

La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel

The Recurrent Criticism of Kierkegaard to
Hegel's «The Good and Conscience»

Jon Stewart*

Resumen:

Kierkegaard fue, al menos durante sus primeros años, un ávido lector de la filosofía de Hegel. Un caso especial del uso de los textos primarios de Hegel por parte de Kierkegaard corresponde a su referencia a la sección “El bien y la conciencia” en el capítulo sobre la “Moralidad” de la Filosofía del derecho de Hegel. Kierkegaard se refiere específicamente a esta sección muchas veces a lo largo de sus escritos, en El concepto de ironía, Temor y temblor, El ejercicio del cristianismo. ¿Por qué Kierkegaard se refiere continuamente a esta sección? ¿A qué interés ad hoc sirven estas referencias en sus diferentes contextos? Quisiera mostrar que estas referencias, que abarcan gran parte de los escritos kierkegaardianos, ayudan a comprender el cambio de la relación de Kierkegaard con Hegel y las diferencias de sus respectivas posiciones.

Palabras clave: *el cambio de relación de Kierkegaard a Hegel; El bien y la conciencia; El concepto de ironía, Temor y temblor, El ejercicio del cristianismo.*

* Recibido em: 22/08/2011, aprovado em: 12/11/2011. Professor e pesquisador Associado no Centro de pesquisas Kierkegaard da Universidade de Copenhaguem. Editor do projeto Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Contato: <js@sk.ku.dk>. Traduzido por Maria José Binnetti e Nassim Bravo.

Abstract:

Kierkegaard was, at least during his early years, an avid reader of Hegel's philosophy. One special case of Kierkegaard's use of Hegel's primary texts concerns his references to "The Good and Conscience" section from the "Morality" chapter of Hegel's Philosophy of Right. Kierkegaard refers specifically to this section several times throughout his authorship, in *The Concept of Irony*, *Fear and Trembling*, and *Practice in Christianity*. Why does Kierkegaard continue to refer to this section? What ad hoc interest do these references serve in the different contexts? I wish to show that these references, since they span so much of the Kierkegaardian authorship, are instructive in understanding Kierkegaard's changing relation to Hegel and the differences in their respective positions.

Keywords: *Kierkegaard's changing relation to Hegel; The Good and Conscience; The Concept of Irony; Fear and Trembling; Practice in Christianity.*

Kierkegaard fue, al menos durante sus primeros años, un ávido lector de la filosofía de Hegel, cosa que se hace evidente a partir de obras tales como *Sobre el concepto de ironía*, *O lo uno o lo otro* y el inconcluso *Johannes Climacus o De Omnibus dubitandum est*. Sin embargo, el uso de Hegel por parte de Kierkegaard podría ser casi siempre caracterizado como *ad hoc*.

Él se dirige directamente a especificar pasajes o discusiones en los textos de Hegel, que son de particular interés en relación con las obras que él mismo está escribiendo. De este modo, mientras trabaja en *Sobre el concepto de ironía*, cuya primera parte corresponde a la ironía socrática, Kierkegaard se dirige específicamente a la sección de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel que trata sobre Sócrates, sin sentirse obligado a leer el libro de principio a fin.

Un caso especial del uso de los textos primarios de Hegel por parte de Kierkegaard corresponde a su referencia a la sección "El bien y la conciencia" en el capítulo sobre la "Moralidad" de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Kierkegaard se refiere específicamente a esta sección muchas veces a lo largo de sus escritos. Él la cita en

El concepto de ironía (1841)¹ con aparente aprobación. El comienzo del primer “Problema” en *Temor y temblor* (1843)² hace referencia a ella de una manera bastante enigmática. El *Diario NB2* (1847) también la alude, aunque sin nombrarla³. Finalmente, *El ejercicio del cristianismo* (1850)⁴ se refiere a ella de una manera polémica. En concreto, la cuestión que yo quisiera abordar es: ¿de qué trata esta sección para que sea tan importante para Kierkegaard? ¿Por qué sus escritos se refieren continuamente a ella? ¿A qué interés *ad hoc* sirven estas referencias en sus diferentes contextos? Quisiera mostrar que estas referencias, que abarcan gran parte de los escritos kierkegaardianos, ayudan a comprender el cambio de la relación de Kierkegaard con Hegel y las diferencias de sus respectivas posiciones. A fin de abordar la cuestión, debemos considerar ante todo lo que Hegel está diciendo en la sección indicada. A partir de allí, podemos intentar compararlo con el análisis de Kierkegaard y su propia agenda⁵.

1. La crítica del Individualismo Romántico en “El bien y la Conciencia”

Las tres secciones principales de la *Filosofía del derecho* —“Derecho abstracto”, “Moralidad” y “Vida ética”— tratan de manera sistemática las formas sociales según su grado de complejidad creciente, comenzando con la consideración del individuo aislado y progresando hacia la consideración de los individuos en interacción dentro de la esfera social y el estado, y concluyendo con una

¹ Søren KIERKEGAARD. *The Concept of Irony*, pp. 227-228; *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*, vol. 1, p. 270.

² Søren KIERKEGAARD. *Fear and Trembling*, p. 54; *SKS*, vol. 4, pp. 148-149. Ver también *Fear and Trembling*, p. 68; *SKS*, vol. 4, pp. 160-161. *Fear and Trembling*, p. 82; *SKS*, vol. 4, p. 172.

³ Søren KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 2, 1613; *SKS*, vol. 20, p. 207, NB2:166.

⁴ Søren KIERKEGAARD. *Practice in Christianity*, p. 87; *Samlede Værker (SVI)*, vol. 12, p. 83.

⁵ Agradezco la oportunidad de considerar nuevamente esta cuestión, que he tratado previamente en conexión con *Temor y temblor* en mi obra *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, pp. 310-323. Cf. también “Hegel’s View of Moral Conscience and Kierkegaard’s Interpretation of Abraham,” *Kierkegaardiana*, vol. 19, 1998, pp. 58-80. “Kierkegaard and Hegel on Faith and Politics” *Kierkegaardiana*, vol. 20, 1999, pp. 251-254.

consideración de la interacción mutua de las naciones en la historia. La sección referida, “El bien y la conciencia”, es la tercera y final subsección del capítulo intermedio, “Moralidad”.

