

SCHLEGEL, KIERKEGAARD Y *LUCINDA*: DE LA CRÍTICA AL ACERCAMIENTO

MARÍA J. BINETTI
CONICET y Universidad J. F. Kennedy-Argentina

RESUMEN

El presente artículo se propone dos cosas. En primer lugar, mostrar los descuidos e incomprendiones de la lectura kierkegaardiana de F. Schlegel. En segundo lugar, señalar los puntos de convergencias entre ambos autores. Dichos puntos de contacto podrían resumirse en el valor absoluto de la individualidad y en el intento por modelar un pensamiento tendiente a producir, de manera indirecta, el devenir subjetivo en su elemento de infinitud.

Palabras clave: individualidad, *Bildung*, devenir, infinitud, creación, amor.

ABSTRACT

This article has two purposes. In the first place, it aims at showing the neglects and misunderstandings in Kierkegaardian reading of F. Schlegel. In the second place, it tries to point out the convergences between Schlegel and Kierkegaard. These points of convergence could be summarized in the absolute value of the individuality, and the attempt to form a thinking tending to produce, in an indirect way, the subjective becoming in its infinite element.

Key-Words: Individuality, *Bildung*, becoming, infinity, creation, love.

1. Introducción

El presente artículo se propone dos cosas. En primer lugar, mostrar los descuidos e incomprendiones de la lectura kierkegaardiana de F. Schlegel.

Ciertamente, S. Kierkegaard no se propuso un análisis cabal ni una interpretación de Schlegel fiel a su sentido y a su espíritu. En este caso –al igual que en el de Hegel– resulta flagrante la negligencia de la lectura kierkegaardiana y sus sorprendentes desentendimientos, sólo comprensibles por el hecho de que Kierkegaard no haya pretendido hacer justicia a la historia de la filosofía sino más bien justificar su propio pensamiento mediante la polémica con adversarios filosóficos que él mismo contribuyó a inventar. No obstante, y si esta estrategia es válida para su propio autor, ella no lo es para nosotros. De aquí que nuestro primer objetivo sea iluminar el sentido de *Lucinda* junto con las incomprensiones de la lectura kierkegaardiana. Conforme con esta primera intención, el artículo será crítico de Kierkegaard.

En segundo lugar, nos proponemos señalar los puntos de convergencias entre Schlegel y Kierkegaard que, expresados con la mayor brevedad, se concentrarían en el valor absoluto de la individualidad y en el intento por modelar un pensamiento capaz de provocar, de manera indirecta, el devenir subjetivo en su elemento de infinitud. Los estadios en el camino de la existencia serían de este modo el nuevo nombre del *Bildungroman* kierkegaardiano. Conforme con este segundo propósito, nuestro artículo intentará, en última instancia, inscribir el pensamiento kierkegaardiano en la tradición idealista que le pertenece.

La brevedad de estas páginas nos impedirán un análisis exhaustivo tanto de Schlegel como de Kierkegaard, y apuntarán más bien a señalar los grandes núcleos especulativos que aproximan a ambos sobre un mismo suelo romántico.

2. *Lucinda* de F. Schlegel

Con *Lucinda* (1799), F. Schlegel imprime su nombre en la tradición del *Bildungroman*, a la vez que eleva la novela de formación a su registro propiamente romántico. A diferencia de *Wilhelm Meister*, cuyo viaje interior seguía el rumbo de los acontecimientos exteriores, *Lucinda* –como también *Enrique de Ofterdingen*– marca el inicio de la subjetividad pura, capaz de producir a partir de sí misma el sentido de todo lo real. La novela quedó inconclusa, fue publicada anónima y Schlegel la excluyó de sus *Obras completas*. No obstante, *Lucinda* fue lo suficientemente revolucionaria para iniciar una nueva era del pensamiento, a saber, la era del individuo singular.

La consistencia y el valor de la obra residen en el descubrimiento de lo individual como poder en-sí y para-sí. No se encontrarán en ella grandes proezas, ni destinos heroicos, ni acontecimientos universales. Por el contrario, lo que allí sucede es más bien, parafraseando a G. Lukács, la revelación de la subjetividad en y por su propio sentido inmanente¹. La biografía de Julio –el

1. Cf. Lukács, G., *The Theory of the Novel*, trad. Anna Bostock, Merlin Press, London 1971, p. 80.

protagonista de *Lucinda*— narra en el registro puramente subjetivo la aventura interior que conquista lo individual en su carácter infinito y absoluto. El valor de la obra es entonces tan singular como universal, porque ella se afirma en el dinamismo esencial de lo humano o, dicho con mayor precisión, porque ella convierte lo esencial en un dinamismo inmanente y libre, singular y eterno.

Lucinda es una novela romántica y es por eso una novela de amor o, mejor, la novela del amor como fundamento, impulso y fin de la existencia. El amor —principio romántico por excelencia— transforma a Julio, recrea su subjetividad y restituye su poder infinito por la mediación del otro, a saber, Lucinda. El vínculo de Julio con Lucinda es productor tanto de él como de ella, porque ambos se sostienen en un mismo *entre* amoroso que los crea. La relación entre ambos es su propia obra, a la vez que son ellos mismos el resultado de ese amor los desborda. En *Lucinda*, Schlegel anuncia “la religión del amor”², determinada por lo absoluto metafísico como capacidad efectiva de creación y recreación. Esta nueva religión anunciada por Schlegel constituye para él la única praxis verdaderamente ética, a saber, la praxis del devenir singular en y por la mediación amorosa del otro.

A primera vista, *Lucinda* parece no tener orden lógico ni cronológico. En ella se mezclan confesiones personales y tesis filosóficas, experiencias íntimas y afirmaciones estéticas, cartas de amor y exposiciones teóricas, sueños o alegorías y enunciados éticos. Sin embargo, esta primera impresión de caos no resiste al análisis profundo de su unidad y simetría. En efecto, la obra se divide en 13 partes estrictamente simétricas. Las 6 primeras responden a la vida angustiada, errática y solitaria de Julio en el inicio de su proceso formativo y antes del conocer el amor. Las últimas 6 partes se relacionan con los resultados de la transformación y los frutos de su amor por Lucinda. Unas y otras están mediadas por el *Aprendizaje de la virilidad* (*Lehrjahre der Männlichkeit*), donde se concentra la metamorfosis decisiva de Julio. La unidad y continuidad de la novela reside en la potenciación espiritual de su protagonista, desplegada en una acción interior que descubre niveles de intensidad cada vez más profundos.

