) determinaciones firmes o principios universales extraídos de la reflexión (familia, derecho, sociedad, etc.).

La reconciliación o superación del espíritu en este elemento de la reflexión, se realiza por medio de la unidad abstracta, cuyas formas son:

Toda la objetividad se reduce, o es producida, por una subjetividad arbitraria y absoluta. Esto es lo característico de la Ilustración, que es en realidad la religión de la reflexión, y cuyo principio es el de que la verdad no puede ser conocida, sino solo la opinión. La reconciliación se produce a través de la libertad que asume en ella la totalidad de la objetividad.

Toda subjetividad se sumerge y se dirige a la unidad de Dios; esto es, abandono del sujeto en Dios como Uno absoluto. Pero aquí Dios no es nada concreto.

3. Por último, también el espíritu se reconcilia en el elemento del concepto o Idea. Debido a la actitud hostil u oposición entre pensar y religión, surge la necesidad de justificar el contenido religioso. Pero la filosofía se opone a la Iglesia y a la Ilustración. Hegel defiende que la tarea de la filosofía, tal como él la entiende, es la de mediar entre ambas, reconciliando razón y religión o fe. La filosofía debe mostrar la razón de la religión por medio del conocimiento religioso o del concepto. Dicho conocimiento no es universal, sino de una comunidad: la comunidad de la filosofía. Su finalidad última es la de conocer a Dios o verdad absoluta como la universalidad concreta, espiritual y real (ibíd., p. 167). Al final, Hegel distingue tres grados en el Reino del Espíritu: a) el de la religión inmediata o ingenua de la fe; b) el de los cultos o ilustrados; y c) el de la filosofía. No obstante, yo añadiría otro más específico: el de Hegel y su autoconciencia omniabarcante.

II. LA CATEGORÍA DE SINGULARIDAD KIERKEGAARDIANA

Kierkegaard entiende al hombre como existencia concreta e individualizada, frente al concepto de universalidad y de generación de su época marcada por la filosofía hegeliana: «El hegeliano no se quiere satisfacer con la subjetividad del existir: con una especie de grandioso olvido de sí mismo, ve en cada época una sustancia moral y una Idea, como si la propia existencia fuese una especulación metafísica y el individuo la generación. Abarca con la vista el bosque entero, pasando por alto los árboles singulares» (Löwith 1968, p. 161). El pensador danés, siguiendo a Aristóteles, rechaza la existencia aplicada a los conceptos, ideal y abstracta, y la atribuye a la realidad singular (cf. Fabro 1983, p. 210), que constituye la verdadera existencia: «Pero la existencia corresponde a lo singular, al singular, como ya enseñaba Aristóteles; ella queda fuera del concepto, y no coincide con él» (cf. *Søren Kierkegaards Papirer*, X 2 A 328 / *Søren Kierkegaards Skrifter*, NB: 14:150; a partir de ahora utilizaré las siglas SKP para los *Søren Kierkegaards Papirer*, y las siglas SKS para referirme a la última edición de la obra completa —e inacabada a día de hoy— de Kierkegaard, esto es, los *Søren Kierkegaards Skrifter* indicando la concordancia, en su caso).

Los conceptos poseen realidad y están en ella en cuanto son pensados; son realidad pensada, ideal; para ser más exactos: posibilidad. Pero la realidad existencial no se puede comprender, porque *ipso facto* se transforma en posibilidad, en esencia ideal:

«Que la *realidad* no se deja comprender, ya lo ha demostrado exactamente Jo. Climacus de un modo muy simple. Comprender es resolver la realidad en posibilidad: pero entonces es imposible entenderla, porque comprenderla es transformarla en posibilidad, por consiguiente no mantenerla como realidad. Respecto a la realidad, el comprender es un regreso, un paso atrás, no un progreso» (*SKP*: X 2 A 439 / *SKS*, NB 15:103).

Precisamente, ejemplo paradigmático de ese intento sería la *Lógica* de Hegel

Ahora bien, el que existe, o respecto al cual se puede hablar de que existe, es el hombre, el individuo humano. El hombre, pero no el hombre *genérico*, sino el hombre *concreto*: cada hombre es un ser *singular* e irrepetible (*den Enkelte*). Por consiguiente, el individuo humano no es una abstracción o segregación de lo Universal, a la manera hegeliana, sino más bien lo contrario. Para Kierkegaard, cada individuo humano es único en su especie y en su responsabilidad existencial ante Dios.