Hegel traza la famosa distinción entre “moralidad” [*Moralität*] y “vida ética” [*Sittlichkeit*]⁶. Esta última representa la amplia esfera de costumbres, tradiciones, hábitos, creencias religiosas, prácticas legales y nociones éticas transmitidas que constituyen el tejido de cada sociedad⁷. Ella es, por supuesto, la esfera que en última instancia más le interesa a Hegel, porque contiene su propia racionalidad inherente, que puede ser discernida por el ojo filosófico. Sólo cuando esta racionalidad aparece, se puede comenzar a ver el *logos* en la existencia. Por el contrario, la moralidad es caracterizada por Hegel como una aproximación abstracta, focalizada en el individuo. La moralidad trabaja para formular leyes de conducta abstractas, como si tuvieran que ser creadas *ex nihilo*. Ella ignora por lo tanto el hecho de que vivimos en familias y sociedades, y que poseemos siempre de antemano en virtud suyo un sentido profundamente arraigado del bien y el mal⁸.

⁶ Hegel, *PR*, § 33, Nota; *Jub.*, vol. 7, p. 85. *PR*, § 135; *Jub.*, vol. 7, pp. 193-195. *PR*, § 137; *Jub.*, vol. 7, pp. 196-198. Esta distinción fue claramente notada por Kierkegaard; cf. *The Concept of Irony*, p. 227; *SKS*, vol. 1, p. 270.

⁷ Hegel, *PR*, § 151; *Jub.*, vol. 7, p. 233: “Pero si esto es simplemente idéntico a la realidad de los individuos, lo ético [*das Sittliche*], como su modo general de conducirse, se presenta como costumbre [*Sitte*]; y el *hábito* de lo ético se presenta como una *segunda naturaleza* que toma el lugar de la voluntad puramente original y natural, y es el alma omnipenetrante, el significado y la realidad de su existencia individual”.

⁸ Nótese que Hegel asocia a Kant con la moralidad y gran parte de su polémica contra este último es también una polémica contra la primera. Su objeción es que la ética de Kant se basa en la ley moral abstracta e ignora los rasgos fundamentales de la experiencia ética viva. Ella se equivoca al apreciar las relaciones éticas cotidianas, en las cuales todos estamos envueltos, y prefiere transferir la ética al reino del puro pensamiento, de las reglas y principios abstractos [Ver *PR*, § 148, Nota; *Jub.*, vol. 7, pp. 229-230.] Hegel escribe, “‘Moralidad’ [*Moralität*] y ‘ética’ [*Sittlichkeit*], que usualmente se consideran sinónimos, son aquí tomadas en dos sentidos esencialmente distintos. Hasta el pensamiento representativo parece distinguirlas. El uso kantiano prefiere la expresión ‘moralidad’, así como los principios de la filosofía de Kant se limitan a este concepto, imposibilitando incluso el punto de vista de la ética, infringiéndolo expresamente y hasta destruyéndolo” [*PR*, § 33, Nota; *Jub.*, vol. 7, p. 85. Traducción ligeramente modificada]. Mientras que Kant piensa que debe establecerse un principio ético abstracto como presupuesto de ser capaces de actuar moralmente, Hegel invierte esta relación. Para formular cualquier principio ético abstracto se presupone que uno ya haya tenido ciertas intuiciones éticas previamente recibidas. Debemos conocer primero lo que una relación o acto ético es, antes de poder formular una ley moral abstraída de allí.

La moralidad tiende a considerar al individuo aislado de su ambiente y de su contexto social, abstraído del entorno cultural y la sociedad. De aquí que la moralidad sin saberlo haga abstracción de la ética viva que siempre está previamente dada en el mundo real. Es natural que Hegel analice la moralidad antes que la vida ética, debido a la estructura de la obra, que aborda su objeto según niveles de complejidad creciente. Por lo tanto, él comienza en la introducción con una teoría sobre la acción que corresponde al individuo abstracto, y luego en el “derecho abstracto” trata sobre la interacción de los individuos singulares abstraídos de cualquier marco social. Todas estas consideraciones presuponen al ser humano pleno en relación con la familia, el estado y el orden social, que serán tratados en la sección de la “Vida ética”.

Este es el contexto en el que Hegel analiza las diferentes formas de subjetivismo en “El bien y la conciencia”. Estas formas justifican cada una su función en el desarrollo del concepto de deber, que incluye el reconocimiento de los derechos del individuo. Sin embargo, estas formas son en sí finitas y erróneas, cuando se las toma como absolutas. El peligro que a Hegel le preocupa señalar es la tendencia a absolutizar la voluntad individual y ponerla en oposición a lo universal, es decir, a la esfera de la *Sittlichkeit*.

En esta sección entonces, Hegel define la noción de conciencia: “La subjetividad, en su universalidad reflejada en sí misma, es la absoluta e íntima certeza de sí misma; es lo que afirma lo particular y es el factor determinante y decisivo—*la conciencia*”⁹. La conciencia es considerada como algo absoluto o, como Hegel sostiene, “la absoluta e íntima certeza”. Dada la naturaleza absoluta de la conciencia, es posible que ella entre en conflicto con las costumbres aceptadas, la ley civil, la religión, etc., que reclaman también lo absoluto. Otro rasgo clave en la consideración de la conciencia es su pertenencia a un individuo específico. Ella es privada y accesible solo al individuo como el

⁹ Hegel, *PR*, § 136; *Jub.*, vol. 7, p. 195.

contenido de su propio espíritu. Hegel escribe, la conciencia es “la infinita y formal certeza de sí misma, que por esta razón es al mismo tiempo la certeza de *este* sujeto”¹⁰.

Como se ha hecho notar, la verdad de la ética se funda en la esfera social de las instituciones racionales, leyes, deberes, costumbres, etc. de la gente. Ellas son universales por naturaleza y reclaman lo universal en cada individuo. Actuar éticamente significa actuar de acuerdo con lo universal. Hegel subraya que el lugar de la acción moral en la voluntad es el elemento racional que reconoce tal universalidad. Así lo explica: “lo que constituye el derecho y el deber, como la racionalidad en y para sí misma de las determinaciones de la voluntad, no es esencialmente ni la propiedad *particular* de un individuo ni la forma de sus sentimientos ni cualquier otra... clase de conocimiento individual, sino que es esencialmente la determinación universal del pensamiento, es decir, la forma de *las leyes y los principios*”¹¹. Hegel niega que el sentimiento, el humor o el capricho puedan ser una base consistente para la acción ética. Sólo el elemento racional puede garantizar que el individuo actúe de acuerdo con lo universal.