La escritura de Schlegel, en apariencia desordenada y sin objeto, traduce en términos literarios su concepción de lo real como “caos organizado” o “simetría del caos”³. Para Schlegel —que sigue en este punto a la antigüedad clásica— el caos expresa el vacío original en el cual se funde la totalidad de

2. Schlegel, F., *Lucinde. Ein Roman*, ed. bilingüe, trad. e introd. Jean-Jacques Anstett, Aubier-Flammarion, Paris 1971, p. 66.

3. Cf. Schlegel, F., *Dialogue on Poetry and Literary Aphorism*, trad. e intr. Ernst Behler-Roman Struc, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1968, pp. 10-11. Cf. también Schlagdenhauffen, A., *Frédéric Schlegel et son groupe. La doctrine de l'Athenaeum (1798-1800)*, Les Belles Lettres, Paris 1934, p. 258.

los elementos, la indeterminación absoluta que media de manera continua la producción de lo determinado. La permanencia del caos asegura la creación constante de todas las cosas y la expansión indefinida de lo real. El comienzo de la formación subjetiva consiste entonces en la revelación de esta nada, como sustrato infinito de lo posible y capacidad de generación universal. También al modo griego, el caos responde –para Schlegel– al contacto amoroso, porque sólo el poder del amor lo determina al alumbramiento de la belleza, de la armonía infinita, de la unidad en el seno de lo múltiple.

De este caótico orden surge la ironía, como reflejo de una libertad esencial que reduce lo finito al vacío de su indeterminación original, para que lo nuevo pueda surgir. La libertad misma se revela en su actuar este sustrato infinito, esta licuación de todo límite y diferencia, esta posibilidad de un nuevo orden absoluto. La ironía es para Schlegel la conciencia trascendental de esta nada primitiva, y por eso ella se determina como un órgano metafísico fundamental. Con tal determinación, lo irónico abandona su tradicional dominio retórico para ocupar el lugar de acceso al dominio filosófico, donde su negatividad disuelve finitud e infinitud, tiempo y eternidad. La ironía expresa un *medium*, un centro, un entre, que el entendimiento representativo no logra aferrar y en el cual se licua toda oposición. De aquí su estatuto metafísico como “forma de lo paradójico”⁴, es decir, como forma que absorbe y supera las diferencias. Toda contradicción pierde, en la negación irónica, la excluyente abstracción de su contrario, para asumir lo otro en un dinamismo de autodestrucción, que aniquila los límites por la implicación de los opuestos. La ironía convierte lo estable, lo fijo y definido, a la infinitud de un *medium* indecidible, y de este modo escribe la indeterminación original en la que estalla lo finito.

Sin embargo, la destructividad irónica presupone su propia capacidad de creación, la posibilidad del comienzo, la expansión indefinida de lo real. La mediación de la ironía, instalada entre la destrucción y la creación, promueve la expansión ilimitada del todo, su progresión universal y su desarrollo continuo. En esta fuerza autocreadora reside el carácter positivo que Schlegel atribuye a lo irónico, de manera tal que el pensamiento schlegeliano –sostenido en este *medio* de autodestrucción y autocreación– permanece siempre abierto y en proceso de formación, no porque nunca se consume sino porque siempre lo está haciendo. Traducida esta apertura infinita a términos literarios, el resultado es el fragmento, la carta, los diarios personales, el diálogo, los *memorabilia* etc., en los que Schlegel expresa una totalidad en continua gestación, cuya identidad unitaria se lanza siempre hacia lo nuevo.

4. Schlegel, F., *Fragmentos*, trad. Emilio Uranga, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1958, p. 57.

En cualquiera de estos géneros, la totalidad permanece abierta y, por lo tanto, potencial y progresiva, como momento singular de un despliegue en perpetuo devenir.

En *Lucinda*, la ironía se manifiesta por la inversión súbita de los puntos de vista, según el principio de un contraste narrativo, que quiebra la expectativa del lector e impulsa el relato hacia un orden de realidad cada vez más profundo. Por una suerte de dialéctica de la inversión, el dinamismo poético convierte la negación irónica en afirmación íntima de sentido. Tal es lo que acontece en la existencia de Julio. Su itinerario interior parte de una infeliz conciencia de aislamiento, desarraigo y angustia. El inicio fichteano del yo puro es así transpuesto al registro romántico de la subjetividad individual, en el sentir autoconsciente y libre de su diferencia. En la más pura soledad se le revelan a Julio la nostalgia (*Sehnsucht*) y la melancolía (*Schwermut*; *Wehmut*) de un mundo superior, que constituye la condición primordial del desarrollo subjetivo. Ellas reflejan la confusión de ese caos “sin fin ni medida”⁵, cuyo vacío reducía su existencia a “una masa de fragmentos sin cohesión; cada fragmento era para sí el uno y el todo”⁶. La indeterminación de lo abismal informa de este modo la conciencia del individuo, y su negatividad absorbe todo deseo y conocimiento finitos. Julio está paralizado por la indiferencia y la pasividad totales, se hunde en la propia nada y es incapaz de asumir decisión alguna⁷. Para decirlo de otro modo, el itinerario interior de Julio parte de la conciencia de la muerte, y una vez que el espíritu conoce la radicalidad de su negación, entonces ya jamás “abandona el sentimiento que había consagrado a la muerte”⁸. No obstante, y tal como sucede con el caos, el reconocimiento de la muerte presagia la producción de una nueva realidad y la expansión indefinida de su sentido.

Precisamente donde reina la muerte, el caos y la impotencia, actúa la dialéctica de la inversión para sacar de la nada vida y creación. La misma subjetividad, antes alienada por el sentimiento de lo negativo, producirá ahora un nuevo orden de realidad, esto es, el orden de la libertad como infinitud de sentido. De la nada emerge el poder eterno del espíritu, y de la más absoluta pasividad se levanta la llama de una nueva vida⁹, no ya puramente humana sino más bien divina. En efecto, el vacío de la interioridad abre el espacio y el tiempo de “una revelación y una representación del ser interior de lo divino”¹⁰. La religiosidad que *Lucinda* busca inaugurar podría resumirse en

5. Cf. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 132.

6. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 129.

7. Cf. F., *Lucinde...*, cit., p. 150-1.

8. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 204-5.

9. Cf. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 102-3.

10. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 85.

esta íntima experiencia de divinidad misma, que es en última instancia la que produce y se produce como acción y obra del espíritu subjetivo.

Lucinda –de quien el texto toma nombre– es para Julio la ocasión de este nacimiento espiritual, gestado en el roce del amor¹¹. En *El aprendizaje de la virilidad*, Schlegel describe la transformación de Julio en virtud de su pasión amorosa por Lucinda. Desde que el amor ocupó el centro de su intimidad, la existencia de Julio recreó todas sus formas, como si su vida fuera una obra de arte. Entonces la libertad hizo de la nada su propia determinación y el espíritu devino “su propio Proteo”¹². Lo que antes soñaba en la posibilidad y la fantasía, se convirtió, por amor, en poder efectivo y realidad concreta; lo que no tenía orden ni cohesión, fue unido y armonizado por la identidad amorosa; lo que era desolación y soledad, se integró en la amistad y la vida comunitaria.

Julio ama a Lucinda en cuerpo y alma. El *éros* que los une es tan material como espiritual, y su *pathos* eleva lo finito a un orden eterno. Se trata aquí de un amor total, que incorpora todos los elementos de la existencia humana y expande su vínculo a la realidad entera. El lazo amoroso se extiende, en primer lugar, al hijo que ambos concibieron: manifestación viviente de su unidad¹³. En segundo lugar, a la amistad universal representada por Antonio. “De esta amistad –dice Schlegel– solo es capaz aquel en quien se ha hecho completamente la calma y sabe respetar con humildad la divinidad del otro”¹⁴. En tercer lugar, el lazo amoroso se abre al mundo de la naturaleza, porque “cuando se ama como nosotros, la naturaleza, también ella, vuelve en el hombre a su divinidad original”¹⁵. Quien en el amor descubre su propia divinidad, encuentra lo divino en todas las cosas, por una mediación que mantiene unida la totalidad. El amor determina el medio o centro (*Mitte*) más íntimo del espíritu como una realidad relacional, que supera la abstracción de los términos y une lo fragmentario. Sea que se trate de Lucinda, de su hijo, del amigo o de la naturaleza, en todos los casos el amor se establece como lazo de unidad. Su centro es el “centro del todo”, y su espíritu el “espíritu del mundo”¹⁶. El instante del amor es entonces el instante donde acontece lo absoluto.

Para resumir, podríamos decir que la *Bildung* de Julio atraviesa un doble movimiento. El primer movimiento es de negación. Lo finito estalla entonces en una infinitud totalmente indeterminada, y el espíritu se hunde en el vacío de la desolación. El segundo movimiento es de creación. Lo

11. Cf. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 150 ss.

12. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 176-7.

13. Cf. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 184-5.

14. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 222-3.

15. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 196-7.

16. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., p. 206-7.

absoluto irrumpe entonces en la afirmación amorosa y crea, al modo del arte, un nuevo orden de realidad. De este modo escribe *Lucinda* el devenir singular como devenir mismo de lo divino. El carácter enciclopédico que Schlegel le atribuye a la novela reside en este medio y centro de unidad, totalmente presente en todas las partes. Quizás resida aquí el mayor logro metafísico del idealismo schlegeliano, a saber, en la abolición de cualquier dualismo y oposición, por la restitución dinámica y circular de lo uno, solo capaz de amar.

Lucinda es una obra ética y religiosa, revolucionaria de la moralidad tradicional y de la religión dogmática. Su eticidad no promulga una casuística normativa ni un panegírico del deber. Todo lo contrario, ella funda lo ético en la capacidad autocreadora de la libertad y en su deseo de expansión indefinida. El carácter incondicional de esta nueva ética reside en la propia infinitud de cada individuo y en la determinación absoluta de su singularidad. En cuanto a su dimensión religiosa, *Lucinda* se aparta de los dogmas y las instituciones clericales, para apuntar a un estadio espiritual superior, donde lo divino y lo eterno moran en la intimidad de cada hombre. Se trata aquí de una especie de “religión en los límites de lo humano”¹⁷ o mejor, para decirlo con Schlegel, en los límites de lo divino íntimamente conocido. Humanidad y divinidad, ética y religión coinciden así en una obra para la cual “el hombre es libre cuando produce a Dios”¹⁸. El arte de la existencia es creación divina, vale decir, creación de dios, en la ambivalencia subjetiva y objetiva, activa y pasiva del genitivo.

En última instancia, *Lucinda* constituye –como quiere F. Beiser– un texto progresista y liberal¹⁹, animado por el revolucionario deseo de realizar el reino de dios sobre la tierra. No es de extrañar entonces que su destino histórico haya resultado, por una parte, el escándalo reaccionario de quienes vieron en ella un ataque a las buenas costumbres, a la moral sexual tradicional y a la decencia burguesa. Por la otra parte, *Lucinda* desató el aplauso emancipatorio tanto del *Frühromantik* como de la *Joven Alemania*. Entre los pocos contemporáneos que valoraron positivamente el texto de Schlegel se encuentra F. Schleiermacher, cuyas *Cartas íntimas sobre la Lucinda* sorprendieron, esta vez, a S. Kierkegaard.

17. Anstett, J.J., *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, Les Belles Lettres, Paris 1941, p. 75.

18. Cf. Schlegel, F., *Athenaum*, en J.J. Anstett, *La pensée...*, cit., p. 106.

19. Beiser, F. C., *The Romantic Imperative. The Concept of Early Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge-London 2003, p. 174.

3. Las inconsistencias de la crítica kierkegaardiana

Kierkegaard poseyó las *Obras Completas* de F. Schlegel y poseyó además las *Cartas íntimas sobre Lucinda* de Schleiermacher, en su versión reeditada por K. Gutzkow²⁰. De la reedición de Gutzkow, que Kierkegaard leyó con anterioridad a *Lucinda* misma, podría colegirse la vinculación directa que él estableció entre la Joven Alemania y el *Frühromantik*, especialmente schlegeliano²¹. *Lucinda* de Schlegel es el único texto romántico –entre los muchos textos y autores románticos leídos y criticados por Kierkegaard– al cual éste dedica un análisis literal. En efecto, la tesis doctoral de Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, aborda la obra schlegeliana con relativo detalle²².

El solo título de la tesis –dedicada a la ironía– bastaría para sugerir el fuerte impacto de Schlegel sobre Kierkegaard. En el sentido metafísico en el cual Kierkegaard asume aquí su concepto, la ironía fue establecida por Schlegel²³, de manera tal que la disertación kierkegaardiana presupone la problemática especulativa schlegeliana, problemática que determina en Kierkegaard tanto la lectura de la ironía romántica, como de la socrática –poco discernible de la moderna– y de la suya propia. Sin embargo, *Sobre el concepto de ironía*, que por una parte asume la conceptualización schlegeliana de la misma, asume también las objeciones que P. M. Møller –maestro y amigo de Kierkegaard– presentara en su contra. De Møller, o más bien de Schlegel a través de Møller, toma Kierkegaard el motivo de su tesis, su plan de estudio y su lectura del romanticismo²⁴. Møller entiende que la subjetividad romántica es arbitraria y aislada, porque se cierra a toda objetividad universal y a todo orden moral, externo o interno, de manera tal que su único resultado posible es el nihilismo. Contra este tipo de subjetividad, la propuesta de Møller consiste en la apertura del yo a lo religioso y, más precisamente, a la

20. Cf. Schlegel, F., *Sämtliche Werke*, 10 vol., Wien 1822-5; F. Schleiermachers *Vertraute Briefe über die Lucinde. Mit einer Vorrede von Karl Gutzkow*, Hamburg 1836; también S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Papirer*, P. A. Heiberg, V. Kuhr-E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., Gyldendal, København 1909-1948, I C 67.

21. Cf. Pattison, G., "Friedrich Schlegel's Lucinde: A case Study in the Relation of Religion to Romanticism", en *Scottish Journal of Theology*, 38 (1986), pp. 556-7; también D. J. Gouwens, *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, Peter Lang, New York 1989, p. 64.

22. Cf. Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København 1920-1936, XIII 387-402.

23. Cf. Garff, J., *Søren Kierkegaard. A Biography*, trad. B. H. Kirmmse, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2005, pp. 193 ss.

24. Cf. Soderquist, B., *The Isolated Self. Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Søren Kierkegaard Research Centre-C. A. Reitzel, Copenhagen 2007, pp. 148 ss.

religión cristiana como única garantía de verdad. Las objeciones de Møller coinciden con las del crítico más tenaz del romanticismo, a saber, G. W. F. Hegel, considerado por Behler como “el vínculo indispensable entre Schlegel y Kierkegaard”²⁵. Entre Møller y Hegel, Kierkegaard interpretará la subjetividad irónica, que es para él la subjetividad romántica sin más, como negatividad infinita, mal absoluto, alienación respecto de la sustancia unificadora y ápice de la arbitrariedad.

La lectura kierkegaardiana de *Lucinda* se inicia con el supuesto hegeliano según el cual el romanticismo parte de la identidad abstracta y vacía del Yo = Yo fichteano. Los románticos habrían confundido el yo ideal de J. G. Fichte, metafísico y eterno, con el yo histórico, fenoménico y temporal, de donde Kierkegaard deduce que el romanticismo perdió todo sentido tanto del yo primitivo y original como de su consistencia finita. Bajo tal supuesto especulativo, el análisis kierkegaardiano procede a resumir irónicamente el valor histórico de *Lucinda*, “que fue para la *Joven Alemania* un evangelio, el sistema de su *Rehabilitation des Fleisches*, y que para Hegel fue algo abominable”²⁶. Kierkegaard considera el texto schlegeliano como un libro obsceno, inmoral e irreligioso, que “en el goce de la carne goza asimismo de la negación del espíritu”²⁷ y “tiene un elevado carácter doctrinario”²⁸. El núcleo de su crítica reside en la negación de lo espiritual, no por una irreflexiva ingenuidad, como en el caso de los griegos, sino por una sensualidad arbitraria e infinitamente reflexiva. A semejanza del Seductor kierkegaardiano²⁹, el amor de Julio no tendría historia ni contenido alguno³⁰, porque perdió toda referencia a la realidad efectiva y se mantiene en la irrealidad de un sueño poético, entendiendo aquí por poético una vana infinitud fantástica, donde lo infinito es exterior al espíritu. A esta abstracción poética opone Kierkegaard lo religioso como infinitud interior, que goza de sí misma y produce “la reconciliación verdadera, puesto que infinitiza la realidad ante mí”³¹. El goce religioso no aliena ni aparta de lo real, sino que actualiza la absoluta transparencia del sujeto, su validez absoluta y eterna. Esta religiosidad reconciliadora de lo finito e infinito sería para Kierkegaard la verdadera poética subjetiva, confrontada con la cual *Lucinda* es profundamente impoética³².

25. Behler, E., “Kierkegaard’s The Concept of Irony with Constant Referente to Romanticism”, en Niels Jørgen Cappelørn-Jon Stewart (eds.), *Kierkegaard Revisited*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 1997, p. 18.

26. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 387.

27. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 389-90.

28. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 389.

29. Cf. Kierkegaard, S., *SV²*, I 317-480.

30. Cf. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 383.

31. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 380.

32. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 380.

Vale aclarar, en primer lugar, que lectura de Kierkegaard se centra en la figura de Lisette –una prostituta con quien Julio tuvo un *affair* y la cual, tras concebir un hijo de aquel, se suicida antes de dar a luz– y prácticamente omite la relación de Julio con Lucinda, negando así la diferencia entre ambas relaciones y negando además, con ello, cualquier transformación o reconciliación en la vida Julio. En segundo lugar, vale aclarar el notable desinterés de Kierkegaard por una correcta interpretación histórica del romanticismo y en particular de Schlegel. Su lectura no está supeditada a exigencias lógicas o metodológicas, sino a subrayar la especificidad de su propio programa filosófico en contraste con lo que este no sería, es decir, con un subjetivismo arbitrario que se le achaca a Schlegel, mientras se le niega la reconciliación religiosa que se atribuye al propio Kierkegaard. De aquí las muchas inconsistencias histórico-conceptuales de Kierkegaard, fruto no solo de su propio descuido exegético sino también de los clichés antirrománticos de la época³³.

El primer desentendimiento kierkegaardiano consistiría en remitir a J. G. Fichte el origen del romanticismo, por una suerte de derivación inmediata. Según Kierkegaard, los románticos habrían asumido la negatividad infinita del Yo = Yo fichteano y elevado la autoconciencia a un proceso reflexivo sin límite, a una “reflexión de la reflexión”³⁴ malamente indefinida, que abandonaría al sujeto en la noche de la más pura abstracción. Sin embargo, se ha demostrado que el factor determinante del *Frühromantik*, en particular schlegeliano, fue precisamente su crítica a Fichte y el reemplazo del fundacionalismo del Yo por una por una concepción de lo absoluto antifundacionalista³⁵. Según esta tesis, los románticos no parten del Yo fichteano sino del “sí mismo”³⁶ como proceso autorreflexivo, salvado de su propia diferencia por una tercera identidad resultada de esta reflexión, es decir, por el *Mitte*, el centro, el entre. De aquí la naturaleza *medial* del absoluto romántico, que le permite a Schlegel sostener un proceso infinito de creación, en la identidad diferenciada del caos original. De aquí también su concepción del sistema como totalidad dinámica y abierta, como un dinamismo de interconexión donde el medio, el centro se expresa totalmente en cada parte a fin de superar toda contradicción y diferencia.

La infinitud de la reflexión no es para Schlegel el mal infinito de un proceso ilimitado –reflexión de la reflexión de la reflexión etc.–, sino una infinitud de interconexión, un poner junto con, una mediación³⁷, correspon-

33. Cf. Behler, E., *Kierkegaard's The..., cit.*, pp. 26-27.

34. Cf. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 356 ss.

35. Cf. Beiser, F. C., *The Romantic..., cit.*, pp. 107-8.

36. Cf. Benjamin, W., *Selected Writings. 1913-1926*, Vol. 1, ed. Marcus Bullock-Michael W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge-London 1996, pp. 145 ss.