Por consiguiente, la categoría de individuo es una manera de expresar el conocimiento de lo real. En este sentido, nuestro danés se sirve polémicamente de ella contra el Sistema (la filosofía de Hegel), y contra la cristiandad establecida, a fin de subrayar y expresar la relación de cada uno —única— con Dios. Como afirma Barrio (1996, p. 35): «El pensamiento positivo de Kierkegaard no surgió por generación espontánea de la nada, sino que fue formándose en diálogo polémico con el idealismo alemán, que era la filosofía reinante en la época. Su posición y problemática están muy influidas por el sistema de pensamiento contra el que reaccionó críticamente. Formuló su pensamiento en incesante confrontación con la filosofía dominante en su época, el idealismo especulativo, especialmente tal como estaba formulado en Hegel y en la derecha hegeliana, tanto alemana como danesa».

III. EL CONCEPTO DE INDIVIDUO SINGULAR COMO CONCEPTO CRÍTICO

Kierkegaard critica a Hegel porque transforma el género humano en género animal, donde el *individuo singular* es más bajo; pero el individuo singular es más alto que lo general o universal en relación con Dios. La posición del pensamiento hegeliano es errónea porque identifica lo universal con la verdad y lo abstracto (cf. *SKP*: X 2 A 426 / *SKS*, NB 15:91).

Critica a la Iglesia Nacional Danesa o Cristiandad porque ya no transmite el verdadero mensaje cristiano del Nuevo Testamento, desnaturalizándolo y convirtiéndolo en paganismo, judaísmo, mitología (cf. *SKP*: X 4 A 667 / *SKS*, NB 26:114), tradición (cf. *SKP*: XI 1 A 388 / *SKS*, NB 31:58), alucinación (cf. *SKP* X 2 A 460 / *SKS*, NB 15:122). De esta manera elimina la relación directa con Dios, la imitación y el ideal de Jesucristo como ser singular (cf. *SKP*: X

1 A 646 / SKS, NB 12:103). Todo lo cual lleva aparejada la degradación de la idealidad de la persona (cf. SKP: XI 2 A 201 / SKS, NB 35:13), y la corrupción del género, justo por no haber individualidades (*Individualiteter*; cf. SKP: XI 2 A 127 / SKS, NB 33:51).

Por último, critica a la sociedad contemporánea (cf. SKP: IX A 356 / SKS, NB 7:97) y sus diversas partes o estamentos, como causantes, encubridores o colaboradores de dicha situación: la prensa (cf. SKP: X 2 A 7 y XI 1 A 234 / SKS, NB 12:141 y NB 30:55), los docentes o profesores (cf. SKP: X 5 A 18 y XI 1 A 278 / SKS, NB 27:18 Y NB 30:95), los sacerdotes o pastores; en especial, al obispo J. P. Mynster, jefe de la Iglesia Nacional Danesa (cf. SKP: X 4 A 581 y XI 2 A 299 / SKS, NB 26:33).

La respuesta lógica de Kierkegaard ante tal panorama no pudo ser otra que la de emplear su tiempo en luchar contra ese desprecio del hombre singular (cf. SKP: IX A 63 / SKS, NB 5:60).

El problema de fondo era que en la época de Kierkegaard se consideraba algo negativo la individualidad aislada. Cosa que podía advertirse en los grandes pensadores, de manera especial en Hegel: «Ser-malo significa abstractamente individualizarme, significa la individualización que se separa de lo universal» (Hegel, 1987: 132). Es decir, el individuo aislado —religiosamente hablando— era el mal. Por eso la opinión sobre Kierkegaard era tan negativa en este punto (cf. SKP : X 2 A 401 / SKS, NB 15:71).

Así pues, Kierkegaard se sirve de la categoría de singular (cf. Löwith 1968, p. 348) de una forma polémica contra dos situaciones presentes en su época: a) el Sistema o la filosofía hegeliana establecida; b) la cristiandad establecida. A decir de Carlisle (2005, p. 34). «Kierkegaard opposes “the single individual” to the rational, systematic method, and in particular to the concept of mediation, with which he identifies Hegel»

Dicha utilización se puede entender como dialéctica, al menos en un doble sentido. En primer lugar, porque es precisamente polémica, es decir, en el sentido de la dialéctica socrática. En segundo lugar, es dialéctica también en cuanto la usa en contraposición a otras categorías opuestas o incompatibles desde el punto de vista religioso: *muchedumbre, masa, género, número, pueblo y público*. Resulta de utilidad advertir cómo Kierkegaard gusta de mantener una tensión entre ambos tipos de categorías; frente a la dialéctica hegeliana, intentaría poner de manifiesto, de la forma más contrastada, la no-conciliación y la irreductibilidad de ambas clases de categorías. Y en el caso de Kierkegaard, más que de *superación* dialéctica habría que hablar de *suplantación*.