Dado que la acción ética es por su propia naturaleza universal, hay un conflicto latente entre ella y la conciencia moral, que es, como dijimos, por su propia naturaleza particular¹². Hegel censura lo que él considera una valoración acrítica y prejuiciosa de la conciencia moral como algo sagrado y por lo tanto infalible. Por el contrario, asegura Hegel, la conciencia puede ser verdadera o falsa y, cuando es falsa,

¹⁰ Hegel, *PR*, § 137; *Jub.*, vol. 7, p. 196.

¹¹ Hegel, *PR*, § 137; *Jub.*, vol. 7, p. 197.

¹² Hegel lo explica de la siguiente manera: “La conciencia por lo tanto está sujeta al juicio como a su *verdad* y falsedad, y su apelación solo a *sí misma* es directamente opuesta a lo que ella quiere ser—esto es, la regla de un modo de acción racional y universal, que sea válido en y por sí mismo... La ambigüedad asociada a la conciencia consiste por lo tanto en el hecho de que se supone de antemano que la conciencia significa la identidad del conocimiento subjetivo y la volición con el verdadero bien, y así se la declara y reconoce como sacrosanta, mientras que ella reclama, como la reflexión puramente subjetiva de la autoconciencia en sí misma, la autoridad que pertenece solo a la identidad misma por virtud de su contenido racional, válido en y por sí mismo”. Hegel, *PR*, § 137; *Jub.*, vol. 7, p. 197s.

puede y debe ser criticada. En breve, la conciencia es verdadera cuando se conforma con lo universal y falsa, cuando se desvía de ello. Ella es irracional y potencialmente peligrosa cuando quiere algo contrario a lo universal o cuando desafía algún aspecto específico de la vida ética de la gente.

Hegel llega así a su definición del mal, el cual supone la posición de la voluntad individual en contra de la esfera ética universal. Hegel lo explica de este modo: “donde todas las determinaciones previamente válidas han desaparecido y la voluntad se encuentra en un estado de pura interioridad, la autoconciencia es capaz de establecer como su principio o bien *lo universal en y por sí mismo* o bien la *arbitrariedad de su propia particularidad*, dando a esta última la prevalencia sobre lo universal y realizándola a través de su acción—es decir, ella es capaz de ser *mala*”¹³. El mal es por lo tanto la absolutización de la voluntad individual en contradicción con lo universal. Él supone actuar según impulsos y tendencias subjetivas, en lugar de actuar según principios y leyes universalmente aceptados.

Hegel subraya que el Estado necesariamente rechaza esos actos subjetivos de la conciencia, que no están en armonía con lo universal. El escribe, “el Estado no puede reconocer a la conciencia en su forma distintiva, es decir, como *conocimiento subjetivo*, tanto como la ciencia no puede dar validez a la *opinión*, a la *afirmación* subjetiva, ni *apelar* a la opinión subjetiva”¹⁴. Sería una locura asignarle a la voluntad subjetiva como tal cualquier verdad y valor que se basara solo en su propia autoridad e independencia de su contenido actual. No se puede permitir tal reino de la libertad, porque él conduciría a la completa anarquía

¹³ Hegel, *PR*, § 139; *Jub.*, vol. 7, p. 200. Hegel clasifica de manera ascendente formas cada vez más radicales de maldad subjetiva (*PR*, § 140, Nota; *Jub.*, vol. 7, pp. 204-223), que en parte corresponden a su análisis en la *Fenomenología del espíritu*, titulado “La virtud y el curso del mundo” (del capítulo sobre la “Razón”), “Desemejanza o duplicidad” y “La conciencia, la bella alma, el mal y su perdón” (del “Espíritu”). Los comentaristas han identificado algunos contemporáneos de Hegel como blancos de su crítica.

¹⁴ Hegel, *PR*, § 137; *Jub.*, vol. 7, p. 197.

y destrucción del Estado. En su análisis del conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense, Hegel considera que el Estado tuvo razón al condenar a Sócrates por ese motivo¹⁵.

2. Sócrates y la Libertad Subjetiva: el Concepto de Ironía

La primera referencia de Kierkegaard a “El bien y la conciencia” aparece en el apéndice de la primera parte de *El concepto de ironía*, titulada “La visión de Hegel sobre Sócrates”. Gran parte de su análisis sobre la ironía socrática, que constituye el objeto principal de investigación de esta primera parte, se remite muy estrechamente a la consideración de Hegel en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía y las Lecciones sobre Filosofía de la Historia*. Kierkegaard también considera la *Filosofía del Derecho* en orden a entender el significado de la figura de Sócrates¹⁶. Éste introdujo la idea de que el individuo tenía derecho a determinar lo que estaba bien y mal, en oposición a la visión tradicional de que eso era algo ya establecido en la esfera pública, respecto de la cual la visión del individuo resultaba irrelevante. Sócrates inventó la “moralidad” en el sentido de la libertad subjetiva, es decir, el reconocimiento del ser individual como lugar de la verdad moral.

¹⁵ G. W. F. HEGEL *The History of Philosophy*, I, pp. 439-440; *Jub.*, vol. 18, pp. 112-113. *Hist. of Phil.* I, p. 444; *Jub.*, vol. 18, p. 117: porque el principio socrático de la libertad subjetiva, “haciendo su entrada en el mundo griego, chocó con el espíritu sustancial y los sentimientos ya existentes del pueblo ateniense, reacción que tuvo lugar dado que el principio del mundo griego no podía sostener el principio de la reflexión subjetiva. El pueblo ateniense estaba entonces no sólo justificado sino obligado a reaccionar contra esta según la ley de ellos, porque consideraban este principio como un crimen”.

¹⁶ En las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, se lee: “fue con Sócrates que, al comienzo de la guerra del Peloponeso, el principio de la subjetividad—de la independencia absoluta inherente al pensamiento—alcanzó su libre expresión. Él enseñó que uno tiene que descubrir y reconocer en sí mismo el bien y el mal, y que este derecho y este bien son universales por naturaleza. Sócrates es celebrado como maestro de la moralidad, pero más bien debemos llamarlo el *inventor de la moralidad*”. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 2nd edition ed. Karl Hegel (1840), p. 328; *The Philosophy of History*.

