Globethics Repository



Identidad y diferencia: de Platón a Kierkegaard [Identity and Difference: from Plato to Kierkegaard]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Binetti, María J.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 20:36:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155158

Cuadernos de Teología
Vol. XXIII, 2005. p.215-230

BIBLIOTECA
CHACRA 252 (1406) Bs. As.

Identidad y diferencia: de Platón a Kierkegaard· Lectura de una tesis metafísica en clave existencial

María J. Binetti
CIAFIC - CONICET

Resumen: El presente artículo analiza las nociones identidad y diferencia, a partir de la metafísica platónica leída por Kierkegaard en clave existencial. En estas páginas se propone iluminar el sentido subjetivo y concreto de una misma intuición especulativa concebida por Platón en toda su pureza metafísica y por Kierkegaard en sus consecuencias existenciales. A saber, la intuición de la diferencia como quiebre inevitable del ser finito. El misterio de la diferencia no es ni kierkegaardiano ni platónico. El no tiene nombre y, paradójicamente, todo nombre lo expresa en un silencio esencial. Por que hay diferencia, la existencia singular se mantiene en la aspiración erótica de una identidad siempre realizable y jamás concluida.

Abstract: In his *Kierkegaardian studies* Jean Wahl states that there is a fundamental convergence between Plato and Kierkegaard focused on the notions of identity and difference. Wahl suggests a sort of transposition of platonic metaphysics into the sphere of personal subjectivity. This paper intends to explain this passage from the same to the other from Plato to Kierkegaard. In both authors, the categories of being or not being, identity and difference, unity and multiplicity, becoming and rest explain the dynamic nature of the real. But while Plato applies these categories to the inteligibile word, Kierkegaard applies them to individual freedom, which supports actuality as a whole.

* **Palabras clave:** Filosofía. Søren Kierkegaard . Platón. Identidad.
Keywords: Philosophy. Søren Kierkegaard. Plato. Identity.

Introducción

Los *Estudios Kierkegaardianos* realizados por Jean Wahl han afirmado una convergencia sustancial entre el pensamiento de Søren Kierkegaard y de Platón, enunciada por el intérprete francés en los siguientes términos: "en segundo lugar, el pecado es positivo; es posición, no negación, y esto no puede ni siquiera ser concebido; él es la afirmación del ser del no-ser. Hemos dicho ya que Hegel se equivocó al identificar el pecado con lo inmediato. La existencia de la alteridad, del no-ser, que Platón había afirmado de modo abstracto en el *Sofista*, es afirmada aquí *in concreto*; y en *La enfermedad mortal* Kierkegaard precisará esta idea mostrando que el pecado se produce y es consciente de producirse delante de Dios. La conciencia del: delante de Dios es un elemento positivo y esencial de la idea de pecado"[1]. En una segunda aproximación a esta misma relación platónico-kierkegaardiana, J. Wahl determina que "la diferencia absoluta no puede ser pensada por el entendimiento. En este dominio superior al entendimiento, la oposición entre semejanza y diferencia desaparece como cualquier otra oposición, y Kierkegaard continua en este punto la tradición que inaugura en Grecia la dialéctica del *Parménides* y que continua la teología negativa de los místicos. Hay aquí una confusión del entendimiento análoga a la que produce en nosotros la lectura del diálogo de Platón que muestra muy bien 'la ironía del entendimiento respecto de sí mismo'. Hay en nosotros un amor infeliz por lo desconocido"[2]. Esta realidad desconocida y absolutamente distinta, "este otro es el amor"[3]. Finalmente, J. Wahl remata su interpretación platonizante de existencialista danés con las siguientes palabras: "tal es la paradoja de Kierkegaard. Hay para él una relación con un ser que no es para nosotros más que en esta relación y con quien no podemos estar en relación. Nunca la antinomia que está en el fondo del *Parménides* ha sido tan profundamente vivida. Nunca tampoco la antinomia que está en el fondo de la fe, si se la define a la vez como la relación más interna y la relación con algo exterior, ha sido mejor iluminada"[4]. Con tales consideraciones, el exégeta francés abre un horizonte de exploración, capaz de estimular la búsqueda especulativa.

Asumiendo como hipótesis de trabajo la interpretación wahliana, los presentes párrafos tratarán de explicitar la convergencia fundamental entre Platón y Kierkegaard a la luz de la idea de identidad (o mismidad) y diferencia (o alteridad). La realidad paradójica del pecado sería el equivalente existencial de aquella diferencia, exigida por el *Parménides*, propuesta por el *Sofista* y justificada como Díada indefinida en las doctrinas no escritas de Platón. Tal suposición postula una transposición de la metafísica platónica a la esfera de la subjetividad finita; a la

1 J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, 2ª ed., J. Vrin, Paris 1949, p. 215.

2 J. Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 354.

3 J. Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 354.

4 J. Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 451.

vez que no sólo esclarece las raíces especulativas más profundas del pensamiento kierkegaardiano, sino que además habilita una factible refundación de los géneros supremos, desde la experiencia *eidética* de la propia libertad y a través de una dialéctica intensiva y relacional.

La intención medular de estas páginas consistirá entonces en verificar el pasaje de la identidad a la diferencia, conforme con la propuesta platónica leída en clave existencial. Dicho de otro modo, el presente artículo buscará descubrir el sentido existencial de una intuición central, de una misma idea pensada en toda su pureza y de manera absoluta, a saber, la idea de alteridad, cuya conceptualización permitirá ya confirmar ya rechazar la opinión de J. Wahl. Con tal propósito, deberé introducirme brevemente en ciertas nociones fundamentales de la metafísica platónica, para retomar desde allí el pensamiento kierkegaardiano.

Algunos elementos de la metafísica platónica

A fin de destituir la univocidad del ser del monismo parmenídeo, la metafísica platónica se propone como un pluralismo piramidal, cuyo vértice queda afirmado en la preeminencia del Uno[5]. El esfuerzo de Platón consiste en concebir lo absoluto de manera tal que éste no excluya ni la multiplicidad ni la unidad; ni el ser ni el no-ser; ni la identidad ni la diferencia; ni el movimiento ni el reposo, sino que los incorpore análogamente al fundamento eidético del orden real. Dicho de otro modo, el absoluto platónico abandona la rigidez inerte de la realidad eleática para lograr la vitalidad dialéctica capaz de salvar las apariencias, razón por la cual afirma M. F. Sciacca que "para Platón hay una dialéctica de lo contingente y una dialéctica de lo absoluto"[6]. La dialéctica platónica de lo contingente expresa la multiplicidad procesual y mutable, temporal y sucesiva, propia del mundo sensible; mientras que la dialéctica de lo absoluto describe la multiplicidad simultánea e inmutable, aprocesual y eterna, propia del mundo inteligible.

Platónicamente hablando, lo inteligible es dialéctico y su dialéctica supone el intento por concebir un mundo ideal dinámico y vivo, una eternidad activa. Las ideas platónicas, siendo cada una en sí misma una esencia simple, inmutable y eterna, participan a la vez del movimiento, la vida y el pensamiento[7], configurando

5 Precisamente el *Parménides* platónico, oponiéndose al monismo parmenídeo, concluye con la afirmación de que, "si lo uno es, es todas las cosas y no uno, tanto respecto de sí mismo como, del mismo modo, respecto de las otras cosas" (Platón, *Parménides*, en *Diálogos*, trad. María Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid 1992, vol. V, 160 b).

6 M. F. Sciacca, *Platón*, trad. Luis Farré, Troquel, Buenos Aires 1959, p. 239.

7 La atribución del movimiento, la vida y el pensamiento al mundo ideal es sugerida por el *Sofista* en los siguientes términos: "¿en verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el movimiento y la vida y el alma y la prudencia no existen en el ser total, y que este ser ni vive ni piensa, sino que es algo augusto y venerable, carente de inteligencia, que se mantiene quieto y sin movimiento?" (Platón, *Sofista*, trad. Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1959, 248 e – 249 a).

de este modo el devenir de lo inteligible, descripto por la κοινωνία ontológica de las ideas. La κοινωνία ideal determina así el movimiento del pensar, vale decir, su auténtico dinamismo, ejercido por la referencia de una idea a otra.

Ahora bien, el dinamismo de lo inteligible supone su propio poder, la δύναμις ideal, de donde Platón define el ser como potencia activa en lo siguientes términos: "digo que todo aquello que tiene poder, o bien de obrar sobre cualquier otra cosa que exista o bien de ser afectado aún en la medida más pequeña y por lo menos importante aunque fuera por una sola vez, digo que todo esto realmente es: y me señalo como definición que los seres son no otra cosa que potencia"[8]. Por encima de la potencia de los seres sensibles está la potencia de lo inteligible, ese poder creador de la idea, "que puede ser causa de que lleguen a ser después las cosas que antes no eran"[9]. De este modo, el mundo platónico de las ideas constituye una totalidad ordenada, una multiplicidad organizada por un dinamismo simultáneo y constitutiva tanto del orden ontológico como de la esfera gnoseológica, porque precisamente el poder de lo inteligible es el principio de ambos.

Pero la multiplicidad simultánea de las ideas no sería posible sin la realidad de la identidad y de la diferencia, del ser y del no-ser, propuestos por la teoría de los géneros supremos como condición de posibilidad del mundo ideal. En efecto, según Platón, debe existir una realidad universal, que abrace y determine la totalidad del mundo inteligible, o que lo contenga intensivamente en su propia realidad. Tal es la consistencia metafísica de los géneros supremos, atribuibles a la totalidad del mundo ideal, en virtud de la inclusión de éste último en aquel.

Los géneros supremos comprenden tres pares de opuestos: el ser y el no-ser, la identidad y la diferencia, y la quietud y el movimiento, todos ellos destinados a salvar la experiencia de lo múltiple y diverso. En este sentido, mientras el *Parménides* platónico determina que la negación del no-ser, la multiplicidad y el movimiento implica la negación de sus contrarios; el *Sofista* prolonga el examen de la cuestión admitiendo la realidad del no-ser en tanto que presupuesto de lo aparente, del error, de la falsedad, del engaño, de la mentira etc., realidades que dicen el ser como no-ser y lo idéntico como otro. El no-ser se filtra así en lo sensible, en el discurso, en el pensamiento, en lo inteligible, quebrándolos y movilizándolos dialécticamente.

Ser y no-ser se reclaman mutuamente, se dicen de manera relacional y no es posible pronunciar alguno de ellos sin involucrar simultáneamente al otro, ya que ambos se determinan por su coimplicación y referencia relativa. "Según esto

8 Platón, *Sofista*..., *cit.*, 247 d e, p. 61.

9 Platón, *Sofista*..., *cit.*, 265 b.

–dice Platón– el ser, cuantas veces existen los *otros*, otras tantas no es"[10], porque una vez afirmado, el no-ser se sigue de él necesariamente, al igual que una vez afirmado el no-ser deberá suponerse con necesidad la realidad del ser. Ellos se sostienen sobre la misma densidad ontológica, y tanto "el no-ser participa del ser"[11] como este último del primero.

Ahora bien, el vínculo entre el ser y el no-ser no se establece en la contradicción de ambos sino en la diferencia del ser en el ser, explicitada por el sabio ateniense del siguiente modo: "cuando decimos el no-ser, según parece, no decimos algo contrario al ser, sino simplemente *otro*"[12]. Queda firme entonces que la negación no es, sin más, contrariedad sino ante todo diferencia, funcionalmente establecida como un no-ser relativo, del cual se seguirán la ausencia y la privación que afectan a la realidad en general.

La diferencia del ser se participa a la totalidad de lo real de modo análogo, "pues cada cosa es otra respecto de las demás, no por su propia naturaleza sino por participar de la idea de lo otro"[13]. Lo otro está en el ser mismo sin componer su propia naturaleza sino, por el contrario, presuponiendo la participación del ser y de lo idéntico, y por eso Platón insiste en que respecto de toda realidad "podremos decir con razón que son no-ser, y, al contrario, en cuanto participan del ser, que existen y son seres"[14]. En función de su coimplicación inteligible, así como se corresponden ser y no-ser se corresponden también la diferencia y la identidad, de donde todo ser será sí *mismo* a la vez que *otro*.

Precisamente porque el ser es identidad y el no-ser diferencia, ellos posibilitan ya la unidad ya la multiplicidad de lo real, conformando una pluralidad matizada de contrastes y variaciones. Cada ser es sólo *unum*, pero *diverso* y separado de muchos otros *unum*. A partir de este universo múltiple que la diferencia hace real se deduce no sólo la κοινονια inteligible y conceptual sino además aquella sensible, existencial, antropológica y moral. En efecto, el intercambio, la comunicación, el diálogo, la responsabilidad frente al otro surgen desde y por la diferencia.

Según lo exige la experiencia, el no-ser no dice de suyo contradicción sino diferencia. No obstante, y según lo exige el orden de los conceptos, la diferencia supone la alteridad absoluta, capaz de contener intensivamente cualquier otra dis-

10 Platón, *Sofista*..., *cit.*, 257 a.

11 Platón, *Sofista*..., *cit.*, 260 d; cf. también 258 a - b.

12 Platón, *Sofista*..., *cit.*, 257 b, p. 80.

13 Platón, *Sofista*..., *cit.*, 255 e, p. 77.

14 Platón, *Sofista*..., *cit.*, 256 d - e, p. 79.

tinción. La diferencia radical, afirmada de manera absoluta, abraza el entero mundo inteligible y se erige sobre él como principio supremo de toda multiplicidad.

Pero la diferencia absoluta, siendo un primer principio de lo real, supone la relación a un correlato afirmativo, es decir, a un principio supremo, participado por toda unidad e identidad. Y tal es para Platón la realidad de lo *Uno*, cuya absolutidad sólo puede ser negada por lo absolutamente diverso, por la diferencia radical que el sabio griego denomina la *Díada indefinida de lo grande y lo pequeño*. Uno y Díada son inseparables y se reclaman como la alteridad pura que rechaza lo único en sí, como la negación primera de lo primero, supuesta en todo ser y no-ser, en lo idéntico y diverso, en la multiplicidad simultánea de lo inteligible, y en la pluralidad sucesiva y procesual de lo sensible. De aquí que Aristóteles, aludiendo al pensamiento platónico, establezca entre ambos principios una "oposición por contrariedad"[15] o bien una contradicción radical, en la cual culmina, o mejor, comienza la dialéctica platónica.

Las nociones de estos principios supremos remiten directamente a la enseñanza oral que el maestro ateniense impartiera en su Academia a los discípulos ya iniciados en su doctrina. Conforme con el legado de esta tradición oral, Platón entiende los principios como los elementos originarios y los géneros más universales, cuya dualidad no niega la preeminencia absoluta del Uno sobre la Díada ni la de ambos sobre el ser. Dicho de otro modo, la dualidad de los principios, rompiendo con el monismo parmenídeo, es capaz de salvar al pensamiento de un dualismo irreconciliable, en cuanto mantiene la primacía del Uno y subordina a él cualquier otra realidad, incluida la negación propia de la Díada. Si la oposición originaria de los primeros principios justifica la multiplicidad de lo real, ella puede hacerlo porque da prioridad a la unidad, no menos que funda y hace posible todas las oposiciones y, con ello, también toda dialéctica.

El Uno platónico constituye la *complicatio* de toda determinación y cumple la función de causa formal y eficiente de los seres. En efecto, todo ser es *uno* por la unidad reproducida en él constitutivamente; y es *tal* por cuanto recibe de lo uno el límite que configura su propio modo. Sin lo Uno, no existiría en los seres unidad alguna y, por lo mismo, tampoco multiplicidad. En confrontación con este principio unificador, la Díada constituye la indeterminación absoluta, la ilimitación e indefinición desde y en la cual se formará ya lo sensible ya lo inteligible[16], en calidad de principio material. La Dualidad es la diferencia del Uno y, en tanto que tal, condiciona y soporta una multiplicidad indefinida de *otros* seres. Además, por ser ella alteridad absoluta, justifica cualquier otra diferencia, cualquier contraste,

15 Aristóteles, *Metafísica*, trad. V. García Yebra, 2ª ed., Gredos, Madrid 1987, X 3, 1054 a 25.

16 Cfr. Aristóteles, *Physique*, trad. H. Carteron, 2 vol, Les Belles Lettres, Paris 1996, IV 2, 209 b 11-17.

cualquier variación, todos los grados y medidas de los entes, sea en la dirección de lo más grande, sea en la de lo menor.

Uno y Díada están presentes por entero en lo real y se participan a todas sus esferas, porque el ser es en sí un compuesto de unidad y dualidad, de identidad y diferencia. Las distintas esferas de lo real abarcan tanto la dimensión sensible como lo ideal y lo moral, de donde los principios se erigen en causa del ser, fundamento del conocer y fuente del valor. Ellos desempeñan así una función ontológica, gnoseológica y axiológica, donde la unidad actuará como bien, verdad, norma, límite, medida; mientras la díada se ejercerá en el sentido contrario.

La polivalencia funcional de los principios no se verifica únicamente en la fundamentación constitutiva del ser, sino que se prolonga también a su dinamismo, sea inteligible o sensible, gnoseológico o moral; y esta prolongación convierte al Uno en motor y fin de lo real. El perfeccionamiento del ente consiste entonces en cierta reducción a la unidad, operada por la exclusión del no-ser que corroe el seno del ser. La exigencia de esta *reductio* vale para toda realidad fuera del Uno, por el simple hecho de ser otra.

Lo dicho hasta aquí nos permite al menos perfilar el sentido de la dialéctica platónica en tanto que dinamismo relacional, por el cual los seres ya sensibles, ya inteligibles despliegan su identidad sobre el choque constante de lo otro, es decir, sobre una alteridad que, sin constituir su naturaleza, determina su propio ser bajo el modo de *no-ser*lo. Lo real es así, según la propia definición platónica, δύναμις[17], energía, poder activo que debe intensificar su identidad en una lucha dialéctica con la diferencia. En el caso del hombre, esta lucha asume el ascenso erótico a través de la belleza, por el cual la pobre multiplicidad de lo real se dirige hacia la riqueza plena de lo Uno, esa riqueza que desconoce toda mengua y que fue negada en el origen mismo del ser, a fin de que lo múltiple llegara a existir.

Del mundo inteligible a la existencia subjetiva: el camino kierkegaardiano

Más allá de los pasajes en los que Kierkegaard achaca a la metafísica platónica el carácter abstracto de un pensamiento sin contenido concreto, el existencialista danés ha reconocido el valor de las ideas en los siguientes términos: "Platón enseña que sólo las ideas tienen un verdadero ser. Así se puede decir también, y con mayor verdad, que sólo el existir humano que se relaciona con los conceptos asumiéndolos de modo primitivo, reviéndolos, modificándolos, creándolos de nuevo: sólo a tal existir le interesa la existencia. Cualquier otro existir humano es puramente una existencia de copias, un particular en el mundo de la finitud que

17 Cf. Platón, *Sofista*..., *cit.*, 247 d – e, p. 61.

se diluye sin trazos y al que no le ha interesado jamás la existencia. Y esto vale igualmente tanto para el existir de un burgués cualquiera, como, por ejemplo, para una guerra europea, toda vez que ella no sea puesta en relación con los conceptos, en cuyo caso el existir real, a pesar de todo, se debe sólo al Singular, por medio de quien esto ocurre. Pero mientras quien se relaciona con los conceptos se interesa por medio de ello en la existencia, tal existir deviene luego naturalmente también una lucha con los demonios y con aquellas fuerzas que de otro modo no mostrarían su existencia"[18].

El presente párrafo manifiesta el intento de hacer descender el mundo platónico de las ideas a la existencia concreta del individuo, cuya consistencia ontológica y ética dependerá –según Kierkegaard– de la asimilación vital de las ideas connaturales con su espíritu. En tal descenso reside el interés central del pensamiento kierkegaardiano, esencialmente comprometido con la existencia singular. El verdadero ser que Platón atribuía al mundo inteligible se verifica kierkegaardianamente en el mundo de la subjetividad individual. Dicho de otro modo, Kierkegaard aborda y tematiza lo inteligible, lo ideal, desde la intuición eidética de la existencia singular, enfatizando la experiencia subjetiva de esa "verdad 'para mí' ", de ese "punto focal", de ese "centro de gravedad interior" [19] por el cual el hombre puede llamarse yo. Para él, las ideas nacen "como las flores naturales del árbol de la vida"[20]. Y en este sentido se ve claramente cómo son ellas, al igual que lo eran para el pensamiento platónico, δύναμις automanifestadora del poder activo de la propia libertad personal.

Podría decirse que Kierkegaard ha operado una suerte de viraje existencial de la metafísica platónica, partiendo de una experiencia interior, reveladora de las grandes categorías del ser espiritual y tan legítima como la experiencia inmediata del cosmos sensible. Si el sabio ateniense intentó explicar la multiplicidad procesual y mutable a partir del dinamismo dialéctico y relacional de lo absoluto, también Kierkegaard intentó explicar la contingencia y temporalidad empíricas a partir del devenir dialéctico, intensivo y relacional del ser libre, operador de una síntesis absoluta y eterna. Además, si según Platón los géneros supremos constituyen el mundo de manera ordenada, ellos constituyen para el existencialista danés las realidades ordenadoras de la existencia espiritual, a través de la cual debe pasar la historia y el mundo, a fin de obtener, en ella y por ella, su propia inteligibilidad[21]. Lo ideal, hecho carne y sangre en la interioridad de cada individuo, es decir,

18 S. Kierkegaard, *Diario*, trad. C. Fabro, 12 vol., Morcelliana, Brescia 1980-1983 - Fragmento de *1854-1855*, XI A 63, vol. XI, p. 162, n. 4260.

19 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario 1835*, I A 75, II, pp. 40- 46, n. 55.

20 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario 1835*, I A 76, II, p. 46, n. 56.

21 Cfr. S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon oeuvre*, en *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard*, trad. P.-H. Tisseau y E.M. Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l' Orante, Paris 1966 ss., vol. XVI, XIII 563.

existencialmente participado, concreta lo mutable y temporal, a la vez que transforma el universo entero bajo la mirada del espíritu humano.

Este viraje subjetivo o existencial de la metafísica fue gestándose a lo largo de la historia del pensamiento moderno, desde el momento en que la filosofía trascendental convirtió a las ideas platónicas en las leyes del pensamiento puestas por el pensamiento mismo, y transformó la especulación en una teoría de la conciencia, esto es, en una filosofía del sujeto. Kierkegaard heredó del pensamiento moderno la primacía especulativa de la subjetividad y su filosofía continuó el esfuerzo por hacer de la especulación una teoría del sujeto.

El individuo kierkegaardiano constituye un sujeto reflexivo y automanifiesto en la idea de un yo ideal, que se muestra al espíritu como el fin debido de su propio devenir, pero que es desmentido constantemente por la historia singular y siempre negado por la presencia activa de lo otro en el corazón de la propia mismidad. La coimplicación de ser y no-ser, equivalente a pertenencia mutua de identidad y diferencia, corresponden así al dinamismo del yo, que aspira a la unidad personal, a pesar de la nada que lo compromete desde el fondo mismo de su constitución.

La idealidad que concentra el interés kierkegaardiano legisla la conciencia del sujeto y se afirma como presupuesto de la misma en la posición autoconciente del yo, vale decir, en la afirmación de una libertad, que involucra ser y pensamiento, realidad e inteligibilidad. La idea es así, para nuestro autor, el producto de una acción subjetiva que paradójicamente trasciende su inmanencia e injerta al sujeto en lo divino. La realidad espiritual, devenida tal por la plasmación vital de la idea posee la unidad, la bondad y la verdad que Platón atribuía a lo real por la participación del Uno, y que Kierkegaard atribuye al hombre que funda en Dios su transparencia espiritual. Por lo demás, el Dios kierkegaardiano pretende escapar a la abstracción de un motor inmóvil, para ser concebido, junto con el Absoluto platónico, como la respuesta viva a una inquietud existencial.

La idea concebida por Kierkegaard determina el fin de la aspiración existencial, que anhela ser lo aún no-sido, de manera que su no-identidad devenga verdad y bien y unidad. En este sentido, el pensador danés aproximó su concepto de existencia al amor erótico de Platón, ese "niño engendrado por lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal, y que, por esta razón, permanece constantemente en el esfuerzo"[22]. La existencia kierkegaardiana, encarna una metafísica absolutamente dialéctica, constitutiva del ser finito en cuanto tal y, en el caso de Platón, constitutiva además del mundo inteligible.

22 S. Kierkegaard, *Post-scriptum*, *OC*, X, VII 81.

Mientras que el pensamiento platónico entiende la alteridad radical como principio absoluto que se participa relativamente al resto de los seres en tanto que diferencia, Kierkegaard hace valer la Alteridad en la inmanencia de la subjetividad finita y relativa del hombre. En este sentido, afirmaba J. Wahl que "la existencia de la alteridad, del no-ser, que Platón había afirmado de modo abstracto en el *Sofista*, es afirmada aquí *in concreto*"[23], al punto de que "nunca la antinomia que está en el fondo del *Parménides* ha sido vivida tan profundamente"[24]. El no-ser, la diferencia, lo otro guardado por la subjetividad finita es su propia negación, no sólo por cuanto ella es fruto del límite metafísico que la compone y separa de lo demás, tal como lo era para Platón, sino además por cuanto la subjetividad se escinde de sí misma en sí misma, se contra-actúa, en virtud de una posibilidad originaria que paradójicamente es también la posibilidad de su ser auténtico.

Si platónicamente el Uno precede a la separación, kierkegaardianamente "la unidad precede a la contradicción, y sólo con la contradicción comienza la existencia"[25]. Esta unidad primigenia puede entenderse en dos sentidos. O bien como el Absoluto divino; o bien como la constitución esencial de la libertad, anticipada en la idea, pero perdida en el inicio del devenir existencial a causa de un pecado originario. Si la libertad no hubiera caído, si ella no estuviera marcada por una herida mortal, el ser finito no comenzaría, porque precisamente el comienzo supone la nada de toda creación. De aquí que, a cada instante, la subjetividad finita "no es para nosotros"[26]. En efecto, ella surge continuamente *ex nihilo* en tanto que afirmación dialéctica del ser contra la nada y, más precisamente, en tanto que libertad subjetiva afirmada contra la nada del pecado. Dicho de otro modo, Kierkegaard descubre en el yo singular la estructura metafísica que Platón describía como realidad pura y en sí de lo inteligible.

El pensamiento platónico, aclarado por su teoría no escrita, expresa el esfuerzo por salvar la multiplicidad real del monismo parmenídeo, en un sentido similar al existencialismo kierkegaardiano, esforzado por salvar al individuo de lo que nuestro autor calificó como panteísmo hegeliano. Una misma intención originaria parecería haber exigido, tanto de Platón como de Kierkegaard, el recurso a la alteridad en su valencia suprema de contradicción absoluta y en su plusvalía como poder, vale decir, como la fuerza de lo negativo, metafísicamente actuada ya sea sobre la pluralidad del mundo inteligible y sensible, para la conformación del ser; ya sobre la propia libertad, para la conformación del yo.

---

23 J.Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 215.

24 J.Wahl, *Études...*, *cit.*, p.451.

25 S. Kierkegaard, *Diario 1842-1844*, IV A 57, III, p. 69, n. 860.

26 Platón, *Sofista...*, *cit.*, 257 a.

La alteridad kierkegaardiana no se produce en el mundo inteligible a fin de justificar el orden inmediato de las apariencias; sino en la experiencia interior del hombre singular, justificadora de toda oposición refleja entre la idea y el fenómeno. El existencialista danés pasa así de una comprensión metafísica a una comprensión ético-metafísica, por cuanto descubre la dinámica libre en el origen más profundo del conocimiento especulativo. Si la libertad es la raíz más profunda de la especulación, es posible operar una refundación del ámbito especulativo, donde los términos superen el dominio del entendimiento y se eleven al dominio libre del espíritu. No se trata aquí de un mero problema gnoseológico, sino de una cuestión ontológica, que pone el Querer en el Uno, la unidad en la posibilidad originaria del yo y el intelecto finita en la consecuencia del mal.

La asimilación de la idea a la existencia humana comporta un pasaje patético, entendido por nuestro autor del modo siguiente: "un pasaje patético lo puede concebir todo hombre cuando lo quiera; porque para la infinitud, que está en el *pathos*, basta solamente con el coraje. Era un pasaje similar cuando Platón llevaba a *Dios a unir las ideas con la materia*"[27]. La refundación kierkegaardiana de lo especulativo comprende la acción ética como el momento propiamente creador, análogo a la efectividad demiúrgica y capaz de reproducir en el mundo la inteligibilidad real que todo saber supone, si es que desea hablar el lenguaje de la infinitud y la eternidad.

Respecto de Platón, Kierkegaard descubrió, en el fondo y fundamento de toda idealidad y de toda realidad, la libertad, vale decir, la acción subjetiva en sí, por sí y para sí. La acción del yo, causa y efecto de sí misma, justifica tanto el conocer como el ser, según el principio que reza: "actúo *ergo sum*, porque este *Cogito* es algo derivado, es decir, es también idéntico con 'yo actúo', esto es, es la conciencia de la libertad en la acción y entonces no se puede decir *Cogito ergo sum*, o sea, una conciencia consecuente"[28]. La libertad identifica acción y autoconciencia en el "hacer la verdad"[29] como una síntesis de idealidad y realidad, fundadora de la densidad espiritual del ser, no por la pura contemplación sino por la paradójica concreción efectiva de lo que, sin ser, sin embargo existe y opera.

En términos kierkegaardianos, la autoconciencia activa de la libertad coincide con la conciencia de una contradicción absoluta, o bien, de una paradoja, que obliga al pasaje patético, descartando toda continuidad dialéctica. La paradoja, es decir, la diferencia absoluta, constituye para Kierkegaard la forma esencial de la libertad finita, que él asimila al cristianismo y enuncia del siguiente modo: "de la paradoja y del absurdo del Cristianismo otra cosa no se puede decir, en mi opinión,

27 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario 1842-1843*, IV C 12, III, p. 958, n. 958.

28 S. Kierkegaard, *Diario 1842-1843*, IV C 11, III, p. 110, n. 958.

29 S. Kierkegaard, *Diario 1842-1843*, IV C 86, III, p. 114, n. 971

sino que es la primera forma, ciertamente tanto en la historia del mundo como de la conciencia"[30]. La primera forma de la conciencia y de la historia, es decir, la forma de la libertad en acto, es la misma contradicción que inaugura la existencia y se afirma en la separación del hombre de Dios, en la salida del Uno y en la pérdida de la unidad.

Así afirma Kierkegaard en un texto denominado "*la paradoja absoluta*": "porque la filosofía es mediación, ella no puede concluir antes de haber puesto ante sus ojos la última paradoja. Esta paradoja es el Hombre-Dios [...]"[31]. Lo esencialmente paradójico designa especulativamente aquella oposición metafísica según la cual la libertad se reconoce delante de Dios como frente al abismo de la diferencia cualitativa, que sólo un pasaje patético logra cruzar. De aquí que J. Wahl destacara el hecho de que existir delante de Dios es el elemento esencial del pecado, es decir, de la diferencia.

La alteridad kierkegaardiana se produce así en la subjetividad finita y por eso es ella, como lo quiere la interpretación wahliana, la antinomia de fondo más profundamente vivida. Esto significa que, para Kierkegaard, la diferencia radical no podría existir sin la afirmación del querer humano, pronunciado absolutamente por la afirmación del bien y del mal en el seno mismo de la dialéctica libre[32]. Dicho de otro modo, la realidad del pecado expresa la posición voluntaria del hombre delante de Dios[33]. Pero el pecado, que es la diferencia de la libertad finita, se opone absolutamente a otra Libertad, la divina. En este punto debe destacarse que la díada kierkegaardiana se aparta de Platón, por cuanto no es ella el derivado necesario e independiente del Uno impersonal sino la creación libre y amorosa del Dios Padre. Y con esto se afirma que es el cristianismo quien propiamente separa a Kierkegaard del pensamiento platónico.

La paternidad amorosa del Dios cristiano se aparta así de la inexorabilidad del Uno platónico, porque en la concepción de Kierkegaard la diferencia opera entre dos libertades. Ahora bien, la diferencia de la libertad kierkegaardiana es efecto ¿de quién?: ¿de Dios o del hombre? Nuestro autor declara sin titubeos: del hombre, quien la presupone en su propia posición. No obstante, y surge ahora un segundo interrogante, ¿bajo qué categoría metafísica presupone la libertad humana la alteridad de su pecado? Bajo la categoría de la diferencia cualitativa, esto es, de la distinción entre lo finito y el Infinito. Siendo la finitud la diferencia cualitativa de lo Infinito, ciertamente ella se presupone y se realiza en el actuar libre del hombre, en el sentido de que sólo allí Dios es reconocido como tal, en la propia

30 S. Kierkegaard, *Diario 1842-1843*, IV C 29, III, p. 111, n. 962.

31 S. Kierkegaard, *Diario 1842-1843*, *IV C 84, III, p. 114, n. 970.*

32 Cfr. S. Kierkegaard, *L'alternative*, *OC*, IV, II 183-184.

33 Cfr. S. Kierkegaard, *La maladie a la mort*, *OC*, XVI, XI 234 ss.

conciencia del pecado como autorreconomiento del hombre. Sin embargo, y en otro sentido, la finitud es una necesidad de la libre creación divina, porque si bien Dios puede crear o no crear, una vez que decide hacerlo, no puede producir más que otros seres finitos, de manera que lo mismo válido para el hombre es válido para Dios, a saber, que El presupone la diferencia cualitativa en la propia acción creadora.

Confluyen así, en un mismo efecto diferencial, dos libertades. Ambas contienen el mal como posibilidad, pero, una vez actuadas, lo realizan con necesidad[34]. Es aquí donde el universo platónico vuelve a coincidir con el universo cristiano; y donde la díada se erige como una contrapotencia independiente, una vez que el Poder divino ha decido crear. El efecto diferencial comprendería entonces aquella sinergia teándrica, que Kierkegaard supo defender, aplicándola al acto libre y específicamente al problema del mal en tanto que posición efectiva. En este sentido se lee el siguiente texto kierkegaardiano: "el Cristianismo ha iluminado por primera vez el concepto de sinergia, y por eso la finitud ha logrado por primera vez su valor; la especulación el punto sobre el cual apoyarse y la libertad su realidad. La primera determinación de la sinergia en el Cristianismo es el pecado. Por eso el pecado no es simplemente la finitud, sino que en el pecado hay un momento de la libertad y de la libre finitud"[35]. Dicho brevemente, en el pecado cooperan la creación divina y la libertad co-creadora del hombre que reconoce su alteridad.

La diferencia kierkegaardiana designa entonces, al menos en cierto sentido, la libertad humana o la existencia misma, separada de sí y de lo Otro por el choque cualitativo entre lo uno y lo múltiple, el reposo y el devenir, el ser y el no-ser, el bien y el mal, lo infinito y lo finito, la eternidad y el tiempo, lo ideal y la historia, el límite y la indeterminación. Tal oposición desgarra la acción libre o, dicho con mayor claridad, la autoposición de la libertad coincide con su negación, porque precisamente lo afirmado es la diferencia que embarga la subjetividad, una vez que ésta última se ha descubierto de cara al Otro. Delante de Dios, el yo es otro, y de ahora en más él deberá buscar la identidad fuera de sí, bajo la permanencia en el Uno que desconoce cualquier oposición y lo co-implica todo en su igualdad absoluta.

La libertad finita es lo otro del Unico en sí, su rechazo voluntario, la negación primera de lo primero, por la cual adviene la multiplicidad, la ruptura, la dispersión de la realidad espiritual. Ella contiene una diferencia que funda y hace posible todas las oposiciones y toda forma de dialéctica. La multitud de opciones posibles ofrecidas al libre albedrío, la dialéctica inmediata de la mala finitud o de la peor infinitud, la indiferencia irónica del esteta o el humor que se burla del mun-

34 Cfr. S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, *OC*, VII, IV 326.

35 S. Kierkegaard, *Diario 1841-1842*, III A 118, III, p. 30, n. 732.

do, todo ello es posible porque la libertad ha nacido culpable y siempre, mientras exista, será otra.

La culpabilidad del hombre hace de su existencia un mixto, compuesto por un principio material ilimitado, indeterminado e infinito, y por otro principio formal limitante, determinante y unificador. En función del primer la libertad es posible; en virtud del segundo, necesaria; pero siempre tal como posible, de donde surge la contingencia continua de su definición y unidad. Porque la libertad es culpable, la existencia se determina entre términos paradójicos, en una absoluta contradicción, por la cual "la hora de su nacimiento es la hora de su muerte"[36], y su ser delante de Dios deviene el instante del pecado.

El devenir de la libertad kierkegaardiana, que es δύναμις ideal y real a la par, unifica en sí el movimiento inteligible y sensible del universo platónico; y de aquí resulta que su diferencia inmanente se enfrenta tanto con lo puramente finito como con el Ser puramente Eterno. La libertad es la única realidad capaz de ser no-siendo, negando su propia vida o viviendo su propia muerte, y contrayendo de este modo una enfermedad mortal que reproduce y potencia el mal al modo de una metástasis esencial. Así como el *Sofista* afirma la realidad del no-ser, la desesperación del pecado se afirma como una contrapotencia positiva, como un poder activo o una posición omnipotentemente destructiva.

Pero la libertad que ha devenido otra basa su diferencia en la suposición de su identidad y sostiene su alteridad en la participación de lo idéntico. Precisamente porque la libertad participa de lo Uno, el pecado no sólo se afirma como alteridad del Otro sino también como alteridad de lo mismo, es decir, como pérdida de la identidad originada en la caída de una creación, que mezcla el ser y el no-ser. En este sentido es posible decir, como lo ha dicho Johannes Climacus, que "en el mundo espiritual la partición de una unidad produce siempre tres, jamás dos"[37], a saber, ella produce el ser, en el Ser, del no-ser.

La participación de la unidad es lo *interior* de la libertad, el principio y fundamento al cual está llamada a retornar desde el exilio de la separación. Precisamente por ser *interior*, "la unidad es –para Kierkegaard– la verdadera πληροφορία, que creciendo en fuerza poco a poco aleja cada vez más los vientos imprevistos, y victoriosa lleva al hombre más allá de todos los obstáculos"[38]. De aquí la fuerza irresistible con la cual la existencia tiende al Uno y Todo, a la *Complicatio* que niega cualquier contradicción y "está totalmente presente en cada uno en particular y conjuntamente en todos"[39]. La omnipresencia del Uno-Todo hace

36 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. R. Mondolfo, 2a ed., Solar / Hachette, Buenos Aires 1968, p. 115.

37 S. Kierkegaard, *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, *OC*, II, IV B¹ p. 148.

38 S. Kierkegaard, *Diario 1838*, II A 253, II, p. 134, n. 336.

39 S. Kierkegaard, *Diario 1840*, III A 38, III, p. 16, n. 680.

de lo múltiple una igualdad y de la libertad una promesa de identidad, que existe ya, pero todavía no, en el *in crescendo* de su intensidad.

La identidad personal, desfigurada por la caída, se anticipa como el reposo total de la libertad; mientras que su unidad, dividida contra sí misma, aspira a la re-unión de los contrarios, esto es, a la repetición de lo múltiple en el Uno, del devenir en lo Inmutable, del no-ser en el Ser, de lo finito en el Infinito, del tiempo en la Eternidad. Solamente en Dios se cumple la identidad de la libertad humana, destruyendo su diferencia y haciendo su semejanza. Dicho de otro modo, la coincidencia de los contrarios sólo se realiza por Quien y en Quien supera toda contradicción y es fuente de toda perfección[40]; por Aquel cuya simplicidad desconoce la división, cuyo Poder ignora lo imposible y cuyo nombre propio se dice Amor. Sólo el Amor cambia el mal por bien y olvida el pecado. Por el Amor hay perdón, y en el perdón se reconcilia el mundo. No en vano concluía J. Wahl en que "este *otro* es el amor"[41] que se dirige al Amor.

El Amor supera la diferencia haciendo la semejanza de lo que, precisamente en la semejanza, conserva la pureza de su alteridad. En el Amor, la diferencia resplandece como creaturidad sin mancha, sin confusión, sin separación; como creación despojada de toda maldad, porque no queda en ella "nihil extra Deum. Nihil praeter Deum"[42]. Nihil contra Deo. Dicho con mayor rigor, el Amor destruye el pecado de la libre fnitud, pero no la finitud; el anula la maldad de la diferencia, pero no lo diferente del Igual, porque Su fidelidad es incapaz de negar lo que alguna vez amó. El Amor divino iguala lo otro al modo de "un lazo que une el Todo a sí mismo"[43] y que guarda, bajo su Mismidad, la pureza de lo otro. En Dios todo reluce, como aquellos "*opposita iuxta se posita magis illucescunt*"[44].

Este lazo del Amor es para la existencia un itinerario interminable, un *desideratum* que conoce por roces la plenitud del Ágape y que continuará siendo, *in nos* y *quoad nos,* ese *éros* eternamente aspirante de lo Bello.

Conclusión

Tanto como el mundo clásico se propuso justificar las apariencias de lo sensible, el universo moderno asumió la responsabilidad de la reflexión pura para salvar la realidad del sujeto espiritual. Así mismo, como el sabio ateniense obede-

40 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario 1841-1842*, III A 140, III, p. 35, n. 752; Cfr. *Santiago* 1, 17.

41 J.Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 354.

42 S. Kierkegaard, *Diario 1840*, III A 45, III, p. 17, n. 685.

43 Platón, *Le Banquet*, en *Oeuvres Complétes*, trad. León Robin, 5° ed., Les Belles Lettres, Paris 1951, vol. IV, 202 e.

44 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario 1842-1844*, IV A 4, III, p. 64, n. 840.

ció al lenguaje de lo inmediato para descubrir su fundamento inteligible, el existencialista danés atendió al lenguaje autoconsciente de la libertad individual para fundar en ella cualquier otra realidad.

Ambas búsquedas encuentran una misma respuesta especulativa y culminan en una análoga categorización metafísica. En efecto, ser y no-ser, identidad y diferencia, unidad y alteridad, devenir y reposo explican el dinamismo dialéctico, intensivo y relacional de los entes; a la vez que determinan esencialmente el poder de la existencia humana, infinitamente posible y siempre pendiente de una alternativa absoluta.

De este modo, la historia del pensamiento repitió lo mismo en lo otro, operando así la continuidad fundamental que caracteriza al pensar filosófico, abierto de suyo a una profundización indefinida, pero sometido también al imperio constante del límite. Porque hay repetición, el pensamiento vuelve a empezar de manera análoga una historia ya pronunciada, para volver a callar, sobre el final del discurso, la experiencia inefable que ni Platón ni Kierkegaard han logrado narrar.

El misterio de la Diferencia en la Identidad no se dice ni platónica ni kierkegaardianamente. Él carece de nombre y por eso todo nombre lo pronuncia a su modo, en el silencio interior que el diálogo ansía, en el reposo de la igualdad que el pobre amor humano, singular y existente, no deja de anhelar.

Fecha de entrega: 30.3.05 Fecha de aceptación: 23.5.05

María J. Binetti es Doctora en Filosofía (Universidad de Navarra) y becaria post-doctoral del Conicet.