La defensa de la categoría de singular iba encaminada a resolver el problema de cómo llegar a ser cristiano en la cristiandad. Kierkegaard pensaba que *ser cristiano* significaba *ser individuo singular*; pero se encontraba con que los así llamados cristianos vivían en categorías ajenas al cristianismo (estéticas,

paganas, sociales, materiales, temporales). Se trataba de introducir la categoría por excelencia del cristianismo: la de *den Enkelte* o *individuo singular*. El *olvido* de la misma —parafraseando a Heidegger— transformó el cristianismo en paganismo, reduciéndolo a mera cháchara. Se podría considerar que tal olvido es paralelo a ese otro del que trata C. Cardona en su importante, densa y póstuma obra *Olvido y memoria del ser* (cf. 1997, p. 316). En definitiva, *cristiandad* y *cristianismo* se habían divorciado, y había que conciliarlos de nuevo.

IV. LA CATEGORÍA DE SINGULAR FRENTE A LAS CATEGORÍAS ASOCIATIVAS: SOCIEDAD E INDIVIDUO

Frente al *individuo singular* se alzan una serie de agrupaciones humanas, caracterizadas por la despersonalización, por la inconciencia e irresponsabilidad del individuo o por su anulación: la *masa* (*Massen*), la *multitud* o *muchedumbre* (*Mængden*), el *público* (*Publikum*), el *pueblo* (*Folket*), los *partidos* (*Partier*), la *plebe* (*Plebs*), el *género* (*Slægten*), e incluso la *cristiandad* misma (*Christenheden*); en definitiva, todo aquello que representa un número de individuos: todo lo *numérico* (*det Numeriske*), esto es, lo cuantificable o determinado cuantitativamente.

Veamos cómo entiende Kierkegaard la relación entre lo individual y lo social.

Para empezar, puede hablarse de una dialéctica del desarrollo del *género humano* en función del individuo singular (cf. *SKP*: VIII 1 A 551 / *SKS*, NB 4:69). Lo que lleva a distinguir tres fases: a) una primera, en donde el *pueblo* (*Folket*) sería la masa de la cual surgirían los *individuos singulares*; b) en la segunda, el *pueblo* se convierte en el verdadero y exclusivo protagonista, tendría el poder y la fuerza; c) en tercer lugar y como última etapa, la *categoría de singular* destronaría y aboliría al *pueblo*.

Por tanto, en la relación entre pueblo e individuo el primero debe dejar paso al segundo. Para Kierkegaard, al término del proceso el pueblo como tal debe desaparecer, para que se manifieste plenamente la singularidad. Queda claro, pues, que el género humano evoluciona en el sentido de su desaparición como masa para constituirse por verdaderas individualidades.

Por tanto, la dialéctica histórica de Kierkegaard no gira sobre ninguna categoría social (caso de Marx), sino todo lo contrario. No se trata tampoco de una dialéctica idealista (a la manera de Hegel), en la que el Todo, lo universal, todo lo engulle. En la dialéctica pueblo-singular el primero es subsidiario y secundario respecto al segundo. Siempre la categoría de singular se situará por encima de las categorías sociales; y las relaciones entre ambas, aunque no siempre son de exclusión, sí son al menos fuertemente contrarias.

No obstante, conviene distinguir entre la *muchedumbre* (*Mængden*) o el *público* (*Publikum*), y la *comunidad* (*Menighed*). Con relación al individuo singular, existen unas diferencias claras entre las primeras y la última. En la muchedumbre o público no hay propiamente individuos singulares; en cambio, la comunidad está formada por individuos singulares (cf. *SKP*: X 2 A 390 / *SKS*, NB 15:60). En las categorías sociales o asociativas (como la *multitud*, *masa*, *muchedumbre* o *público*), el individuo se constituye no por sí mismo, sino por pertenecer a alguna de ellas.