A fin de explicar lo que Hegel entiende por esto, Kierkegaard presenta al lector la mencionada distinción hegeliana entre “*Moralität*” y “*Sittlichkeit*”. En este contexto, él cita “El bien y la conciencia”:

[Hegel] distingue entre moralidad [*Moralitet*] y vida ética [*Sædelighed*]. Pero la ética es en parte una ética irreflexiva, como la ética griega antigua, y en parte una determinación más alta, tal como se manifiesta de nuevo luego de haberse recuperado en la moralidad. Por esta razón, en su *Filosofía del derecho* él discute la moralidad antes de pasar a la ética. Y en la moralidad, él discute en la sección “El bien y la conciencia”, las formas morales del mal: hipocresía, probabilismo, Jesuitismo, apelación a la conciencia e ironía. Aquí la moral individual indica al individuo negativamente libre. Él es libre porque no está atado a nada, pero es negativamente libre precisamente porque no está limitado en otro. Porque el individuo es en sí mismo cuando es en otro, solo entonces él es por vez primera libre de verdad (es decir, positivamente), afirmativamente libre. Por lo tanto, la libertad moral es arbitrariedad, posibilidad del bien y el mal. Hegel mismo lo dice en la *Filosofía del derecho* (p. 184): “La conciencia, como subjetividad formal, consiste simplemente en la posibilidad de volverse en cada momento al *mal*”¹⁷.

Con referencia a “las formas morales del mal, hipocresía, probabilismo, Jesuitismo etc.”, Kierkegaard se refiere a la tipología de las formas de subjetivismo que Hegel establece en § 140 de la *Filosofía del Derecho*. Su explicación sobre las formas de subjetivismo es bastante precisa y en apariencias, acrítica. Aquí, el joven Kierkegaard parece estar totalmente de acuerdo con Hegel. Esto se confirma en la segunda parte de *El concepto de ironía*, donde Kierkegaard, en su consideración de las formas de ironía moderna, se hace eco de muchas de las críticas de Hegel a los románticos.

El pasaje que Kierkegaard cita de manera directa pertenece al parágrafo § 139 de la *Filosofía del derecho* e inmediatamente sigue la definición del mal de Hegel ya citada. El pasaje completo

¹⁷ Søren KIERKEGAARD. *The Concept of Irony*, pp. 227-228; SKS, vol. 1, p. 270.

dice así: “La conciencia, como subjetividad formal, consiste simplemente en la posibilidad de volverse en cada momento al mal, porque tanto la moralidad como el mal tienen su raíz común en la autocerteza que es para sí, y conoce y se resuelve para sí”¹⁸. Dado que hay dos posibilidades lógicas con respecto a la voluntad—poder querer lo universal o poder querer lo particular—siempre está necesariamente la posibilidad de lo segundo. El mal no es por lo tanto una fuerza que por algún infeliz acontecimiento se haya introducido en el mundo: por el contrario, es una parte necesaria de la verdadera estructura de la voluntad libre¹⁹. Kierkegaard, en *El concepto de ironía*, parece tanto entender como coincidir con esta concepción de la voluntad y la naturaleza del mal. El profundiza la consideración hegeliana de cómo la cultura griega anterior a Sócrates carecía del principio de la libertad subjetiva. Por lo tanto, en un estadio muy temprano de su carrera literaria, Kierkegaard parece estar bastante bien dispuesto hacia el análisis y la crítica de “El bien y la conciencia”. El usa ambas cosas en su consideración de Sócrates y, sobre la última parte de libro, en su consideración de las formas de ironía romántica.

3. El Abraham de Kierkegaard y la Conciencia Moral: Temor y Temblor

En *Temor y temblor*, el seudónimo de Kierkegaard, Johannes de silencio, presenta una serie de tres “Problemata”, que tratan diferentes dimensiones de la historia de Abraham/Isaac. Al comienzo de cada una de estas tres secciones, él establece el problema a explorar y lo contrasta explícitamente

¹⁸ G. W. F. HEGEL, *PR*, § 139; *Jub*, vol. 7, p. 200.

¹⁹ La naturaleza dialéctica del concepto es expresada en una nota a este párrafo: “El bien y el mal son inseparables, y su inseparabilidad deriva del hecho de que el concepto deviene su propio objeto y, como objeto, él inmediatamente encarna la determinación de la diferencia. El mal querrá algo opuesto a la universalidad de la voluntad, mientras que el bien actuará de acuerdo a su verdadero concepto... Por lo tanto, tanto el mal como el bien tienen su verdadero origen en la voluntad, y la voluntad en su concepto es tanto buena como mala”. Hegel, *PR*, § 139, Nota, p. 168s.; *Jub*, vol. 7, p. 202.

con algún aspecto de la filosofía de Hegel. De este modo, estos tres pasajes paralelos parecen servir simultáneamente a un propósito didáctico y polémico. Ellos contribuyen a clarificar la propia posición de Johannes de silencio mediante el contraste e intentan demostrar las deficiencias de aspectos específicos del pensamiento de Hegel.

El motivo de la referencia a “El bien y la conciencia” en el primer Problema está ya más o menos claro. El Abraham de Kierkegaard es un modelo del derecho absoluto de la conciencia moral. Atendiendo al mandamiento divino del sacrificio de su hijo, él debe “suspender” la ética universal de su sociedad. Él actúa de acuerdo con leyes particulares y no según las leyes universales de Estado, conforme con las cuales los padres deben cuidar de sus hijos y no se debe matar. Kierkegaard entonces intenta yuxtaponer su propio Abraham a la consideración de Hegel del rol y los derechos del individuo, vis-à-vis la *Sittlichkeit* del pueblo²⁰.

El primer problema aborda la cuestión sobre si “¿hay una suspensión teleológica de lo ético?” Por “ético”, Johannes de silencio parece entender lisa y llanamente lo mismo que Hegel entiende por *Sittlichkeit*, es decir, el reino universal de la ética, la ley y la costumbre. Esta asociación es confirmada por la comparación directa con Hegel al comienzo del análisis. La sección comienza con la afirmación hegeliana que dice: “lo ético como tal es lo universal”²¹. Johannes de silencio continúa: “el individuo singular, sensatamente y psíquicamente cualificado en la inmediatez, es el individuo que tiene su *télos* en lo universal y su tarea ética consiste en expresarse continuamente allí mismo,

²⁰ Esta yuxtaposición está sugerida incluso antes de los *Problemata*. Cf. Søren KIERKEGAARD. *Fear and Trembling*, pp. 32-33; *SKS*, vol. 4, p. 128: “El amor tiene por cierto sus sacerdotes, sus pastores, y ocasionalmente escuchamos una voz que conoce cómo honrarlo, pero no se escucha ninguna palabra sobre la fe. ¿Quién honra esta pasión? La filosofía va más allá. La teología se sienta avergonzada y empolvorea en la ventana y los tribunales su favor, y ofrece sus encantos a la filosofía. Se supone que es difícil entender a Hegel, pero que entender a Abraham es un asunto menor. Ir más allá de Hegel es un acontecimiento milagroso, pero ir más allá de Abraham es lo más fácil de todo”.

²¹ Søren KIERKEGAARD. *Fear and Trembling*, p. 54; *SKS*, vol. 4, p. 148.

en anular la singularidad en orden a devenir lo universal”²². Esto reproduce la consideración de Hegel sobre la conciencia moral que vive en armonía con los estándares de la ética universal y las normas de la sociedad. Cualquier intento de afirmar lo individual por encima de lo universal es una expresión del mal, según Hegel. De este modo, Johannes de silentio continua, “tan pronto como el individuo singular se afirma a sí mismo en su singularidad antes de lo universal, él peca, y solo reconociendo eso puede reconciliarse con lo universal”²³.

Hasta aquí, parece como si el seudónimo de Kierkegaard fuera el abogado de la *Filosofía del derecho* de Hegel. El texto continua: “si tal es el caso”, es decir, si no hay nada más alto que lo universal, “entonces Hegel tiene razón en ‘El bien y la conciencia’, cuando define [lo singular] como una ‘forma moral de mal’ (ver especialmente *La filosofía del derecho*), que debe ser anulada [*ophævet*] en la teleología de lo moral, de tal manera que el individuo singular que permanece en ese estadio o bien peca o bien está inmerso en una lucha espiritual”²⁴. Aquí Johannes de silentio usa un lenguaje ligeramente distinto del que uno encuentra en Hegel, pero la cuestión es clara. Subjetivismo o individualismo tienen, para Hegel, un lugar justificado en el gran esquema de las cosas, que está en última instancia a un paso del concepto desarrollado de derecho. De manera similar, mientras que el individuo tiene derecho a la conciencia moral, para ser verdadera ella debe estar de acuerdo con la ética universal.

El punto crítico que el autor de Kierkegaard quiere mostrar es que hay otra esfera superior más allá de la *Sittlichkeit* hegeliana. Esta otra esfera hace que la esfera de la *Sittlichkeit* sea secundaria o irrelevante. Tal es la esfera en la cual opera Abraham, cuando actúa para satisfacer el mandamiento divino del sacrificio de su hijo. La objeción es que la ética de Hegel no tiene la estructura suficiente para manejar esta clase de casos. Johannes de silentio esgrime entonces su crítica: “pero Hegel se equivoca cuando

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

habla de la fe; él se equivoca por no protestar en voz alta y con claridad contra el honor y la gloria que disfruta Abraham como padre de la fe, cuando debió afrontar el tribunal y ser señalado como un asesino”²⁵. Siendo coherentes, lo único que la ética de Hegel puede hacer es condenar a Abraham. Esto indica una deficiencia de su teoría en general.

En última instancia, la deficiencia se reduce a que el reino de la *Sittlichkeit* es lo absoluto para Hegel. Es lo más elevado y, por tanto, no puede tomar en cuenta la esfera de la fe religiosa que, para Johannes de Silentio, es más importante que la universalidad de la *Sittlichkeit*. Aquí es donde reside el verdadero punto de tensión, ya que Hegel piensa que la fe religiosa se encuentra, de hecho, en el reino de la *Sittlichkeit*.

El punto clave de la doctrina de Johannes de Silentio acerca de la “suspensión teleológica de lo ético”²⁶ parece consistir en que uno tiene un deber absoluto con respecto a Dios que sobrepasa a cualquier deber finito, por importante que sea, dentro de la esfera finita de lo ético universal o el reino hegeliano de la *Sittlichkeit*. Johannes de Silentio explica que Abraham se encuentra “en una relación absoluta con lo absoluto”.²⁷ De esta manera, el mandamiento de Dios a Abraham representa algo infinitamente más elevado que el deber de Abraham como padre o ciudadano. Sin embargo, dado que esta relación con Dios es considerada como una paradoja, se encuentra oculta y es inaccesible para la esfera pública. De forma parecida al *daímon* de Sócrates, la relación personal con lo divino es algo privado e interior que no puede percibirse en la esfera exterior. Representa una forma de inconmensurabilidad que no se encuentra en el sistema de Hegel.

Aquí surge un potencial conflicto, ya que el individuo se ve en la necesidad de enfrentarse al reino de lo ético y las leyes establecidas a fin de obedecer el mandamiento divino. Puesto que dicho mandamiento divino no es accesible públicamente,

²⁵ Ibid., pp. 54-55; *SKS*, vol. 4, p. 149.

²⁶ Ibid., p. 66; *SKS*, vol. 4, p. 159.

²⁷ Ibid., p. 56; *SKS*, vol. 4, p. 150. *FT*, p. 62; *SKS*, vol. 4, p. 155.

es imposible que otros lo evalúen o comprendan como la justificación de la acción del individuo. Por el contrario, el individuo debe guardar silencio y aceptar que no es posible ninguna justificación en este sentido. El individuo no puede apelar al mandamiento divino o a la revelación como defensa de sus acciones, porque eso sería contrario a la noción de paradoja, la cual consiste precisamente en algo que no puede ser entendido o explicado.

Partiendo de este contexto, la pregunta natural es: si tomamos en cuenta el carácter subjetivo, personal e individual de la relación con lo divino y los mandamientos de lo divino, ¿cómo podemos estar seguros de que esta relación y estos mandamientos son auténticos? Normalmente, uno suele equivocarse con respecto a ciertas cosas; siendo así, ¿cómo podemos estar seguros con relación a esta esfera tan importante, donde hay tantas cosas en juego, incluidas las vidas de aquellos que amamos? Johannes de Silentio plantea la pregunta del siguiente modo: “¿Cómo puede el individuo singular estar seguro de que lo que hace es legítimo? Basta con emparejar toda la existencia con la idea de estado o con la idea de sociedad. Si hacemos esto, también resulta sencillo mediar, ya que uno nunca llega a la paradoja de que el individuo singular, en cuanto individuo singular, es más elevado que lo universal”²⁸. En este punto, Johannes de Silentio reconoce abiertamente el problema y, de hecho, no ofrece una solución. Con el conocimiento discursivo es un asunto sencillo; basta con seguir el razonamiento hasta el final para aceptar la conclusión. No obstante, esto es imposible en la esfera de la paradoja y lo inconmensurable. Ni la lógica ni la mediación pueden ayudarte para llegar a una conclusión; en cambio, es necesario un salto de fe. La naturaleza misma de esta fe consiste en que no puede descansar en la serena satisfacción de haber hecho lo correcto. Por el contrario, el carácter de la fe implica, justamente en virtud de su naturaleza, la incertidumbre y la posibilidad de que uno se haya equivocado. Esto no hace más que recalcar el enorme reto que es la fe. La fe

²⁸ Ibid., p. 62; *SKS*, vol. 4, p. 155.

no es una cuestión de certeza, sino de temor y temblor. Existe una angustia natural en cualquier acto genuino de fe. Dicha angustia es un elemento esencial del análisis de Abraham en esta obra. Curiosamente, tanto Hegel como Johannes de Silentio estarían de acuerdo en que esta explicación no resuelve el problema.

4. La “Abolición de la Conciencia” de Hegel en el Diario NB2

En el diario NB2, escrito por Kierkegaard en 1847, se discute nuevamente la noción de la conciencia moral. Este diario incluye varias entradas acerca de distintos temas, entre ellos algunas reflexiones autobiográficas sobre el carácter de Kierkegaard como autor y una serie de discusiones acerca de diferentes cuestiones teológicas. La entrada que nos interesa empieza de la siguiente manera:

El mundo considera que la relación del individuo singular con Dios es realmente egoísmo o narcisismo. Puesto que el mundo no cree realmente en Dios, eso significa que, a la larga, el hombre temeroso de Dios realmente tiene que amarse a sí mismo. El hombre temeroso de Dios no ama lo que el mundo ama, pero entonces lo único que queda es Dios y él mismo. El mundo quita a Dios, de manera que el hombre temeroso de Dios se ama a sí mismo. El mundo considera el temor a Dios como amor a uno mismo.²⁹

Aquí parece claro que la crítica está dirigida en contra del punto de vista secular que se niega a reconocer cualquier esfera trascendente que tenga algún tipo de exigencia sobre el individuo. De este modo, interpreta la devoción y el sentimiento piadoso desde una perspectiva secular sin hacer referencia a lo divino. De hecho, éste fue el motivo por el que se criticó a Hegel en *Temor y temblor*, por no reconocer ninguna esfera más elevada que la de la *Sittlichkeit*.

²⁹ Søren KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 2, 1613; SKS, vol. 20, p. 207, NB2: 166.

Kierkegaard prosigue: “También es egoísmo no estar dispuesto a deificar al mundo y a la opinión contemporánea, y querer afirmar (como todo ser humano debería hacer) que mi juicio último y mi máxima responsabilidad son con respecto a Dios. Esta impiedad (la abolición de la relación de conciencia) representa el daño principal causado por la filosofía hegeliana”³⁰. Siguiendo la misma línea de su planteamiento en *Temor y temblor*, parece que aquí Kierkegaard piensa que Hegel ha eliminado la conciencia moral al no reconocer su validez como algo independiente y más importante que la esfera de la *Sittlichkeit*. Kierkegaard considera que la interpretación de Hegel de la *Sittlichkeit* como lo más elevado es una deificación de “el mundo y la opinión contemporánea”. En cambio, Kierkegaard –al igual que Abraham– piensa que “mi juicio último y mi máxima responsabilidad son con respecto a Dios”, no con respecto a algo dentro de la esfera de lo finito.

5. La “Deificación del Orden Establecido” de Hegel en Ejercitación en el Cristianismo

Otra valoración crítica de “el bien y la conciencia” la encontramos en *Ejercitación en el cristianismo*, obra de 1850. Podemos decir que este texto complementa la exigente noción de fe planteada en *Temor y temblor*, añadiéndole el concepto del escándalo. La referencia a Hegel se halla en “La exposición”, también en la segunda parte de la obra. Aquí la contradicción es entre Cristo y el orden establecido y universal. Anti-Climacus habla de la forma en que los fariseos se sintieron escandalizados por Cristo. Argumenta que esto no es accidental, sino una característica necesaria del Dios-hombre, y que la posibilidad del escándalo es una condición necesaria para la verdadera fe. Escribe:

Siempre que un testigo de la verdad convierte la verdad en interioridad (y ésta es la actividad esencial del testigo de la verdad) y siempre que un genio interioriza la verdad de una forma

³⁰ Ibidem.

original, el orden establecido se escandaliza. No hace falta saber mucho del género humano para darse cuenta de que esto es así, y no hace falta saber casi nada de la filosofía más reciente para darse cuenta de que esto también ocurrirá en nuestra época.³¹

Aquí es claro que “la filosofía más reciente” es una alusión a Hegel, quien es mencionado de forma explícita en el siguiente pasaje:

¿Por qué Hegel ha transformado la conciencia y el estado de conciencia del individuo singular en “una forma de mal” (ver *Rechts-Philosophie*)? ¿Por qué? Porque ha deificado al orden establecido. Pero cuanto más se deifica al orden establecido, más natural resulta la conclusión: ergo, aquel que se rebela o está en contra de esta divinidad, el orden establecido —o ergo, debe estar a poco de imaginar que él mismo es Dios.³²

En este punto, Kierkegaard hace que su pseudónimo repita su crítica en contra de la deificación de “el orden establecido” en el planteamiento de Hegel donde la *Sittlichkeit* es lo más elevado. En pocas palabras, Hegel no admite que el reino de lo religioso es lo más elevado y posee una exigencia absoluta sobre el individuo. Anti-Climacus continúa con su crítica: “Sin embargo, la deificación del orden establecido es la invención presuntuosa de la profana y perezosa mentalidad humana que desea ponerse cómoda e imaginarse que, puesto que ya hemos alcanzado lo más elevado, gozamos ahora de perfecta paz y seguridad”³³. La objeción consiste en que ésta es una visión cómoda que le da a la gente la equivocada impresión de que ya todo ha sido abarcado, y, de esta manera, debilita la incertidumbre de la fe en temor y temblor³⁴.

³¹ Søren KIERKEGAARD. *Practice in Christianity*, p. 87; *SKC*, vol. 12, p. 96.

³² Ibidem.

³³ Ibid., p. 88; *SKS*, vol. 12, p. 97.

³⁴ Ibidem. “Todo ser humano ha de vivir en temor y temblor, y, de forma parecida, ningún orden establecido debe estar exento del temor y temblor. Con temor y temblor significa que estamos en proceso de devenir; y cada individuo singular, lo mismo que la generación, debe estar consciente de que se encuentra en proceso de devenir. Y con temor y temblor significa que hay un Dios, algo que ningún ser humano y ningún orden establecido deben olvidar ni por un instante”.

Ahora bien, aunque el punto es el mismo, el tono es más severo que en *Temor y temblor*. En las primeras referencias a esta sección en *Sobre el concepto de ironía*, es claro que Kierkegaard entiende y acepta la afirmación de que la naturaleza de la voluntad representa una *capacidad* para el mal. Ahora, en cambio, sostiene que la conciencia es una forma de mal, lo cual es una evidente distorsión de esta postura.

¿Cómo, entonces, debemos entender estas críticas? ¿Qué papel desempeñan en las obras de Kierkegaard? ¿Son filosóficamente admisibles estas críticas y las firmes posturas defendidas por sus pseudónimos? Por último, ¿qué nos dicen estas críticas acerca de las nociones de Hegel y Kierkegaard de temas clave como la fe, la conciencia, etc.?

En términos generales, el argumento que Kierkegaard y otros han formulado en este contexto en contra de Hegel es exagerado. Desde hace mucho tiempo ha sido una caricatura de la filosofía política de Hegel la afirmación de que éste destruye al individuo a fin de deificar al estado.³⁵ Esto resulta exagerado, porque a Hegel evidentemente le interesa conservar los elementos esenciales del mundo moderno que respetan los derechos del individuo. De hecho, su crítica de la *Sittlichkeit* irreflexiva del mundo griego no tendría sentido si no hubiera estado interesado en proteger los derechos de los individuos. Por otro lado, es parte de su proyecto global conciliar la armonía del mundo antiguo con el individualismo del moderno.

Desde la perspectiva de Kierkegaard, dado que Hegel no admite una esfera trascendente e incognoscible, eso significa que deifica a la realidad existente. De manera parecida, puesto que Hegel no puede aceptar el derecho absoluto de la conciencia moral con independencia de su contenido real, tampoco puede aceptar que uno tiene un deber absoluto con respecto a Dios. Así, parece que Kierkegaard utiliza a Hegel —o a una imagen algo caricaturizada de su filosofía política— como un contraste

³⁵ Ver, por ejemplo, Franz GRÉGOIRE, “The ‘Divinity’ of the State in Hegel”. In: Jon STEWART. *The Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press 1996, pp.289-300.

polémico para elaborar y aclarar su propia postura con relación a las doctrinas del Dios-hombre, la paradoja, el escándalo y, sobre todo, la fe. Esta tergiversación de la postura de Hegel reside en la exageración de las afirmaciones antes mencionadas, como aquella de que la filosofía política de Hegel deifica al estado y aplasta al individuo y a la conciencia moral. Esto es una distorsión del planteamiento de Hegel sobre la relación de la conciencia moral con el reino de la *Sittlichkeit*. La postura expuesta bajo el nombre de Hegel funciona como un chivo expiatorio para los puntos de vista generales que los pseudónimos de Kierkegaard pretenden criticar. También utiliza esta supuesta visión hegeliana como un ejemplo negativo para desarrollar, a manera de contraste, su propia visión positiva.

De este modo, los argumentos que Kierkegaard y sus pseudónimos plantean en este aspecto en contra de Hegel son, por desgracia, y al igual que muchos otros argumentos de los grandes filósofos de la tradición, una petición de principio. En pocas palabras, critica a Hegel por no tener una doctrina de la paradoja y por no respetar la esfera de lo inconmensurable o inefable que la paradoja implica; se trata en ambos casos de conocidas teorías de los pseudónimos de Kierkegaard. Pero estos reproches ni siquiera mencionan las cuestiones filosóficas de fondo que caracterizan a la postura de Hegel, es decir, la polémica en contra de la esfera trascendente de la cosa-en-sí kantiana. En cierto sentido, esto parece ser confirmado por el hecho de que, antes de desarrollar sus famosas teorías, Kierkegaard —en su obra temprana, *Sobre el concepto de ironía*— está completamente de acuerdo con el análisis de Hegel. Este juicio positivo cambió cuando empezó a elaborar sus propios puntos de vista de forma más detallada.

¿Cuál sería la opinión de Hegel con respecto a la postura de Kierkegaard? En el parágrafo 140 de la *Filosofía del derecho*, en su tipología de las formas de subjetivismo e individualismo, Hegel habla de una postura que en cierto sentido se asemeja a la planteada por Kierkegaard. Aquí, Hegel examina una serie

de perspectivas que representan formas cada vez más fuertes de individualismo. De estas diferentes posturas, la que más se parece al punto de vista de Kierkegaard es la ley del corazón. Según la ley del corazón, la naturaleza ética de la acción está determinada por la convicción que la sostiene. En otras palabras, si uno está genuinamente convencido de la verdad y la justicia de la propia acción, entonces es verdadera y justa. Si se está genuinamente convencido de que uno está llevando a cabo el mandamiento de Dios, entonces dicho acto está justificado. Es preciso observar que el contenido real de aquello que uno desea no deja de ser algo abstracto y completamente indeterminado. El único criterio consiste en que uno esté convencido de que se está haciendo lo correcto. A diferencia de la etapa anterior de la hipocresía, aquí ya no se reconoce ningún elemento objetivo dentro de la esfera ética. Una conciencia culpable es imposible en esta etapa, ya que no se reconoce la legitimidad de lo universal frente a las propias acciones y convicciones. No hay ninguna verdad objetiva aparte de lo individual, y, por lo tanto, lo único con lo que se cuenta es la convicción subjetiva. No obstante, uno puede estar subjetivamente convencido de prácticamente cualquier cosa. Esta forma de subjetividad corresponde a lo que Hegel denomina “la ley del corazón” en la *Fenomenología del espíritu*, que es de donde toma su nombre³⁶. Cualquiera que crea sinceramente haber recibido un mandamiento divino de hacer algo que está en conflicto con la ética, la ley, etc., estará de este modo justificado y, de hecho, será su deber suspender teleológicamente lo ético y obedecer el mandamiento divino

³⁶ Cf G.W.F. HEGEL. “The Law of Heart and the Frenzy of Self-Conceit” del capítulo “Reason” (*Jub.*, vol. 2, pp. 283-292; *PhS*, pp. 221-228). Hegel explica esta postura de la siguiente manera: “Pero si decimos que los factores que determinan el valor de las acciones son el buen corazón, las buenas intenciones y la convicción subjetiva, entonces ya no puede haber ni hipocresía ni mal, ya que una persona puede transformar cualquier cosa que haga en virtud de las buenas intenciones y motivos, y el elemento de su *convicción* convertirá su acción en buena. Por consiguiente, ya no puede existir algo como el crimen o el vicio en y por sí mismos; y en lugar de esos pecadores libres, declarados, empedernidos y disolutos de los que ya hemos hablado, tendremos una conciencia de perfecta justificación en virtud de la intención y la convicción”. Hegel, *PR*, § 140, Remark, [e]; *Jub.*, vol. 7, pp. 213-214.

absoluto. Naturalmente, el problema de esto es que no es posible juzgar el mérito de una acción solamente por sus buenas intenciones o por la creencia de que uno está obedeciendo un mandamiento divino. Por el contrario, el contenido real de la acción es esencial. Hegel piensa que, sin un contenido determinado con el que sea posible examinar razonablemente una acción, uno prácticamente le estaría abriendo el paso a cualquier mal o acción egoísta.

Ahora bien, es necesario señalar que Kierkegaard no aceptaría esto como una forma de justificación. A diferencia de los terroristas modernos que utilizan esta clase de argumentos, el Abraham de Kierkegaard debe guardar silencio. No puede apelar al hecho (real o imaginado) de su revelación a fin de justificar su acto. Sin embargo, parece que este silencio no soluciona completamente el problema.

Aunque dicho acto no puede ser justificado por otros, aún queda la pregunta de qué es lo que ocurre con Abraham mismo. Él debería ser capaz de “justificar” de alguna manera su acción frente a él mismo, pues de lo contrario no podría actuar. De algún modo o en cierto sentido debe creer que lo que hace es lo correcto, porque si no fuera así —y tratándose de un asunto tan serio— actuaría de forma distinta. Uno puede llamar a esto “fe”, o “conocimiento” o cualquier otro nombre, pero tiene que haber algo que lo mueva a actuar para que su psicología moral tenga algo de sentido. La cuestión se convierte entonces en una pregunta sobre su motivación moral. En pocas palabras, él piensa que está haciendo lo correcto porque actúa de acuerdo con un mandamiento divino³⁷. Hegel considera que

³⁷ La respuesta de Hegel a esto sería como sigue: “Cuando hablamos de juzgar o de pronunciar un veredicto sobre una acción, este principio exige que el agente sea juzgado únicamente según su intención y convicción, o de acuerdo con su *fe*, no en el sentido en que Cristo exige la fe en una verdad *objetiva* (de manera que el juicio emitido acerca de una persona de mala fe, es decir, alguien cuya convicción es mala en cuanto a su *contenido*, también deberá ser de carácter negativo de acuerdo con este mal contenido), sino en el sentido de la lealtad que uno le guarda a la propia convicción (en la medida en que una persona permanezca, en su acción, *fiel a su convicción*), es decir, en el sentido de una lealtad formal y subjetiva, que en sí misma es acorde con el deber”. Cf., Hegel, *PR*, § 140, Remark, (e); *Jub.*, vol. 7, p. 214.

dicha convicción carece en sí misma de sentido a menos que esté acompañada por una valoración acerca de un contenido particular. La doctrina de Kierkegaard de un deber absoluto frente a lo absoluto no posee ningún tipo de contenido determinado. Dios puede ordenar cualquier cosa, y uno está obligado a obedecer este mandamiento independientemente de su contenido. La convicción por sí sola no proporciona un criterio razonable para hacer una valoración.

Indudablemente, a Hegel le hubiera parecido especialmente problemática la afirmación de Kierkegaard según la cual no es posible ninguna explicación discursiva o defensa de las acciones de Abraham. Si esto es imposible, entonces ¿cómo entender la acción de Abraham? La respuesta de Kierkegaard es simple: no es posible. Hegel se niega a aceptar la existencia de casos como éste en los que se desafía a la comprensión filosófica, especialmente cuando tienen que ver con acciones en el mundo que, por su carácter mismo, exigen el reconocimiento de otros. La doctrina de una esfera trascendente de lo religioso que implica conceptos como los de la paradoja, lo inconmensurable y lo inefable, sería para Hegel el reconocimiento por parte de Kierkegaard de que se ha eximido de cualquier clase de discurso filosófico, al menos por lo que respecta a estas cuestiones.

Referencias

KIERKEGAARD, Søren. *The Concept of Irony*. trad. Howard V. Hong - Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1989.

_____. *Søren Kierkegaards Skrifter*, vols. 1-28, K1-K28. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers 1997-2009.

_____. *Fear and Trembling*. Trad. Howard V. Hong - Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1983

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1-6, ed. y trad. Howard V. Hong - Edna H. Hong. Bloomington - London: Indiana University Press 1967-78.

_____. *Practice in Christianity*, trad. Howard V. Hong - Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1991.

_____. *Samlede Værker*, 1st. edition, vols. 1-14, ed. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange. Copenhagen: Gyldendal 1901-1906.

GRÉGOIRE, Franz. "The 'Divinity' of the State in Hegel". In: Jon STUART (Ed). *The Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press 1996, pp.289-300

HEGEL, G. W. F. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. New York: Willey Book Co. 1944.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York - Cambridge: Cambridge University Press 2003

_____. "Hegel's View of Moral Conscience and Kierkegaard's Interpretation of Abraham," *Kierkegaardiana*, vol. 19, 1998, pp. 58-80.

_____. "Kierkegaard and Hegel on Faith and Politics," *Kierkegaardiana*, vol. 20, 1999, pp. 251-254.