37. Cf. Benjamin, W., *Selected..., cit.*, p. 126; G. Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and*

diente con la naturaleza *medial* del absoluto, concreto y efectivo. La reflexión tiene entonces un punto de llegada y, lejos de permanecer en la abstracción, éste supone y establece la actualidad de su fundamento. Dicho de otro modo, la reflexión se agota en la efectividad de lo tercero, ni abstractamente real ni abstractamente ideal, sino concretamente absoluto. Este es el absoluto que Schlegel concibe poéticamente, de manera tal que lo poético no es para él –como Kierkegaard lo entiende– una determinación inmediata y abstracta sino sintética y efectiva. La poesía expresa la síntesis, la mediación de lo absoluto donde se agota la reflexión, y la subjetividad poética resulta entonces la subjetividad absolutamente reconciliada, donde finitud e infinitud revelan el centro de su identidad. La infinitud aquí es interior, porque ella se revela en el medio mismo de la finitud. Por lo tanto, y contestando al cargo de subjetivismo arbitrario y nihilista, Schlegel expresa la reacción contra toda arbitrariedad, en tanto y en cuanto su subjetividad es nada menos que absoluta. Precisamente porque este absoluto es efectivo y concreto, se hace posible su continuo proceso de formación, la apertura ilimitada del sistema y la *Bildung* de lo singular. La subjetividad individual, en la cual acontece el devenir de lo absoluto, adquiere así un sentido universal y objetivo.

Al reproche de arbitrariedad le sigue la inmoralidad de *Lucinda* que, según Kierkegaard, no obedece ni a las normas sociales ni a su propia ley subjetiva. No obstante, el imperativo explícito de los románticos ha sido la unidad de lo poético, lo ético y lo religioso. Su eticidad reside en la formación integral de la humanidad, en su dimensión individual y universal, material y espiritual, afectiva y racional. En la autorrealización de lo humano como absoluto e infinito reside la verdadera ética romántica, dominada por lo poético en tanto que esencia creadora y poder de síntesis. Dicho de otro modo, “el ideal ético fundamental de los románticos fue la *Bildung*”³⁸ y su sujeto es el individuo universal, que ha superado las unilateralidades de la arbitrariedad y el interés, para desplegar orgánica e históricamente su infinitud divina. Kierkegaard niega el carácter ético de *Lucinda* tanto porque su subjetividad no logra la reconciliación entre lo ideal y lo real, como porque “no contiene ningún momento de resignación infinita”³⁹. Con esto, Kierkegaard expresa la exigencia de una negatividad absoluta en tanto condición dialéctica de la realización ético-religiosa. Pero esta es precisamente la exigencia a la cual responde la nostalgia, el desgarramiento y la autodestrucción de Julio, previa a su transformación amorosa, negatividad que, por otra parte, el propio

the Religious. From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image, 2 ed., SCM Press, London 1999, p. 3; E. Behler, *Studien zur Romantische und zur idealistischen Philosophie*, Paderborn 1988, p. 126.

38. Beiser, F. C., *The Romantic...., cit.*, p. 25.

39. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 383.

Kierkegaard concede a la subjetividad romántica, pero que le concede de manera definitiva e irreversible. Lo que para Schlegel es la nada, la indeterminación, la muerte necesaria a toda creación, es leída por Kierkegaard como punto final en lugar de inicial. Y otra confusión similar ocurre con la ironía.

En efecto, la ironía es para Schlegel expresión del caos que licua todo límite, y media destrucción y creación, asegurando así la expansión ilimitada del todo, su progresión universal y su desarrollo continuo. Por lo tanto, ella constituye –según Schlegel– una realidad tanto negativa como positiva, destructiva como creadora, mientras que –según Kierkegaard– resulta mera negatividad. En oposición al nihilismo de la ironía schlegeliana, Kierkegaard propone un ironía dominada por lo objetivo y sustancial, que supere su negatividad por la reconciliación efectiva entre la idea y el fenómeno, lo infinito y lo finito, la posibilidad y la realidad⁴⁰. No obstante, precisamente a este control apunta Schlegel con el movimiento irónico de destrucción y creación, cuyo resultado es la auto-limitación o auto-determinación (*Selbstbeschränkung*)⁴¹ de la libertad. La autolimitación del sí mismo prueba la esencia divina, objetiva y universal de la subjetividad schlegeliana, porque solo un poder absoluto es capaz de limitarse mediante su actuación destructiva y creadora. De aquí que la ironía, lejos de expresar un subjetivismo arbitrario, implique para Schlegel una realidad positiva, y “en esta clase de ironía, que surge a partir de la relación con lo incondicionado, no es cuestión de subjetivismo y juego, sino de la asimilación de la obra limitada a lo absoluto, de su completa objetivación al precio de su ruina”⁴². La ironía schlegeliana no solo está dominada por lo absolutamente incondicionado sino además reconciliada en él como medio de finitud e infinitud. Con un absoluto inmanente, que deviene totalmente en todas las cosas y funda el círculo de una creación siempre abierta, Schlegel justifica la dominación objetiva de la subjetividad irónica.

La quintaesencia de la crítica kierkegaardiana a *Lucinda* reside en su presunta irreligiosidad, justifica por el hecho de que el sujeto romántico se bastaría a sí mismo y permanecería cerrado a lo absoluto. Kierkegaard considera que la infinitud de Julio es extrínseca y además producto de un yo egoísta, autosuficiente y autodivinizado⁴³. Esta infinitud exterior que envuelve todas las cosas en la noche de la abstracción constituye para Kierkegaard –en última instancia– la “panteísta infinitud de la poesía”⁴⁴. Sin embargo,

40. Kierkegaard, S., *SV*², XIII 404.

41. Cf. Schlegel, F., *Dialogue on...*, *cit.*, p. 123, 125.

42. Benjamin, W., *Selected...*, *cit.*, p. 164.

43. Cf. Soderquist, B. “F. Schlegel: On Ironic Communication, Subjectivity and Selfhood”, en J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007, p. 220.

44. Kierkegaard, S., *SV*², XIII 385.

Schlegel entiende que la infinitud de Julio es interior y divina, es decir, es la propia interioridad de lo absoluto allí manifestado por la diferencia de la finitud. Más aún, él entiende haber fundado una nueva religión, a saber, la religión de lo divino en la intimidad de lo humano. Lo religioso deviene así una realidad subjetiva, que podría resumirse en la autoconciencia de la infinitud presente a todo lo finito. En este sentido, el cargo de irreligiosidad achacado por Kierkegaard sólo podría significar el hecho de que el Schlegel de *Lucinda* no representa la religión tradicional –en concreto, cristiana– con todo el andamiaje dogmático, doctrinario y clerical, que Kierkegaard parecería favorecer. Sin embargo, también éste último dijo entender lo religioso como una forma de existencia subjetiva, lejos de toda imposición dogmática y de todo orden clerical establecido⁴⁵.

Por último, se debe reconocer que la religión schlegeliana procede de la consigna del *hen kaí pan*, establecida por Spinoza y asumida por todo el idealismo alemán. No obstante, en lugar de promover el panteísmo que Kierkegaard le achaca, es decir, la disolución de la subjetividad singular, el monismo schlegeliano tuvo como resultado la emergencia histórica del yo personal en su carácter absoluto. Sin la inmanentización de lo divino, el surgimiento de la subjetividad individual, con el cual el romanticismo inauguró una nueva época del pensamiento, sería inconcebible. Precisamente por la presencia efectiva de lo divino e infinito en el hombre, su existencia deviene una creación absoluta en la cual lo humano y lo divino, lo particular y lo universal, lo contingente y lo relativo se reconcilian.

Si bien a primera vista la crítica de Kierkegaard a Schlegel amenaza con socavar todo posible acercamiento entre ambos, analizada la cuestión con mayor detenimiento, el individuo kierkegaardiano parecería aproximarse a la subjetividad trazada por *Lucinda* mucho más de lo que su autor estaría dispuesto a reconocer. Como quiere B. Soderquist, “Kierkegaard ofrece su propia versión de una reconciliación con la actualidad. Y, quizás sorprendentemente, ella comparte mucho de la estructura subrayada por Schlegel en *Lucinda*”⁴⁶. Las siguientes líneas serán un intento por establecer dicha aproximación con la brevedad que se nos impone.

4. Schlegel y Kierkegaard: más cerca de lo que parece

Los estudios kierkegaardianos coinciden en que el estadio estético de la existencia reproduce la subjetividad romántica, en particular, schlegeliana⁴⁷.

45. Cf. Kierkegaard, S., *SV*², XIV 103-379.

46. Soderquist, B., *The Isolated...*, cit., p. 136.

47. Cf. por ejemplo Wahl, J., *Études kierkegaardienes*, 2° ed., Vrin, Paris 1949, p. 64; E. Behler, *Kierkegaard's The...*, cit., p. 28; E. Uranga, en F. Schlegel, *Fragmentos...*, cit., p. 13.

Lo que por nuestra parte intentamos mostrar es que Kierkegaard le debe a Schlegel mucho más que su hombre estético. A saber, le debería también la misma individualidad ético-religiosa en el devenir absoluto de su creación libre, amén de la forma literaria de su pensamiento, correspondiente con la primacía romántico-metafísica de lo singular.

Cuando Kierkegaard leyó las *Cartas íntimas sobre la Lucinda* de Schleiermacher, su primera impresión recayó sobre “la cantidad de personalidades que representan diferentes puntos de vistas, pero que, como seres completos, son vistas también en la individualidad de lo singular, y a través de muchos juicios relativamente verdaderos obtienen nuestro propio ultimátum. Así es una verdadera obra de arte”⁴⁸. Mientras escribía estas líneas, Kierkegaard aún no conocía el propio texto de *Lucinda* y aun dudaba de que Schlegel fuera efectivamente su autor. Pero su desconocimiento no obstó la sorpresa ante la habilidad de la obra para encarnar diferentes concepciones teóricas en múltiples individualidades singulares. A partir de este fragmento de los *Papirer*, G. Malantschuk infiere que los seudónimos kierkegaardianos se inspiran en *Lucinda*⁴⁹. Por la misma razón podría añadirse que no sólo los seudónimos sino además la primacía de la individualidad, la raíz subjetiva de toda especulación y el sentido del arte poético –tres elementos inescindibles– le fueron sugeridos por Schlegel.

El uso de los seudónimos y la forma literaria del pensamiento de Kierkegaard obedece, desde el punto de vista especulativo, por lo menos a dos razones. La primera es la absolutidad de la subjetividad singular, devenida centro y medio de lo real. La segunda es la preeminencia de lo existencial-afectivo como órgano de conocimiento por sobre la intelectualidad abstracta. Estas son, claro está, las mismas razones especulativas que han conducido al absoluto estético del romanticismo, con el cual Kierkegaard comparte el modo indirecto de comunicación, la ironía y la concepción fragmentaria del sistema.

Dado que lo absoluto no es el objeto de una representación conceptual sino el sujeto de una experiencia existencial, el único medio adecuado para su comunicación resulta la alusión indirecta a través de imágenes, alegorías, metáforas, símbolos, etc., es decir, a través del elemento poético. Este es el motivo por el cual Schlegel une filosofía y poesía, y por el cual Kierkegaard se considera “esencialmente un poeta”⁵⁰, llamado a provocar, a despertar, a insinuar la posibilidad subjetiva de lo efectivamente ideal. Kierkegaard no se

48. Kierkegaard, S., *Pap.* I C 69.

49. Malantschuk, G., *Kierkegaard's Thought*, trad. H. V. Hong-E. Hong, Princeton University Press, Princeton-London 1971, pp. 25, 33.

50. Cf. Kierkegaard, S., *Pap.* IV A 217; VIII¹ A 347; IX A 213; X¹ A 56, 78, 94, 250, 273, 281, 510; X² A 75, 375; X³ A 789; X⁴ A 33, 64, 545; X⁶ B 173; XI³ B 57.

dirige a la inteligencia formal sino a la individualidad en devenir, capaz de asimilar lo comunicado a su propia existencia. Esto es lo que schlegeliana-mente se denomina *symfilosofia* o *sympoesia*⁵¹, e indica el esfuerzo del autor por poner al lector en presencia de sí mismo, a fin de actuar su propia libertad interior. Varias estrategias kierkegaardianas apuntan a este mismo objetivo, entre ellas, la ironía, el engaño, la irresolución del mensaje, la doble reflexión, la multiplicación y contradicción de los puntos de vista, y la sugerencia de leer el texto en voz alta. En cualquiera de estos casos, resumidos por Kierkegaard en el modo indirecto de su comunicación, el resultado es el propio ultimátum del lector. El arte se convierte así, tanto para Schlegel como para Kierkegaard, en la mediación de la verdad, que es siempre verdad subjetiva.

La ironía retórica es uno de los elementos de esta indireccionalidad comunicativa. No solo *Lucinda* sino también Kierkegaard la utiliza a lo largo de toda su obra, a fin de desconcertar al lector y provocar su decisión. La ironía kierkegaardiana impulsa el discurso hacia un orden de realidad cada vez más profundo, por una suerte de dialéctica de la inversión. Este uso retórico se sustenta en una concepción metafísica, según la cual ella expresa lo más originario de la subjetividad, a saber, su propia nada, la indeterminación de la cual todo debe surgir. Al la manera de un caos infinito, la ironía lo invierte y lo destruye todo, constituyendo por su destrucción la posibilidad de todo comienzo, es decir, la posibilidad continua del devenir. Si la subjetividad auténtica no es para Kierkegaard *lo que es* sino *lo que se deviene*, la negatividad metafísica que la ironía representa debe extenderse por entero a la existencia, al modo de esa “libertad subjetiva que no es obstaculizada por ninguna relación anterior y que, en todo momento, incluye la posibilidad de un comienzo”⁵². El antifundacionalismo del sujeto kierkegaardiano afirma de este modo la continua negación de la cual surge la singularidad y por la cual la diferencia reaparece siempre como irónica deconstrucción de lo dado.

El devenir de la existencia, su constante irrumpir desde la nada y su choque dialéctico con lo negativo quiebran la representación de un sistema cerrado y completo, y transforman su comprensión en una totalidad siempre abierta, en un dinamismo circular cuyo centro está en todas partes. Kierkegaard comparte con Schlegel el rechazo del sistema abstracto y cerrado, incapaz de contener el dinamismo de la existencia singular. En este sentido, el sistema es para él una ficción⁵³ incapaz de expresar la subjetividad. La impotencia metafísica de este tipo de sistema tuvo como consecuencia la opción literaria de Kierkegaard, porque para él lo poético surge de la per-

51. Cf. Schlegel, F., *Dialogue on...*, cit., p. 140.

52. Cf. Kierkegaard, S., *SV²*, XIII 422.

53. Cf. Por ejemplo Kierkegaard, S., *SV²*, IV 387; VII 97; *Pap.* IV A 185; X² A 328.

sonalidad infinita o ideal⁵⁴ y es capaz de concebirla, cosa que el sistema no puede lograr. Fragmentos, diarios personales, cartas, novelas, exhortaciones, etc.⁵⁵ constituyen las formas en las cuales se escribe el pensamiento kierkegaardiano.

Sin embargo, Kierkegaard no renunció por eso ni a la totalidad, ni a su devenir progresivo, ni a su dinamismo circular. Por el contrario, ya desde sus primeros *Papirer* él sostiene la exigencia especulativa de “ver lo particular en el todo”⁵⁶: el fenómeno en el concepto y lo finito en la infinitud. Sin esta visión de la totalidad no hay, según él, ni filosofía, ni arte, ni existencia individual. Dicho de otro modo, el punto de partida del pensamiento kierkegaardiano es el todo, y esta exigencia se cumple en el elemento infinito de la existencia, que Kierkegaard denomina idea o idealidad⁵⁷, y concibe como el principio de unidad y de consistencia en el cual se integran y armonizan los fragmentos del mundo fenoménico. La idea constituye el fundamento de la existencia, y por eso “es la condición primitiva del hombre”⁵⁸. Ella determina el principio concreto del devenir en tanto y en cuanto el “movimiento en sentido eminente es el movimiento de lo ideal”⁵⁹, y este asume el sentido circular de la repetición. “Todo progreso hacia el ideal es un retorno”⁶⁰ a lo originario y una afirmación efectiva de lo eternamente sido. Al igual que Schlegel, Kierkegaard concibe la idea como “idea y hecho a la vez”⁶¹, de manera tal que su preocupación reside en alcanzar la síntesis concreta de ambas dimensiones reales, el *médium* en el cual idea y fenómeno, infinitud y finitud se reconcilian y devienen una por la superación constante de su diferencia, es decir, por la mutua negación de su abstracta exclusión. La presencia originaria de esta eternidad ideal, unida a la negatividad de su fuerza, justifica y promueve, tanto en Schlegel como en Kierkegaard, el devenir subjetivo, su aspiración continua y su consistencia absoluta.

El devenir existencial propuesto por Kierkegaard a lo largo de sus tres estadios traza el retorno circular y reflexivo de lo ideal, cuya efectividad sólo se obtiene de manera dialéctica por una negación absoluta. Lo que en la vida de Julio son la melancolía, el desgarramiento y la muerte, encuentra en la subjetividad kierkegaardiana varios lugares de convergencia, según se trate

54. Cf. Kierkegaard, S., *SV*², XIII 83-4.

55. Cf. Kierkegaard, S., *SV*², I 1-31; también J. Bøggild, “The Fine Art of Writing Posthumous Papers. On the Dubious Role of the Romantic Fragment in the First Part of Either/or”, en *Kierkegaardiana*, 19(1998), pp. 95-112.

56. Cf. Kierkegaard, S., *Pap*. I A 111.

57. Cf. Kierkegaard, S., *Pap*. I A 68, I A 75; cf. también *SV*², XIII 45-100.

58. Kierkegaard, S., *Pap*. XI² A 238.

59. Kierkegaard, S., *Pap*. X³ A 524.

60. Kierkegaard, S., *Pap*. X³ A 509; cf. también S. Kierkegaard, *SV*², XIII 81.

61. Schlegel, S., *Fragmentos...*, *cit.*, p. 59.

de uno u otro nivel existencial. Ya sea en la ironía, la angustia, la resignación infinita, la desesperación, la culpa o el pecado, en todo caso la libertad coincide con lo negativo. De aquí que Kierkegaard se refiera a la “decisión negativa infinita, como la forma infinita de la individualidad para el ser de Dios en ella”⁶²; mientras Schlegel asegura que sólo “en el entusiasmo de la aniquilación se revela por vez primera el sentido de la creación divina. Sólo en medio de la muerte se levanta la flama de la vida eterna”⁶³. La aniquilación del yo como condición *sine qua non* del devenir singular afirma, en el lugar de la simplicidad inmediata de lo mismo, la contradicción de una identidad negada de manera absoluta a fin de devenir lo absoluto mismo.

Sin embargo, la autodestrucción es inseparable de la autocreación, por una dialéctica ejercida en el seno mismo del todo, o bien, por una mediación que presupone lo ideal como condición primitiva. El agotamiento de la reflexión invierte la nada en todo y lo humano, en lo divino. De aquí que el reconocimiento cabal de la desesperación sea la puerta de entrada a lo religioso. Para Kierkegaard, lo religioso constituye sin duda la palabra de orden del devenir existente. En este dominio, la fe realiza la paradoja de una finitud y una infinitud en unidad esencial. Ella retorna a la unidad originaria del yo⁶⁴, por el restablecimiento de una segunda inmediatez o una nueva “inmediatez que sigue a la reflexión”⁶⁵, y consume así el movimiento circular del espíritu subjetivo. La singularidad recupera entonces su fuerza original, la integridad de su esencia y la armonía de sus posibilidades, plenamente realizadas ahora en la potencia absoluta de lo divino.

Pero más allá de fe, y tal como sucede en la transformación espiritual de Julio, es el amor el nombre propio de la conversión kierkegaardiana. En *Las obras del amor*, Kierkegaard describe ejemplarmente el dinamismo de esta conversión amorosa, que pasa de arbitrariedad subjetiva a la necesidad eterna del vínculo amoroso, para resolverse –como quiere Schlegel– en una síntesis de lo accidental y lo necesario⁶⁶. La tesis de *Lucinda* que legitima al amor como lo único indivisible y simple, igual, total y acabado⁶⁷, se parece mucho a la afirmación de Kierkegaard, cuando asegura que el amor verdadero “no cambia jamás, él es totalmente simple”⁶⁸ y está “por naturaleza enteramente presente en todas partes”⁶⁹. Kierkegaardianamente entendida, la identidad

62. Kierkegaard, S., *SV*², VII 27.

63. Schlegel, F., *Fragmentos...*, cit., p. 53.

64. Cf. Kierkegaard, S., *SV*², XI 143, VII 218; *Pap.* V A 68; VII¹ A 139.

65. Kierkegaard, S., *Pap.*, VIII¹ A 649; cf. también X¹ A 360.

66. Schlegel, F., *Fragmentos...*, cit., p. 65.

67. Schlegel, F., *Lucinde...*, cit., 183.

68. Kierkegaard, S., *SV*², IX 47.

69. Kierkegaard, S., *SV*², IX 9.

amorosa no es una abstracción estática sino un dinamismo relacional, cuya simplicidad contiene “una duplicación en sí mismo”⁷⁰. La unidad del amor es una unidad negada, desgarrada, pero finalmente recuperada en la “pura reciprocidad”⁷¹ de un *medium*, un centro, un entre absoluto. De aquí la capacidad reconciliadora del amor, que será tanto para Schlegel como para Kierkegaard la “determinación intermedia”⁷², “lo tercero positivo”⁷³ totalmente presente en todas partes, para unir y armonizar las diferencias. Se podría objetar aquí que Schlegel se refiere al amor por Lucinda, mientras que Kierkegaard alude al amor a Dios. No obstante, esta objeción significaría objetivar, en Lucinda o en Dios, un amor finito, cuando de lo que se trata aquí es de la subjetivación de un amor absoluto.

La acción recíproca del amor o, mejor dicho, la reciprocidad *en* el amor determina el círculo de la identidad, donde los términos se implican mutuamente y ninguno subsiste sin el otro. El absoluto, tanto schlegeliano como kierkegaardiano, resulta así la repetición continua de esta creación amorosa, donde la simplicidad de lo uno se flexiona en la propia negación de lo humano para manifestarse allí como dinamismo relacional, como inmediatez recobrada, como integridad reconciliada consigo misma. El amor no expresa nunca una relación entre dos sino, como quiere Kierkegaard, “una relación entre tres”⁷⁴, donde lo divino constituye en verdad el único sujeto y objeto, el único amante y amado absoluto. En esta relacionalidad triangular, en este círculo del amor que se niega a sí mismo a fin de recuperar su eternidad-finita, concluye el devenir de los estadios existenciales.

5. Algunas conclusiones

Lucinda de Schlegel inaugura una nueva era del pensamiento filosófico, la era en que la subjetividad singular se concibió como absoluto, porque el absoluto mismo decidió concebirse en ella. La filosofía dejó entonces de ser entendida como una actividad formal del entendimiento abstracto, para convertirse en acción subjetiva, en praxis liberadora de lo humano y creadora por lo mismo de lo divino. Esta fue el modo en que el idealismo absoluto –en sus diversas versiones románticas, schellingiana o hegeliana– resolvió el problema del dualismo que Kant había planteado. Si lo que se busca es reconciliar finitud e infinitud, tiempo y eternidad, humanidad y divinidad, la única alternativa posible era asumir como punto de partida la indeterminación de

70. Kierkegaard, S., *SV*², IX 208.

71. Kierkegaard, S., *SV*², IX 433.

72. Kierkegaard, S., *SV*², IX 126.

73. Kierkegaard, S., *SV*², XI 143-144.

74. Cf. Kierkegaard, S., *SV*², IX 343.

una identidad originaria, concebida ella misma en su propia diferencia por un dinamismo de reflexión dialéctica.

Tales son los supuestos metafísicos de los que parten tanto Schlegel como Kierkegaard, y a través de los cuales son conducidos al amor como vínculo de unidad, como centro, entre o *medium* determinado por su propia reciprocidad unitiva. Ambos sostienen la negatividad desgarradora de lo humano en el fondo del devenir singular, y entienden la existencia como creación continua a partir de su propia destrucción. Un doble movimiento reflexivo de aniquilación y elevación sostiene la *bildung* tanto schlegeliana como kierkegaardiana, y sus subjetividades se entregan, finalmente, a la necesidad de lo absoluto.

El mayor impacto de Schlegel sobre Kierkegaard no reside en la descripción de lo estético existencial, sino precisamente en ese punto de inversión donde lo arbitrario se convierte a lo divino y lo divino transforma el mundo de la finitud. Para usar las mismas palabras con las que *Sobre el concepto de ironía* cierra su comentario a *Lucinda*, la influencia de Schlegel consiste en que, también para Kierkegaard, “o bien ser hombre es lo absoluto, o bien la vida entera es un sinsentido”⁷⁵. Y la única forma de ser absoluto consiste, para el hombre, en integrarse por amor al dinamismo de lo divino, a su reduplicación absoluta, a su dinamismo esencial. Melancolía, angustia, pecado y muerte son salvadas así por la creación amorosa.

La poética kierkegaardiana tiene el sentido de esta nueva creación, autoconsciente y libre. Ella no obedece a un mero artilugio retórico o a los dotes literarios de su autor, sino a una concepción metafísica donde lo absoluto está en continua transformación como libertad en acto, subjetividad existente, obra del amor. Cuando Schlegel aseguró que “el genio no es un asunto de arbitrariedad sino mas bien de libertad, como el chiste, el amor y la fe, que algún día serán arte y disciplina. Debemos exigir genialidad de todo el mundo”⁷⁶, Kierkegaard leyó de inmediato que todo hombre singular existente estaba llamado a ser un artista, a producir su propia singularidad. El comprendió entonces que “existir es un arte”⁷⁷, cuya poética debía reconciliar tiempo y eternidad en la intimidad de lo infinito.

75. Kierkegaard, S., *SV*², XIII 381.

76. Schlegel, F., *Dialogue on...*, cit., p. 122.

77. Kierkegaard, S., *SV*², VII 340.