Así pues, las categorías asociativas son opuestas a la categoría de singularidad. No ocurre lo mismo con la categoría de *comunidad*. Si en los anteriores casos el individuo (como unidad negativa) quedaba constituido por su pertenencia al público, aquí la comunidad se constituye como tal por estar formada de individuos singulares, de verdaderos individuos. En definitiva, la *comunidad* es una adición de individuos singulares diferentes unos de otros (de unidades positivas), mientras que en el *público* y categorías similares es una sustracción respecto a la singularidad.

La cuestión de fondo es que para Kierkegaard ni existe ni tiene ningún valor el público y demás categorías desde el punto de vista religioso (cf. Kierkegaard 1988, pp. 180-181), puesto que son políticas; solo lo posee el individuo singular. Por consiguiente, tenemos que distinguir un doble plano cuando nos referimos a las categorías asociativas: el político-social y el religioso. El error estaría en mezclarlos o confundirlos, aplicando categorías político-sociales al ámbito religioso, en el que solo tiene validez la categoría de singular.

Entonces, ¿qué es la *comunidad cristiana*? La comunidad cristiana es una sociedad humana. Pero no una cualquiera; es una sociedad donde sus miembros son verdaderos individuos, singularidades diferentes entre sí desde el punto de vista cualitativo. Por tanto, sus individuos no son meros números, no pudiéndose entender cuantitativamente.

Pero si queremos comprender mejor estas cuestiones, debemos fundamentarlas en la antropología.

En el hombre existe una doble determinación: la animal y la espiritual (cf. García Martín 2008, pp. 82-92). Según esta doble determinación, o bien nos abocamos hacia la multitud, o bien hacia el espíritu (cf. *SKP*: XI 1 A 81 / *SKS*, NB 29:32). En la medida que estemos condicionados por nuestra naturaleza animal, se impondrán categorías como las de masa o multitud; si, en cambio, nos ponemos bajo nuestra determinación espiritual, será la singularidad la que se manifieste. Lo decisivo es no dejarse llevar por lo animal, ni dejarse impresionar por lo numérico (cf. Kierkegaard *SKP* XI 1 A 518 / *SKS*, NB 32:17). Pero muchos seres humanos no pueden resistirse a la animalidad, lo que es muy perjudicial, sobre todo desde el punto de vista cristiano. La determinación animal proporciona seguridad (cf. *SKP*: XI 1 A 227 / *SKS*, NB 30:50) y tranquilidad

(cf. *SKP*: X 2 A 485 / *SKS*, NB 16:17), además de impulsarnos hacia la reproducción o propagación del género (cf. *SKP*: XI 2 A 149 / *SKS*, NB 34:8), todo ello muy difícil de rechazar. El hombre se asocia como la criatura animal que es (cf. *SKP*: XI 1 A 438 / *SKS*, NB 31:102), y la colectividad le hace la vida fácil y comparativa (cf. *SKP*: X 4 A 441 / *SKS*, NB 25:18), ayudándole a conseguir bienes terrenales, pero no celestiales. Sin embargo, el individuo singular está en oposición a todos (*SKP*: XI 1 A 260 / *SKS*, NB 30:79).

CONCLUSIONES

Desde el punto de vista kierkegaardiano, no existe una oposición o contradicción entre el individuo singular y la comunidad, siempre que, en efecto, ésta esté formado por verdaderos individuos. No ocurre lo mismo con respecto a todas esas categorías que hemos comentado, en las que el ser humano se reduce a ser un mero número.

En el caso de Hegel, parece que la única individualidad verdaderamente singular es la de Jesucristo como Hijo de Dios, que reúne en sí tanto la naturaleza humana como divina. En este aspecto coincide con Kierkegaard. Hasta tal punto, que sin Él no podría haber surgido la comunidad de creyentes o Iglesia. Los demás individuos estarían condenados a aceptar y asumir la doctrina que le llega a través de la autoridad de la Iglesia. Por tanto, el cristianismo se convertiría en una mera cuestión de tradición social, algo que rechaza frontalmente Kierkegaard. Para el danés, ser un verdadero cristiano no consiste en nacer en una sociedad cristiana o en aprender una determinada doctrina, sino en la imitación y el martirio que implica asumir “existencialmente” el mensaje del evangelio. El cristianismo no es, pues, una cuestión teórica, sino práctica, cuya enseñanza o conocimiento se debe transmitir de forma existencial, con el ejemplo. Frente a la verdad objetiva, Kierkegaard opone la verdad subjetiva (cf. Cullen 1989, p. 85), ético-religiosa, cuya comunicación es de poder, no de saber. Dicha comunicación necesariamente es indirecta, porque se dirige a la persona y trata sobre la existencia de la persona.

Por otro lado, si existe una comunidad verdaderamente importante para Hegel, ésta es la “comunidad de la filosofía”, según su peculiar modo de entenderla. Parece evidente que Hegel sitúa a la filosofía por encima de la religión, es decir, la razón por encima de la fe. De hecho, toda su lección no es sino su expresión misma. Precisamente, esa postura de querer ir más allá de la fe, fue una de las críticas encubiertas de Kierkegaard al escribir *Temor y Temblor*, bajo el pseudónimo de Johannes de Silentio. En definitiva, creo que el problema de fondo que subyace aquí es el de las relaciones fe-razón, y el papel que el individuo creyente juega en la sociedad. Mientras Hegel intentó reconciliar

religión y razón, Kierkegaard consideraba que la religión era materia de fe y no de la razón (cf. O'Hara 2004, pp. 10-11).

La lucha contra la multitud es necesaria para el hombre, sobre todo desde el punto de vista cristiano. Lo verdaderamente revolucionario sería oponerse a las masas, sean del signo que fueren; parafraseando el título de una obra de Ortega y Gasset, lo que en realidad hay que proponer es la *rebelión del individuo singular*, de la dignidad y singularidad de la persona. Dicho con más contundencia, y para concluir: el hombre se niega a sí mismo al ser masa en vez de ser un yo (cf. SKP: XI 1 A 516).

REFERENCIAS

- BOWIE, A., 2000: *The legacy of idealism in the philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard*. En *The Cambridge Companion to German Idealism*. Ameriks, Karl ed. Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press.
- CARDONA, C., 1990: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp.
- _____, 1997: *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: Eunsa.
- CARLISLE, C., 2005: *Kierkegaard's Philosophy of Becoming: movements and positions*. Albany: State University of NY Press.
- COLLINS, J., 1986: *El pensamiento de Kierkegaard*. México: F.C.E.
- CULLEN, B., 1989: *Hegel on the human and the divine, in the light of the criticisms of Kierkegaard*. En *Hegel and his Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*. Ed. por William Desmond, Albany: State University of NY Press.
- FABRO, C., 1981: *Aristotle and Aristotelianism*, en *Kierkegaard and great traditions*, Bibliotheca Kierkegaardiana 6, Copenhagen, C. A. Reitzels Boghandel.
- _____, 1983: *Riflessioni sulla libertà*. Rimini: Maggioli editori,.
- FRANCO BARRIO, J., 1996: *Kierkegaard frente al Hegelianismo*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- GARCÍA MARTÍN, J., 2008: "La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S. A. Kierkegaard". En *Ars Brevis* n° 13, Barcelona: Servei de Disseny i Publicacions Blanquerna, Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna de la Universidad Ramon Llull.
- _____, 2009: *El problema terminológico y semántico del concepto de individuo en los Diarios de Søren A. Kierkegaard*. En Guerrero Martínez, Luis I. (coordinador, 2009), *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana.
- HEGEL, G. W. F., 1987: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Ricardo Ferrara.

- KAUFMAN, W., 1979 (2° ed.): *Hegel*, Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala.
- KIERKEGAARD, S., 1968-1978: *Søren Kierkegaards Papirer*. Ed. por Niels Thulstrup. XVI t. Copenhagen: Gyldendal.
- _____, 1988: *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso. Madrid: Aguilar.
- _____, 1991: *Samlede Værker*. Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange. Copenhagen: Gyldendal. 20 vol.
- _____, 1997-(...): *Søren Kierkegaards Skrifter*. Niels J. Cappelørn, Joakim Garff, Anne M. Hansen y Johnny Kondrup. Copenhagen: Gyldendal. Publicados 45 tomos de un total de 55
- LÖWITZ, K., 1968: *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- O'HARA, S., 2004: *Kierkegaard within your grasp*. Hoboken, NJ: Wiley Pub.
- PERKINS, R. L., 1989: *Commentary on "Hegel and Kierkegaard"*. En *Hegel and his Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*. Albany: State University of NY Press.
- STEWART, J., 2004: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. En *Papers of the Nineteenth Century Theology Group*. Annual meeting of the American Academy of Religion, vol. 35, ed. Por Andrew J. Burgess. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- ZUBIRI, X., 1998: *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial.